

FILOZÓFIAI IRÓK TÁRA.

A XIX. SZÁZAD PESSZIMIZMUSA.



# FILOZÓFIAI IRÓK TÁRA.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA TÁMOGATÁSÁVAL

SZERKESZTIK

ALEXANDER BERNÁT ÉS BÁNÓCZI JÓZSEF.

ÖTÖDIK KÖTET.

## A XIX. SZÁZAD PESSZIMIZMUSA.

IRTA

ALEXANDER BERNÁT.



BUDAPEST.

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA.

1884.

# A XIX. SZÁZAD PESSZIMIZMUSA.

(SCHOPENHAUER ÉS HARTMANN.)

IRTA

ALEXANDER BERNÁT.

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA ÁLTAL A GOROVE-DIJJAL JUTALMAZOTT PÁLYAMŰ.

«Mondottam ember: Küzdj és bizva bizzál.»

Biblioteca județeană  
MUREȘ  
TIRGU-MUREȘ



536.602.

BUDAPEST.

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA.

1884.



*A Magyar tudományos akadémia bírálói közül az egyik (Pauer Imre) e pályaműről imígy nyilatkozik: „Minden sora mélyebben gondolkodó főre vall. Szerző hű és vonzó képet nyújt Schopenhauer életéről, bölcséletének geneziséről és rendszerének irányzatáról. A másik (Danielik János) ezeket mondja: „Gyakorlott író ő, kinek a nyelv hatalmában van, iskolázott és világos fő, ki a mint tisztán felfog, azonképen tisztán ad vissza. Ismertetés és bíráskodás szinte hivatása. Meg vagyok győződve, hogy ha magát Duns Scotot kellene ismertetnie és megbírálni, a subtilis doctorral ép oly játszó könnyedséggel fogna elbánni, a mint jelen pályaművében elbánt Schopenhauer és Hartmann a phantasiát meglehetősen csiklandozó rendszerével.”*



## A PESSZIMIZMUS MINT TÖRTÉNETI PROBLÉMA.

A pesszimizmus mint rendszeres világnézet a mi korunk sajátja s mint ilyen a század filozófiai gondolkodásának egyik bélyegző vonása. Az élet bajait s nyomorúságait nem mi találtuk föl; jobban sem érezzük, mint azelőtt érezték; de még hangosabb, megragadóbb kifejezést sem tudunk nekik adni. Mióta emberek éreznek s érzéseikre eszmélnek: proféták, költők, filozófusok vete- kedve hirdették, megénekelték, magyarázgatták ez emberi élet sötét, ijesztő oldalát. Mily meghatóak a bibliai írók bús panaszai az emberi dolgok hiúságáról! A görög élet vidám zaján is áthat a stoikusok komoly szava, mely minden örömet kárhoztat, mert az örömmel is keserű az alja. E hang áthallatszik az ifjú keresztyén világba is, melynek szenvedések s üldözések ringatják bölcsőjét, melynek legfőbb öröme a vértanú koszorúja, egyedüli boldogsága a földi boldogság megvetése. De sem a biblia profétái, sem az ókor stoikusai, sem a keresztyénség vértanúi nem pesszimisták. Proféták, stoikusok, vértanúk hévvel ragaszkodnak valamihez, a mit mindennél becsesebbnek tartanak. A proféta kéjjel hirdeti az egy Isten dicsőségét s hatalmát; a stoikus büszkén érzi lelkének mindentől független csöndjét s nyugalmát; a vértanú az örök élet reményében keresi a halált s lép dicsőült arcczal a máglyára. A rendszeres pesszimizmus nem ragaszkodik semmihez, nem tart semmit sem értékesnek a világon. Veleje e tételben rejlik: Az élet nem érdemes arra, hogy éljük. E tételt nem elkeseredett hangulat kifejezéseként mondja ki, hanem objektív igazságnak hirdeti, mely okokkal bizonyítható s mindenkire érvényes. E rendszeres pesszimizmusra előbbi századok gondolkodása nem ad példát, ez a tizenkilencedik század sajátja. Azért a rendszeres pesszimizmus nem csak filozófiai, hanem történeti probléma is. Kigondolták, rend-

szerbe foglalták, de van-e történeti jelentősége? El van-e terjedve az emberek közt s mekkora a hatalma az emberi életben? Hogyan keletkezhetett? Csak agyréme-e néhány gondolkodó főnek, vagy világosabb kifejezése annak, mit sokan homályosan éreznek s zavartan gondolnak? Múló jelenség-e, melyet a divatszeszélye szült, vagy egyike azoknak az egyetemes eszméknek, melyek a kort mozgatják?

Az emberi élet mivoltáról mond a pesszimizmus ítéletet, de az élet mivolta évezredek óta keveset változott. Mindig kerestük a boldogságot ösztöneink minden erejével s mindig sok keserűséget s csalódást s kevés örömet találtunk. Legtöbbször a csöndes rezignációval érjük be, melyben lelkünk a tóhoz hasonlít, midőn a vihar után fölszine már lesimúlt, de még zavaros: a nap képe nem tükröződik benne. S a mely lelket az élet viharai dúlták, annak fölszine nem tisztul többé ragyogóvá. A rezignáció pedig a kiválogatott «boldogok» sorsa. A többséggel keményebben bánik az élet. Kifogyhatatlan leleményességgel találja ki a szenvedéseket s halmoz bajt bajra. S az emberek tűrik a szenvedéseket s maguk elé a földre szegezve szemüket, nem tekintik át egy pillantással életük folyását, nem kérdik, fölér-e az a kevés öröm, melyet tapasztaltak s várnak, azzal a sok kínnal, melyet átéltek s a mely még leselkedik rájuk. S pesszimisták sem azok, a kik szenvednek. Szenvedésük forrása ép ellenkezőleg bizonyos optimizmus, az, hogy értékesnek tartják, a mit elvesztettek, vagy a mi után hiába vágyakoznak. Még az öngyilkosok sem pesszimisták. Kioltják életüket, nem mert értéktelennek tartják, hanem mert nem tudják értékes javait élvezni. Elvesztették egészségüket, vagyonukat, becsületüket, szeretőjüket, azokat a javakat, melyeket oly sokra becsülnek, hogy nélkülök az élet mit sem ér előttük.

E bajok előtt a filozófiai gondolkodás nem hűnyt soha szemet, régóta foglalkozik «a baj» létének kérdésével. Mindazoknak, kik metafizikai gondolkodás útján Isten fogalmából magyarázták a világ létét s alkatát, meg kellett küzdeniök ama kérdéssel, mikép egyeztethető a bajok léte Isten mindenhatóságával, bölcsességével, szeretetével? Ha mindenható, miért nem teremtett oly világot, melyben a bűnnek s boldogtalanságnak nincs helye? Ha minden tudó s előre látta, mily fogyatékos lesz világa, miért teremtette? Ha mivolta a szeretet, hogyan türheti a szenvedések szörnyű lát-



ványát? Azok sem tagadták a bajok létét, kik Istent nem tekintve magyarázták az élet jelenségeit. A filozófia, bármily vigasztaló eszméket adott az emberiségnek, bármily lélekemelő kilátást tárt ki előtte: a gondtalan életörömnök nem volt soha hirdetője. Mindig komoly feladatnak tartotta az életet, komolynak, de nem megoldhatatlannak. A XIX. század pesszimizmusának ellenben oly játék az élet, melyben senki sem nyerhet, bármily óvatosan játszik is, bármily kedvezők is kilátásai.

A pesszimizmus a tapasztalásból indul ki, de jól tudja, hogy nem éri be vele. Az élet elég bő tárháza a szenvedéseknek, de az öröm végtelen skáláját is mutatja a csöndes élvezettől az ujjongó tombolásig. A pesszimizmus azonban azt tanítja, hogy kevés kivétellel minden remény csalfa, minden élvezet hazug, minden öröm semmis, a kevés kivétel meg nem jöhet számba a szenvedések tömerdek mennyisége mellett. Elismeri, hogy az egyén az élet e minőségét néha nem ismeri fel; élte végéig kergeti a boldogságot s miután annyiszor csalódott s a semmit markolta, újra előre rohan, lelkendezve, míg ki nem merül. Az egyénnek e magatartása azonban nem bizonyít az elv ellen. A pesszimizmus nem csak a tapasztalatból indul ki: egyetemes okokból látja át az élet hiúságát s ennek alapján ítéli el. Csak kergessétek a boldogságot, — mondja az embereknek, — melynek délibáb képe oly szárnyaló erőt ad egész valótoknak, majd ki fogtok józanodni s el fogtok lankadni. Az ellankadás e pillanata az enyém. S ha újra erőt vesz rajtatok a mámor, valamikor el fogtok végkép lankadni. Akkor elérkezett az en időm, a midőn én uralkodom az embereken. Mert ha a pesszimizmus nem ragaszkodik is semmihez, a mit a világon értékesnek tartunk: arról az egy illuzióról nem mond le, hogy az igazságnak győznie kell, vagy hogy legalább kívánatos volna, hogy győzzön. Hisz az igazságban, bár igazsága szomorú. Úgyis csak kevés hasznát reméli győzelmének. Mert a pesszimizmusra nem következhetik semmi egyéb, csak a semmi. A pesszimizmus az igazi nihilizmus.

A pesszimizmus egész mivoltából következik, hogy csak mint egyetemes filozófiai rendszer alkotó része válhatik teljessé. Mert az emberi élet nem elszigetelt tünemény, melynek más tüneményekhez nincs semmi köze. Be vagyunk ékelve a világ rendjébe, tagjai vagyunk egy nagy egésznek, melynek életét éljük, melynek mivoltát

ismernünk kell, hogy a magunk valóját megérthessük. Nem is tegnap óta vagyunk a világon. Évezredek óta élünk a földön, népekké tömörültünk, államokat alkottunk, tudományt s művészetet teremtettünk. A ki az emberi életről egyetemes ítéletet akar alkotni, annak ismernie kell az ember összefüggését a nagy egészszel, sorsát a történeti élet folyásában, munkája értékét a múltban s jövőben. E nélkül minden ítélet csak ötlet, minden pesszimizmus csak hangulat vagy egyéni tapasztalatnak jogtalanul egyetemesített kifejezése. Azért nem probléma, mikép lehetett a pesszimizmus rendszeres világnézet alkotó része; a probléma az, miért lett a mi időnkben azzá? A boldogtalanság egykorú az emberiséggel; a filozófia mindig számot vetett vele; mégis számvetésében mindig más eredményhez jutott, mint a mi korunk. Honnét e változás?

A változás okait első sorban a filozófiai gondolkodás megváltozott motivumaiban kell keresnünk. A filozófiában is van bizonyos rendszeres fejlődés, habár látszólag csak rendszerek egymásutánját találhatjuk benne, melyben hiába keressük valamely törvény egyesítő fonálát. Képzeltető-e azonban, hogy az emberi elme legfőbb s legbonyolultabb nyilatkozatai össze-vissza következnek egymásra, míg minden egyéb törvényeknek van alávetve?

A filozófiai fejlődésnek is megvannak a maga törvényei, csakhogy ne a dolgok fölszínén keressük őket. Szokott eljárása volt a filozófia történetének, hogy a filozófiai rendszereket egymásból származtatta, a későbbit az előbbiből, mintha maga a gondolat végezné evolúcióit s nem emberek volnának azok, kik filozofálnak, emberek, kik mindenekelőtt nem az előbbi rendszereknek, hanem a kor szellemének vannak alávetve. Minden korszaknak van egyetemes szignatúrája, nevezzük szellemnek, hangulatnak, eszmének vagy akárminek, valamiye, a mit nem lehet kézzel fogni, nehezen szóba foglalni, még nehezebben pontosan definiálni, de a mit a művész, a gondolkodó historikus kiérez s alkotásaiban érvényre juttat. E korszak szellem döntő hatású tényező a filozófiai világfelfogások megváltoztatásában, s e szellembe kell elmélyednünk, ha a filozófiai fejlődés titkát el akarjuk lesni.

Maga a korszak szellem azonban, mely megváltoztatja a filozófiai gondolkodás motivumait, honnét származik? Bizonyára nem pusztán filozófiai gondolkodásból, mert az emberiség nem filozófiából

él. Ezmék szülik ugyan a históriai tényeket, de e tények hatása az emberiségre új hangulatot, új eszméket kelt, melyek új tényeknek lesznek szülő okai. Ily sajátos szerepe van a filozófiai gondolkodásnak az emberiség történetében, mely annyi szálból oly bonyolódott módon szövődik, s melynek megértését előre lehetlenné teszszük, ha a dolgok fölszínén maradvá, a tények összedését tekintjük a história főfeladatának. Igaz, hogy csak ezt a feladatot lehet némileg pontosan megoldani, míg ama nagyobb feladat megoldásában gyakran csak sejtelmekre vagyunk utalva. Csakhogy ezek a sejtelmek sokszor becsesebbek, mint amaz exakt kutatások, melyeknek értékét nem kicsinyli senki, ki a főadat egészében szükséges bár, de alárendelt szerepet tulajdonít nekik.

A pesszimizmusnak, mint történeti problémának, megfejtésében is mind e tényezőkhöz kell fordulnunk magyarázó fölvilágosítás végett. Kérdeznünk kell, melyik a *filozófiai gondolkodás motivumainak ama változása*, mely összefügg a pesszimizmus létrejöttével? Van-e továbbá *korunk históriai előzményeiben* valamely oly mozzanat, mely az életunság filozófiai kifejtését elősegítette? Végre pedig *a mi korunk hangulata* táplálja-e azt a nézetet, mely az életet értéktelennek, élni nem érdemesnek hirdeti? E kérdéseket nem mellőzhetjük, a dolog természete, nem önkényünk veti fel őket. De ki merészkedik kiállani s rájuk oly feleletet adni, melyet nem bocsát szívesen vita alá? Történetírásunk, fájdalom, nem tett bennünket nagyon járatossá ily kérdések megfejtésében. A mint mondtuk, hozzátételekre vagyunk utalva, sőt kevesebbre, hozzátételek vázlatára, melyektől szívesen elállunk, ha valaki jobbakat ajánl helyükbe.

Valamely filozófiai rendszerre döntő fontosságú, milyenek gondolja a világ alapját, velejét. A görög szellem harmonikus gondolkodása istennek viszonyát a világhoz a művészet analogiája szerint fogta föl: isten művésze a világnak, a világ isten eszméinek megvalósítása. A zsidó észjárás is istenhez való viszonyából magyarázza a világ mivoltát, csakhogy minden fönséget s hatalmat isten gondolatában egyesít, míg a világot minden jelentőségtől s méltóságtól megfosztja. E nézet uralkodik s finomúl a közép-korban, merev dualizmust állapít meg anyag s szellem között

dualizmust, mely nemesak metafizikai, de ethikai jelentőséggel is bír. A testek világa alárendelt, értéktelen árnyékvilág, a gonoszság képviselője, sok esetben forrása: hogy a testek világában kell élnünk, lealacsonyítja s megrontja halhatatlan lelkünket is, míg isten anyagtalan szellem, az egyedüli valóság, erő s hatalom. E nézet örökségkép átszáll az újkorra is, DESCARTES finomítja, élesíti, bizonyítja, s ezzel polgárjogot biztosít neki az újkori gondolkodásban. Isten tulajdonságai közt pedig legfontosabb az, a mely által a szellem leginkább különbözik az anyagtól: a *gondolkodás*. Isten hatalom is, erő is, de mindenekelőtt tökéletes ész. A világ alapja, e fölfogás értelmében, végtelen intelligencia; ez adott formát a tehetetlen anyagnak s alkotta világgá: ez tartja rendben ezt az óriási gépezetet s vezeti célja felé. A világ az ész műve, ész a világ alapja. E nézet a XVIII. századig majdnem egyedül uralkodik s túléli a dualizmust, melyből keletkezett. LEIBNITZ nem tekinti az anyagot élettelennek, monászái élnek, de főszajáságuk a gondolkodás analogonja, képzetek alkotása. E nézet beleillett ama kor gondolkodásába, mely az emberben is az értelemi tehetseget becsülte legtöbbre, s az értelem fejlesztését s «fölvilágosítását» tartotta fődolognak. Joggal nevezhető e szempontból is raczionalizmusnak.

E raczionálizmussal nem fér meg a pesszimizmus. Az a világnézet, mely ésből származtatja a világ rendjét s létét, oly becslet tulajdonit a világ alapjának, hogy a világot s az emberi életet, mely ebből az alapból származik, sem foszthatja meg értékétől. Ha az ok becsülésre méltó, az okozat sem lehet becsmérlés tárgya. A raczionalisztikus metafizika kizárja a pesszimisztikus ethikát. Ezt SPINOZA rendszere is bizonyítja, mely nem pusztán ésből keletkezteti a világot s nem ismer el világon kívüli istent. SPINOZA szubstanciájának két attribútuma van: ész s kiterjedés, mely egyenlő rangú. Ezzel az ész elve mellett egy második elv nyert helyet, melyben semmi észszerű nincsen. De SPINOZA is oly nagyra becsüli az intelligenciát, hogy a gondolkodásban, isten tulajdonságainak szemlélésében, a nyugalom boldogságát találja.

Mégis SPINOZA rendszere forduló pontot jelez. SPINOZA szubstanciája nemesak abban különbözik DESCARTES világgalkotó s rendező istenétől, hogy kiterjedt is; hanem e szubstancia intelligenciája is más: ez az intelligencia nem személyiség, nem öntu-

datos, nem az anyagtól különböző. Ezzel a filozófiai gondolkodás motívumai nevezetes változáson mennek keresztül. Az ész kizárólagos megbecsülése megszűnt. A spiritualizmus uralma megrendült. Az anyag átszellemült, de ezzel a szellem is elanyagiasodott. E nézetváltozás minőségét, igazságát, jogosultságát most nem kutatjuk, csak konstatáljuk. Itt csak a tény fontos ránk nézve, mert e tény előkészíti a pesszimizmus talaját.

Nem véletlen, hogy a SPINOZÁ-ra következő filozófus, LEIBNITZ, rendszeresen foglalkozik az optimizmus s pesszimizmus problémájával. LEIBNITZ már SPINOZA befolyása alatt állt, s küzd SPINOZA ellen. E küzdelem arra kényszeríti, hogy noha az ő rendszerében is a merev dualizmus megszűnt s pantheisztikus gondolatok találhatók, mégis a földologban ama gondolathoz ragaszkodjék, mely minden pesszimizmust lehetetlenné tesz: a világ ésből származik. Csak ennek a gondolatnak alapján írhatja meg LEIBNITZ Theodiciáját, melynek alapgondolata, hogy világunk a lehető világok közt a legjobb s csak mert a legjobb, létesülhetett.

De a kor gondolkodásának iránya nem kedvezett LEIBNITZ gondolatának. Az angol empiriai gondolkodás mindinkább tért foglalt a filozófiában. Győzelmét elősegítette, hogy a metafizikai rendszerek folytonos harcban állottak egymással, oly harcban, melyben mindkét fél volt a vesztes. A tapasztalati tudományok fölvirágzása is leszorította a filozófiát arról az uralkodó magaslatról, melyet századokon át elfoglalt. Materialisztikus gondolatok furakodtak be az európai népek gondolkodásába. Az ész metafizikai elve lassan-lassan elvesztette azt a nimbuszt, mely eddig körülvette. A materializmus látszólag nem kedvezett ugyan a pesszimizmusnak. A materializmussal karöltve járt az élvezet elmélete, az erkölcsstanban az egyéni boldogság alapgondolata. De materializmus s pesszimizmus csak addig zárják ki egymást, míg a boldogságot elérhetőnek hisszük. Mihelyt a boldogság illúzióknak bizonyul, a materializmus nem talál megbecsülni valót a világon.

Az angol gondolkodás azonban ki tudta kerülni e szirteket. Óvatosságában lemondott minden metafizikai megismeréstől s ezzel együtt egyetemesen érvényes világfelfogás alkotásától is. Skepticizmusában tartózkodik a végkérdések eldöntésétől. Az életet maga magára utalja, hadd igazodjék el, a hogy tud. Nem metafizikai elvek alapján akarja eldönteni, mit ér az élet. A skepticizmus

nem optimista világnézet, de a pesszimizmust sem hirdeti. Skeptikus ebben a kérdésben is.

A pesszimizmus csak akkor válhatott rendszerre, midőn Németországban KANT után újra felülkerekedett a metafizika, s a metafizikában az az irány, melynek kezdete már SPINOZA rendszerében található. E metafizika nem az észet becsüli legtöbbré, hanem a vak erőt, melyet már SCHELLING akaratra nevezett s melyet SCHOPENHAUER a világ alapjának s velejének mondott. A világ nem végtelen intelligencia alkotása, vagy legalább nyilatkozata, hanem vak erő, mely nem törődhetik az egyénnel, nem az egyén boldogságával. E vak erő hatalmas, de erkölcsi becsét nem tulajdoníthatunk neki. Űzi játékát, melynek neve élet, de ép ezért az élet csak játék, melyben nem tudni, nyerhetünk-e? Ily metafizika talaján fejlődhetett a pesszimizmus, s épen nem véletlen, hogy ezen az alapon fejlődött. Vannak, kik SCHOPENHAUER pesszimizmusát egészen függetlennek gondolják metafizikájától; ezt igaznak fogadják el, míg amattól szeretnének szabadulni. Ezek nem látják, hogy e metafizika motívumai már a 17. században élednek föl, hogy e motívumok a metafizikai elvek megváltozott becsülését jelentik s hogy csak e metafizika szolgáltatja az alapot a pesszimizmushoz. Még nem tudjuk, hogy szükségkép folyik-e a pesszimizmus e metafizikából; de látjuk, hogy a pesszimizmus nélküle nem lehet el.

Mindezzel azonban a pusztá metafizika terén maradtunk. De maga a metafizika a korszellem hatása alatt is áll s a korszellem változásai a kor hangulatának is módosításai. E hangulat fontos tényező eszmék terjesztésében, főképp ha erkölcsi értékű eszmékről van szó. A korszellem változásának megismerése is útba igazíthat bennünket vizsgálódásainkban.

A XVII. és XVIII. század jellemző vonása az élet s tudomány terén is raczionalizmusnak nevezhető, habár a raczionalizmus az élet terén a viszonyokhoz alkalmazkodó alakot ölt. A metafizikai raczionalizmus mindenható intelligenciában hisz, mely a világ alapja; ezzel karöltve jár, hogy az emberi ész, mint e mindenható intelligenciának rokona s részese, bizalommal viseltetik magához s e bizalom vezet minden léptében. DESCARTES néhány alapgondolatból, mely nézete szerint eredeti, vele született

birtoka az emberi léleknek, leszámaztatja a világegyetemet, SPINOZA a szubstancia fogalmából a mindenséget. Ez a kor a filozófiai optimizmus, az emberi gondolkodás új ifjúságának kora, melyben az ész bizik maga magában, megismerő erejében, eleinte csak az elmélet, azután a gyakorlat terén is. Előbb megpróbálkozik a világ titkának megfejtésével, később a gyakorlati élet rendezésével is. A XVII. század jelszava: észből megismerhetni, milyen a világ; a XVIII. századé: észből megtudhatni azt is, milyen legyen az élet. A XVII. században csak a filozófia indul eszmék után, a XVIII. században minden, főleg a gyakorlati élet. A XVII. század bizik abban, hogy megismerheti a világot, a XVIII., hogy tökéletessé teheti az emberi életet. A XVIII. század a gyakorlati racionalizmus s optimizmus kora. Soha sem keletkezett annyi világboldogító eszme, mint a XVIII. században. Mindenre volt rendszer; mikép lehet nevelés által tökéletesíteni az emberiséget, alkotmányokkal boldogítani az államokat, gazdasági rendszerekkel gazdagokká tenni a nemzeteket, tanítással megrontani a babonahitét s fölvilágosítani a népeket, az ész uralkodása által lehetetlenné tenni a háborúkat — s mind e rendszerek nem a tapasztalat forrásából fakadtak; a úszta észből származtak, vagy legalább onnét származottaknak mondták magukat.

A XVIII. század e jellemző vonását híven leírták s részletezték,\* de figyelmen kívül hagyták, hogy e század túlságos optimizmusának s merev racionalizmusának visszahatása az a bizalmatlanság s pesszimiztikus hangulat, mely a XIX. századnak főleg második felében kétségtelen jelekben nyilatkozik. Azok az álmok, melyeket a XVIII. század a maga eszméihez fűzött, vagy nem valósultak meg, vagy egészen más alakot öltöttek. Nem valósulhattak meg, mert amaz eszmék egy része nem volt életre való, más része meg nem volt a kornak való. A XVIII. század vezérférfiainak nemes lelkesedését csodálattal szemléljük, de lelkesedésük visszahatását annál fájdalmasban érezzük. Hová lettek azok a délibábképek, melyeket oly szent hévvel kergettek? Maguk sem hitték, hogy még ők érik el, de unokáik boldogságán vélték dol-

\* L. *Kant élete, fejlődése s filozófiája* című művem I. kötetének I. fejezetét is.

gozni. De mi, az unokák, még a visszahatást sem hevertük ki, mely a keserű csalódással vele jár. Az állami élet alakulása egészen más irányt vett, mint a XVIII. század idealistái hitték. A társadalmi élet új egyenlőtlenségeket teremtett s a nép fölvilágosíthatóságába vetett hitünk is megingott. A művészet régóta letért az útról, melyet a XVIII. század jelölt ki. A háborúk javában dühöngenek s minduntalan átalakítással fenyegetik a földrészt. Nemzetiségek, fajok, felekezetek harcra készülnek egymás ellen s a harcnak végét s eredményét még csak nem is sejthetjük. A gazdasági érdekek elnyomással fenyegetnek mindent, mit azelőtt mérhetetlen magasságban a gazdasági érdekek fölé helyeztek. Magunk panaszkodunk, hogy mohón keressük az élvezetet s az élvezet eszközeit, nem hiszünk semmiben, megununk mindent, sivárnak s üresnek érezzük életünket. Meglehet, hogy e panaszok túlzottak, hogy az előbbi eszmék romjai alatt már új eszmék élete, új alkotások csirája fakad. De bizonyos, hogy egy nagy történeti visszahatás hatalmát érezzük, a XIX. század skepticizmusának visszahatását a XVIII. század optimista racionalizmusa ellen. A gyakorlati racionalizmus megbukott, csak úgy mint az elméleti. E bukás szolgáltatta a hangulatot a pesszimizmus terjesztéséhez.

De nemcsak a bukás, hanem az is, a mi a bukásra következett: az új élet, a romok eltakarítása, új alkotások megkísérlése, az új munka kezdete, melynek természetes járuléka a tapogatózás, az újra meg újra kezdés, a kételkedés, a pillanatnyi csüggedés s túlzás. Elkoptatták s eredeti értelméből kiforgatták azt a mondást, hogy átmeneti korszakot élünk. Minden kor átmeneti kor, átmenet az előbbitől a következőhöz. De a mi korunk valóban átmeneti idő, melyben új alapját kell találni mindannak, a mit a XVIII. század elszietve, elhamarkodva alkotott. Valamint a tudomány terén nem a tiszta észben keressük az igazságot, hanem a gondos s figyelmes tapasztalásban, úgy a gyakorlat terén is az élet megfigyeléséből, erőinek mérlegeléséből iparkodunk azokat az eszméket meríteni, melyek az élet irányzására alkalmasak lehetnének. Ez hosszú s fárasztó munka, mint minden, a mihez a részeket apránként kell összeszerezni s egyenként a legfigyelmesebben megvizsgálni. E fárasztó munka elején állunk s azért sok esetben nem tudjuk az irányt, melyben a történet szelleme hajt bennün-



ket. Az ilyen idő fölötté alkalmas pesszimista theoriák terjesztésére.

\*

Ezzel elérkeztünk oda, hol ez előzetes fejtegetéseket abba hagyhatjuk. Talán hozzávetéseink nem csálnak s az előbbiekben sikerült a pesszimizmus mélyebben rejlő gyökereire akadnunk. Megváltoztak a metafizikai gondolkodás motivumai, meg a gyakorlati élet felfogásai is. Azok a metafizikák, melyek észből származtatták le a mindenséget, bármily alakot öltöttek is, vagy megbuktak, vagy legalább nagy bizalmat nem tudtak kelteni. Helyükbe lépett a materializmus, vagy oly felfogások, melyek mégis csak rokonok hozzá s inkább vak erőből, nevezzük metaforával akaratsnak, vagy bármi egyébnek, származtatták le a mindenség tüneményeit. A ki ily szemmel nézi a világot, annak az ember se lehet egyéb, mint játékszere e vak erőknak, melyek talán tűrhető létet biztosítanak számára, — talán, de talán nem. Ha ily metafizika talaján állva, még kudarcot érünk az életben is; ha túlságos reményeket fűztünk eszméinkhez, melyek tehetetleneknek bizonyultak; ha merész kézzel, egy csapásra át akartuk alakítani az életet s ez erőlködéseinknek ellenére alig változott: akkor talán még sem oly csodálatos, hogy bizonyos lehangoltság vesz erőt az embereken, nyugtalan bizonytalanság terjed széles körökbe, az egyéni s közsors minden kedvezőtlen fordulata az ellenálló erejében megfogyatkozott emberiséget mélyen lesújtja. A XIX. század pesszimizmusa az előbbi elméleti s gyakorlati idealisztikus optimizmus ellen való visszahatás. Maga ez a pesszimizmus oly számos jelben nyilatkozik, hogy mind e jelek megemlítése fölösleges. SCHOPENHAUER filozófiája az ötvenes évek óta széles körökbe terjedt s vele majdnem egyidejűleg két nagy költő, BYRON s LEOPARDI, ugyanennek a világfelfogásnak adott sötétén ragyogó kifejezést. Ujabbán ezekhez hozzájárult HARTMANN Ede, ki 1869-ben lépett föl s azóta a filozófiai irodalomban páratlan sikert aratott. De bármerre tekintünk, mindenütt az életben az élet megvetésének szomorú példáira akadunk. A pesszimizmus a gyakorlatban is hódít s a filozófia ez esetben valóban a kor tényleg meglevő irányának rendszeres kifejezése.

Csakis e rendszeres kifejezést akarjuk vizsgálat alá fogni. Meg akarunk ismerkedni azzal a gondolatvilággal, melynek a

pesszimizmus egyik alkotó része. Ha kitünnék, hogy e gondolatok alkotmánya lehet ugyan mélyen érzett hangulat kifejezése, de nem képez tudományosan megállható egészet, akkor ebből azt a bizalmat meríthetjük, hogy e hangulat el fog múlni s vele együtt aktuális jelentőségét vesztik azok a rendszerek, melyek nemcsak kifejezői, de terjesztői is. Akkor megfosztottuk a pesszimizmust, mely mint kor hangulata is elég veszedelmes, attól az erős támaszától, hogy megezáfolhatatlan filozófiai világnézet szükséges s kiegészítő része. Akkor új reménnyel folytathatjuk ama kulturai munkát, melyet a pesszimizmus megsemmisítéssel fenyeget.

---

ELSŐ RÉSZ.

SCHOPENHAUER ARTHUR.



## I. FEJEZET.

### SCHOPENHAUER ARTHUR ÉLETE ÉS FEJLŐDESE.

SCHOPENHAUER ARTHUR túl járt a hatvanon, midőn a világ tudomást kezdett venni gondolatairól s foglalkozni személyiségével, mely zord mizanthropiájával oly idegenszerűen kiemelkedik modern életünk egyszínű fölületén. Hirnevének fölragyogása a Majna melletti Frankfurtban érte, hol évtizedek óta elzárkózva, elszigetelve, csak gondolatainak élt, távol korunknak ama hangos centrumaitól, melyekben kifejlett technikával értenek neveknek és eszméknek forgalomba hozásához. Az ő nevét nem ismerték, eszméi forgalomba nem jutottak, s a filozófus, ki már ifjú korában lenézte az embereket, csak megerősödött régi meggyőződésében, hogy az emberek gyarló eszök s rossz szívök miatt képtelenek az igazi érdem föl ismerésére s megbecsülésére. De a helyzet megváltozik, midőn a véletlen vagy mi úgy intézte, hogy az ötvenes évek elején a journalizmus fürkésző szeme őt is meglátja s meglepetésére az eredeti és szellemes gondolatok egész tárházát találja műveiben. A szarkasztikus bölcs majdnem egyszerre kedvelt írója lesz a közönségnek s a haladásnak látszólag boldogságban úszó kora nem tud eltelni a pesszimizmus keserű filozófiájával. Midőn a 71 éves SCHOPENHAUER egy évvel halála előtt, 1859-ben, fő művének harmadik kiadásához írhatja az előszót, büszke meglepéssel idézi PETRARCA szavait: *Si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est*, melyekhez hozzáteszi: «Én is csak megérkeztem s megnyugvással látom, hogy élttem vége hatásom kezdete, mely, reményem, mennél tovább késett, annál tartósabb lesz majd.» S e remény, legalább részben, megvalósult. A hírnek amaz első, rohanó, de zavaros árja lefolyt ugyan, de a filozófus gondolatai, melyeket fölszínre vitt, közben medret áshattak magoknak, mely megmaradt. SCHOPENHAUER neve

eltörülhetetlenül van beiktatva a filozófia történetébe, művei köz-  
kézen forognak a művelt világban. A hatás azonban, melyet elért,  
nem az, melylyel előbbi korszakalkotó filozófusok dicsekedhettek :  
új irányt nem szabott az emberi gondolkodásnak. A hová ért, mély  
nyomot vágott; nemesak rombolt, épített is; de egész épületet,  
melybe legalább egy ideig megvonúlhatunk, nem emelt. Valószínű,  
hogy ily filozófiának már lejárt is, meglehet azonban, hogy még el  
nem jött az ideje. SCHOPENHAUER-nek sok a csodálója, tisztelője s  
olvasója, «iskolája» azonban, mely filozófiáját tudományosan ter-  
jesztené s tovább fejtené, nincs. Egyetlen kiváló követője HARTMANN  
EDE, jóformán megtagadja mesterét s HARTMANN is inkább a művelt  
közönség körében hódított, mint a tudósok világában. Gondola-  
toknak sajtósága ugyan a sorsuk: rég eltemetve is új, hosszú  
életre támadhatnak. De a jövőbe nem pillanthatunk s utódainak  
eszével senki sem gondolkodhatik. Nekünk be kell érniünk azzal,  
hogy elfogulatlanul vizsgáljuk a magunk szempontjából az embert  
és műveit.

A művek megértéséhez hozzá tartozik a szerző egyéniségének  
ismerete, habár SCHOPENHAUER ez ellen tiltakozik s mások is azt  
tartják, hogy a mit az íróról tudni érdemes, azt megtaláljuk leg-  
nemesebb nyilatkozataiban: műveiben; a többi, nevezetesen az  
író magánélete, nem tartozik reánk; köznapi kárhoztatandó kíván-  
csiságra mutat, ha kutatjuk. E nézet hibás s helyreigazítása a mi  
célunkra is fontos. A szerző egyénisége olyképp nyilatkozik mű-  
vében, hogy legtöbbször nem a szerzőt ismerjük meg művéből,  
hanem megfordítva, a mű teljes megértéséhez a szerző egyénisé-  
gének ismerete adja meg a kulcsot. Mert bizonyos szempontból  
tekintve a dolgot, minden műben két alkotó részt különböztethe-  
tünk meg: az objektív tényeket, melyeket az író elmond s a hatást,  
melyet a tények lelkében előidéztek. Ez utóbbinak legalább nyoma  
soha sem hiányzik, mert az ember lelke nem pusztá tükre a világ-  
nak; elevenen visszahat az minden kívülről ható benyomás ellen  
s épen e visszahatás, ez érzés, alapja annak, hogy ítéletet mond-  
hatunk a dolgok esztetikai vagy ethikai értékéről. Némelykor e  
benső ellenhatás alig érezhető; matematikai tételeknél közömbö-  
sek maradunk; de az úgy nevezett szellemi tudományokban a  
dolgok értéke jobban érdekel bennünket, mint maga a tényállás,  
s akarva, nem akarva ítélünk is a dolgok értékéről, ha másképp nem,

úgy, hogy fölfogásunk szerint csoportosítjuk és színezzük a tényeket. Az úgynevezett historiai objektivitás sem olyképp értendő, hogy a historikus személyiségének nincs, vagy ne legyen befolyása előadására; mindig van és legyen is; csak tendenciák szolgálataiba nem szabad kényszeríteni a történetírást. A historikus némelykor tartózkodhatik ítélete kimondásától, mert a tények, a mint csoportosította, elég világosan szólnak; megesik, hogy nincs ítélete valamely dologról, mert vagy nem érti, vagy a dolog az adatok hiányossága miatt érthetetlené lett; akkor is nyilatkozik egyénisége: épen az ítéletnek e hiányában. Másutt is így van: mindenki a maga szemével nézi a világot, azaz a maga módja szerint ítéli meg a dolgok értékét, a szerint, hogy milyen ő maga. Azért, ha ily ítéletet vizsgálók, ismernem kell az ítélőt is, hogy teljesen méltányolhassam az ítéletet. Ha valaki valamit vörösnek mond, tudnom kell, hogy nem szenved-e színvakságban. Igaz ugyan, hogy arról, ki a zöld és vörös színt föleseréli egymással, azonnal tudom, hogy szemem nem rendes, de csak azért, mert az ily szemeket már tudományosan megvizsgálták. Ha a dolgok értéke s az ítélő erő abnormitásai is pontosan meg volnának állapítva, akkor ítéletéből megismerném az ítélőt, a mint némely esetben meg is ismerem. De legtöbbször a dolgok értéke nagyon vitás, az ítélő erő pszichológiája pedig jóformán egészen ismeretlen. E bajon legalább némileg segítünk, ha minden rendelkezésünkre álló módon az egyén belsejét vizsgáljuk, hiszen így is elég ritkán érünk célra: embert megismerni, eszmény, melyet legfőlebb csak megközelíthetünk. De midőn SCHOPENHAUER filozófiájáról van szó, mely velejében nem egyéb, mint ítélet az emberi élet értékéről, tehát a legvitásabb dologról a világon, legalább törekednünk kell, hogy annak az egyéniségét is ismerjük, ki e főben járó dologban az ítélő bíró szerepére vállalkozott.

Nem csatlakozunk azonban azokhoz, kik az egyéniséget csak korából, környezetéből, a körülményekből magyarázzák, mintha az ember lelke olyan volna, mint egyenlet ismeretlenje, melyet amaz ismert mennyiségekből egyszerűen ki lehetne számítani. A körülmények ismerete fontos, de nem arra a célra való; inkább arra, hogy általok meg'ássuk, a mi nem belőlök folyik, azokat az eredeti vonásokat, melyek a körülmények alkalmával csak nyilatkoztak, tovább fejlődtek, de már megvoltak. Az emberi lélek kezdettől

fogva nem tabula rasa; megvan neki a maga eredeti formája melylyel születik, s a mely a fejlődés folyamában a körülmények szerint erősbödik vagy gyöngül, vagy legfőlebb alakot vált. Minél erősebb az individualitás, annál korábban s határozottabban nyilatkozik eredeti mivolta. Ez igazság megvilágítására ritkán akad jobb példa, mint SCHOPENHAUER élete. Az ő fejlődése egyszerű; kezdettől fogva nem egyéb, mint jelleme erős és eredeti vonásainak kidomborodása és megmerevedése.

## I. SCHOPENHAUER IFJUSÁGA.

Született 1788-ban, február 22-dikén Danzigban, az akkor még szabad alkotmányú «Hansa» városban, a hol SCHOPENHAUER családja, mely a hagyomány szerint Hollandiából származik, már több nemzedéken át előkelő helyet foglalt el. Kívínta magának e helyet munkával, az akarat energiájával, mely a családban, úgy látszik, hagyományos, de egyes tagjaiban túlságos hevességgé is fajul s a lelki élet egyéb anomaliáival szövetkezik. SCHOPENHAUER nagyanyját, midőn özvegy lett, örülnök kellett nyilvánítani s gyám-ság alá helyezni. Ennek három fia közül az egyik fiatal korától fogva hülye, a másik kicsapongásai következtében félig örült. A harmadik is, Henrik Flóris, Arthur apja, excentrikus ember, de tiszteletre méltó alak, erős, hajthatatlan jellem. Nagy kereskedő, mintaképe a régi német patricziusnak, ki a szabadságot, a függetlenséget mindenek fölött becsüli. Midőn nagy Frigyes egy izben személyesen fölszólítja, hogy telepedjék le Poroszországban, s tetemes kiváltságokat biztosít neki e czélra: a jellemes férfiú nem fogadja el az ajánlatot attól a fejedelemtől, ki szülővárosa szabadságát el akarja nyomni. 1793-ban a poroszok valóban hatalmukba kerítik a várost; de még mielőtt bevonulnak, a büszke patriczius fölосzlatja üzletét s vagyona tetemes részének fölládozásával Hamburgba költözik. Művelt ember is volt a nagy kereskedő széles körű világfölfogásával, a sokat utazott ember érett tapasztalatával. Szerette a francia irodalmat, főleg Voltairt s még inkább szerette az angol életmódot; rendes napi olvasmánya egy francia újság mellett a *Times* volt; egy ideig a később bekövetkezett politikai eshetőségektől tartva, Angliában akart letelepedni; sőt terhes



feleségét is Angliába vitte, hogy gyermeke angol polgárnak születessen; jóformán csak az utolsó pillanatban állott el e tervétől.

Már 38 éves volt, midőn Trosiener, városi tanácsos, Johanna nevű, 18 éves leányát vette nőül. Ennek apja is tekintélyes, művelt, sokat utazott férfiú, derült kedvű, ámbar ez is néha a dühösségig indulatos. Leánya kedves, szeretetre méltó, apja derült lelkének örököse, fogékony társadalmi és szellemi élvezetek iránt s férje oldalán művelődve, később Weimarban annak fénykorában, az ottani fenkölt életnek egyik társadalmi középpontja, a 20-as meg 30-as években pedig regényeivel nagy hírnévre tesz szert. Akkor SCHOPENHAUER Arthur «a híres regényírónőnek» fia volt; ma SCHOPENHAUER Johanna «a híres filozófusnak» anyja.

Házasságuk első ideje boldogságban telik el. A férjnek Danzig mellett Ohrában jószága van gyönyörű angol parkkal, a hol a fiatal nő az év legnagyobb részét tölti, majd az erdei magány csendjét élvezve, majd, ha, szombat és vasárnap, a hétköznap üzletéhez kötött férj is kijöhet s a kastély nagy étterme vendégekkel telik meg, a társaság örömeibe merülve. A kastély taván Archan-gelből hozott gondola ringatózik, mely oly könnyű, hogy hat éves gyermek kormányozhatja; a tóban nagy pontyokat tenyésztenek, melyek az úrnő szavának hallatára feléje úsznak s a kezéből hulló falatokat lesik; nyolcz gondosan ápolt fehér báránya oly angol esengetyűt hord nyakán, hogy a esengetyűk szép oktavában esen-genek össze; kirándulásokra kocsí, lovak állnak rendelkezésére; szeme előtt elterül a Keleti tenger pompás tükre nagyszerű fény-tüneményeivel, hol a nap az évnek egy részében csak éjfélkor áldozik le s a hajnal már két órakor festi bíborával a tenger színét... Itt tölti a pesszimizmus hirdetője első gyermekéveinek nagy részét, néha meg az anyai nagyszülők jószágára rándul, hol más nemű élet, a mezei gazdaság eleven sürgése-forgása, tárul föl szeméi előtt.

Már előbb is, de főkép miután Hamburgba költöztek, nagy utazásokat is tesznek. Az éltesebb férj tán szórakoztatni akarja fiatal feleségét, de nevelni is fiát, ki, apja mondása szerint, a világ könyvében tanuljon olvasni. Midőn a fiú kilencz éves és kis húga születik, ki megkönnyíti anyjának a fiától való válást, az apa elviszi fiát Havreba egy kereskedő barátjához, s ott hagyja két évig, hogy francziául tanuljon. Mire a fiú visszatér, egészen elfelejtette

a németet s a későbbi első rangú német prózairónak újra meg kell tanulnia anyanyelvét.

A fiú további neveltetéséről kevés adatunk van. Hazatértekor magánintézetbe kerül, hol az előkelő családok gyermekeivel együtt nevelkedik s tanul — az ily helyeken szokásos fölszines módon. Apja kereskedőnek szánta, a világ emberének, kinek ismerni kell az életet, az embereket s bánni kell tudni velök. Az utóbbihoz kevés hajlam mutatkozik benne; a fiú, úgy látszik, már korán nemcsak gyermek módjára idegenkedik az emberektől; minduntalan inteni kell, hogy nyájasabb, megnyerőbb magaviseletű legyen. Egyébként sem felel meg apja kívánságának. Eleven szellemét nem fegyelmezik tudományos oktatással, de megengedik neki, hogy kénye- kedve szerint kóboroljon a költői irodalom széles országában. Egy ízben anyja szemére hányja, hogy most tizenöt éves, elolvasta a legjobb német, francia s részben angol költőket, de az iskolai órákon kívül egyetlen egy prózai művet sem, kivéve néhány regényt; egy történeti művet sem, semmit, mint tán azt, a mit olvasnia kellett, hogy az iskolában helyt állhasson. Ő, az anya, szereti a szépet s örül is neki, hogy fia a szépnek érzékét tán ő tőle örökölte; de a világ olyan, hogy ez az érzék nem szolgálhat nekünk vezérül benne s sehogy sem akarná, hogy fiából úgynevezett belesprit legyen. — Ez aggodalomnak nem volt alapja; az anya tudhatta volna, hogy amaz olvasmányoknak mily hatásuk volt fiára. Nemesebb ösztönöket keltettek benne, hatalmas kívánságot, hogy tanitassák. E kívánság annyira erőt vett a fiú lelkén, hogy az apa már-már beleegyezik abba, hogy fia tudós pályára lépjen, de előbb egy utolsó kísérletet tesz; tudván, hogy fia nagyon szeret utazni is, főleg pedig meg szeretné látogatni havrei ifjúkori barátját, kivel együtt nevelkedett, oly alternatíva elé állítja a tizenöt éves fiút, hogy vagy lemond a tanulásról s európai körútra indul szüleivel, mely alkalommal meglátogatná barátját is, vagy pedig azonnal a gimnáziumba lép. Az ifjú nem bír ellentállani a csábításnak s lemond a gimnáziumról. Szüleivel a nagy útra kél, mely majdnem két évig tart.

Bejárják Németalföldet, Angliát, hol a fiú az angol nyelv alapos megtanulása végett három hónapot tölt egy London mellett lakó papnál; Franciaországot, Svájcot, Ausztriát — Pozsonyba is lerándulnak, — Németország különböző részeit. Az előkelő családnak

vagyonánál s összeköttetéseinél fogva módjában áll, az útát oly élvezetessé és tanulságossá tenni, a milyen akkoriban út csak lehetett. A legnagyobb kényelemmel utazik s majd a nagy városokban tartózkodik, a melyekben az eleven eszű fiú kiváló emberek vezetése mellett megismerkedhetik kulturánk nagy műveivel, majd a legszebb vidékeket keresi föl, hol a természet nagy jelenségei hatnak a fiú lelkére. Mire visszatér Hamburgba s apja kívánságához képest üzletbe lép, majdnem tizenhetedik évét töltötte be.

Szellemi tehetségeinek út közben nem egyszer bámulatos jelét adá. A tizenöt éves ifju a Westminster apátság meglátogatása után azon elmélkedik naplójában, vajon a költők, hősök s királyok, kiknek emlékeit a híres templomban látta, együtt vannak-e ott, hol sem századok, sem rang, sem tér, sem idő nem választják el egymástól s mit vihetett mindegyik magával abból a fényből s nagyságból, mely itt a földön környezte? S a fiú azt feleli magának, hogy a királyok itt hagyták koronájukat s jogarukat, a költők dicsőségeket; «de a nagy szellemek közülök, kiknek fénye saját magokból eredt, nem kívülről származott hozzájuk: azok mindent, a mijők itt volt, magokkal vihettek». A ki e sorokat írja, annak lelke korán megismerhette a lélek legmagasabb szárnyalását. De az emberi természetbe is mély pillantást vethetett az ifju, a ki a süketnémák párizsi intézetében azon esodálkozik, mily feltűnő nyugodt, derült és szelíd e szerencsétlenek arczkifejezése, a mit abból magyaráz, hogy ezeknek akaratját csak egy érzék ingerli: a szem; míg nálunk, a kik hallunk s beszélünk, külső és belső hangok ösztönzik az akaratot, hogy magából kikeljen. — Sajnálunk kell, hogy SCHOPENHAUER biográfusa, GWINNER, csak töredékeket közölt az ifjú úti naplójából. Talál az ifjúnak az a megjegyzése, hogy a francia kis vigjáték s víg opera megfelel a francia nyelv természetének s a színészek hajlamainak, míg a tragédiák természetellenes szavallásához nem tud szokni. Angliában sehogy sem tud megbarátkozni az angol élet merev czeremoniás formáival, a buzgó egyházi étellel, mely merő tettetésnek látszik előtte, s anyjának intése, hogy valamivel előzékenyebb legyen az emberek iránt, «mint különben szokása», hogy ő, anyja, az etikettet nem szereti, de még kevésbbé fiának zord, magának tetszelgő magaviseletét, aligha nagy hatással volt lelkére. Magaviselete szoros kapcsolatban volt egész mivoltával; gyors eszével, melyet a költők olvasása a

dolgok velejére irányzott, a világ látása pedig kicsapongásoktól megőrzött, de egyszersmind öntudatossá tett; egész temperamentumával, melynek örökölt melankholiáját az ifjúság napfénye is alig tudja enyhíteni.

Megdöbrentő, minő gondolatokra ébred a gazdagság s kényelem ölen élő fiatal utazó. Szeret az emberek nyomorán töpremleni. Midőn egy nap gyönyörű vidéken utaznak keresztül, kényelmes hintóban, az útszéli nyomorult viskók s ezeknek elcsenevészedett lakói egészen megrontják jó kedvét. — A touloni bagnóban beleképzei magát ama szerencsétlenek állapotába, kik egész életükre ide vannak lánczolva padjukhoz, talán oly szomszéd mellé, ki szenvedésüket még türhetlenebbé teszi. A kik pedig 10—20 év múlva kiszabadulnak, mihez fogjanak? A világ számára meghaltak, senki sem akarja őket magához fogadni; nem marad nekik más hátra, mint hogy újra bűnbe essenek s végre a bitóra kerülnek. — A gyönyörű Lyonban eszébe jut, mennyit kellett a városnak a forradalomban szenvednie; mégis az emberek egészen nyugodtan sétálnak most azon a téren, melyen tíz év előtt rokonaikat meg barátjaikat csoportosan lötték agyon ágyúkkal. «Megfoghatatlan, hogy az idő hatalma mennyire eltörüli a legelevenebb s legszörnyűbb benyomásokat!»

Csakhamar neki magának is szolgál az élet az első lesújtó érzésekkel. Alig, hogy üzletbe lépett, atyja lezuhan a magtár nyílásából az alatta folyó csatornába és szörnyet hal. A szerencsétlen valószínűleg maga vetett véget életének; az utolsó években sokszor igen izgatott volt, süketsége növekedtével egyre ingerlékenyebb lett s valódi vagy csak képzelt anyagi veszteségek halálba üzték.

Ez döntő fordulatot készít elő SCHOPENHAUER sorsában. Az üzletnek megfontolatlanul végrehajtott föloszlatása után is maradt annyi, hogy a család igen tisztességesen megélhet belőle. Az özvegy nyolcz éves leányával, hajlamait követve Weimarba költözik, a német irodalomnak akkori fővárosába, hol társadalmi virtuozitása Weimar legkitünőbb férfiai gyűjti körébe, kikkel érintkezvén, gazdagírói tehetség ébred benne. GOETHE, WIELAND, FERNOW, WERNER, GRIMM, a SCHLEGEL testvérek, PÜCKLER s mások kétszer hetenkint gyűlnek össze vendégszerető házában, az udvar is kitünteti a szellemes nőt, de főleg FERNOW lesz benső barátja, kinek közbelépése filozofusunk sorsában is forduló pontot képez.

Mert az ifjú lelkében ezalatt teljes erővel kitört a válság, melynek majdnem áldozatul esett. Az üzletet gyűlöli, de apja emléke iránti kegyeletből megmarad benne, rosszul teljesítvén kötelességeit s belső meghasonlásban fölemészttvén minden erejét. A nagyra törő lelkek életében nem ritka az ily válság, mely a test férfiasá serdülésének idejébe esik, midőn a lélek magába vonúl, hajlandóvá lesz feszült önszemléléshez s nem ritkán, a vérmérsék-lethez képest, fájós önkínzáshoz is. SCHOPENHAUER válságát örökölt temperamentuma s életének eddigi körülményei veszélyessé fokozták. Szülei oldalán az elkényeztetett ifjú voltaképp mégis magányos életet élt; ifjúkori barátja, úgy látszik, alig van; hol is szerezte volna, midőn iskolába, melyben sok mulékony, de a legtartósabb barátságokat is kötjük, alig járt? Pedig e korban semmi sem pótolhatja a barátokat, kik legerősebb hatással vannak reánk, kiket jobban értünk, mint a magasan fölöttünk állókat, mert megmérésükre saját magunkban találjuk a mértéket. Küzdenünk kell, ha e körben elsőseget akarunk szerezni, meghajolnunk, ha elvitázhatatlan felsőséggel állunk szembe. Egymáshoz simulunk akaratlanul is, hajlamainkat gyakran féken kell tartanunk, mert itt érezzük először, a mi erősebb minden egyéni erőnél: a közvélemény hatalmát, mely az egyenlő kortársak körében elementáris erővel hat reánk. Az iskola játékszerű jelenetei nagyon jelentősek; sokszor karrikaturái ugyan a való életnek, de a karrikatura sem egyéb, mint bélyegző vonások túlajtása. Mindebből SCHOPENHAUER alig tapasztalt valamit: fejlődésének legfontosabb időszakában fölnöttek oldalán nőtt föl. Pusztá véletlen-e, ha élte végéig magányos ember maradt, nem csatolván magához senkit, kihez szerető érzés vonzotta volna? Kárpótlásul elmélyedt a költők világába s korán összehasonlithatta ezt a való világgal. Az összehasonlítás nem tette érzelgőssé, sem fantasztikussá; amattól megóvta energikus egyénisége, emettől korán fejlesztett józan esze; melankholikus hajlamai vannak, de a világ bajait inkább eszével érti, mintsem szívével érezni; a visszahatás pedig, mely ellenök szívében kél, erőszakos természetéhez képest, inkább keserűség, gúny meg harag, mint önmarczangoló világfájdalom vagy bánatos részvét. Mindehhez járult az a meghasonlás, melybe apja akarata sodorta lelkét. A tanulásról való lemondást küzdelem előzte meg s lelki furdalás kelt nyomába. Az utazás első mámorának elmúltával bizonyára

föl-fölmerült lelkében az a kínos érzés, mely a maga magával való elégedetlenségből származik s annál kínzóbb, minél nagyobbra törő a lélek, főleg ha heves, kielégítést nem találó akarattal szövetkezik s elszigetelten csak magára van utalva. SCHOPENHAUER sohasem heverte ki egészen ezt az állapotot. Az ifjúban voltaképp már előttünk áll a férfiú, csak más színezésben, mint külsőleg is némely gyermek arczvonásaiban bámulatos módon készen találjuk a férfiúit.

Ez időben kelt anyjához intézett leveleiben ilyeneket találunk: «Semmi sem állandó a mi múltékony életünkben: nincs végtelen fájdalom, örök boldogság, maradó benyomás, tartós lelkesedés, fenkölt elhatározás, mely az egész életre érvényes. Minden föloszlik az idő folyamában. A perczek, az apróságok számtalan atomjai, melyekre minden cselekedet szétbomlik, ezek azok a férgek, melyek mindenben a mi nagy s merész, rágódnak s megsemmisítik. A mindennapiság szörnyetege lenyom mindent, mi fölfelé törekszik. Semmi sem komoly az emberi életben, mert a por meg nem érdemli. Minek is örök szenvedélyek e semmiségek miatt? Life is a jest and all things show it: I thought it once and now I know it.» (Az élet tréfa, minden mutatja; ezt azelőtt hittem, s most — tudom. GAY versei, melyek Westminsterben levő mellszobra alatt olvashatók.) Máskor meg: «A szükség kérelhetlen ítélete ki van mondva a szegény emberiség fölött; le nem rázhatja magáról; minden erejével a szükség ellen kell küzdenie, ez bénítja meg minden törekvését. Csak ha a szükségletek teljesen ki vannak elégítve, pillanthat föl a fáradt s eltompult szellem a föld köde által megvakítva». «Megfoghatatlan, hogy midőn az örökké való lélek a testbe lett száműzve, miképen ragadhatta ez ki a lelket előbbi fönséges apathiájából s húzhatta le a földi állapot kicsinyiségébe . . . elannyira, hogy a lélek egészen megfeledezhetett e földi világ csodálatos és idegen voltáról s ezren távoznak az életből a nélkül, hogy ezt csak észre is vették vagy erről elmélkedtek volna, holott a legegyszerűbb, az emberi elme számára megfoghatatlan természeti tünemény elég lett volna, hogy folyton foglal kozzék vele . . . Versekben is, melyek nem épen költői tehetségre vallanak, kifejezi töprenkedő sötét hangulatát.

Az anyát aggasztja fiának ez az állapota; FERNOWTÓL kér tanácsot, ki gyönyörű levélben az ifjút arra buzdítja, hogy ha tehetsé-

get s erős akaratot érez magában, hagyja ott az üzletet s lépjen tudományos pályára, eddigi mulasztását könnyen pótolhatja. Az ifjú a levél olvasására heves zokogásba tör ki, egész valója megrendül, mint soha többé életében s ő, ki különben igen habozó természetű, rögtön elhatározza magát, hogy FERNOW tanácsát követi. Néhány héttel később már Gothában találjuk, hol kitűnő filologusok vezetése mellett bámulatos gyorsasággal halad s mindenki fényes jövőt jósol neki. Sikerei visszaadják lelkének rugalmasságát, a komoly tanulmányok szilárd talaján majdnem vidám ember lesz belőle, ki csak úgy szórja a — gúnyverseket a gothai filiszteusokra, s egy alkalommal az egyik oda való tanárra is. Ez újra kis katasztrófát idéz elő életében; a tanár, kinél lakik, kollegiálitásból nem akarja tovább magánál tartani és SCHOPENHAUER kénytelen Weimarba menni. Előbb anyja jól megleckézi s e levelek nagyon jellemzik a fiút s az anyát is. Azt írja neki a többek között: Nem vagy rossz ember, nem vagy szellem és műveltség nélkül való, mindened van, a mi a társaság díszévé tehetne, ismerem lelkedet s tudom, hogy kevés ember jobb náladnál: mégis kiállhatatlan vagy s nagyon terhesnek találom a veled való életet; minden jó tulajdonságodat elhomályosítja s a világ számára hasznavehetetlenné teszi okosdiságod; mindent jobban akarsz tudni másoknál, mindenütt hibákat találsz, csak magadban nem . . . Ezzel elkeserítéd az embereket . . . senki sem tűri, hogy te, kinek ugyancsak vannak hibái, gáncsoljad, főleg a hogy te szoktad, orakulumszerűen: így meg úgy áll a dolog, mintha ellenvetés lehetetlen volna . . . Választást enged neki, Altenburgba akar-e menni, vagy Weimarba. De Weimarban sem fog ő nála lakni, Nem akarja szabadságát, melyben oly nyugodtan él, veszélyeztetni. Ebédre anyjához fog menni, este meg kétszer hetenkint, mikor társaság van nála. — Midőn az ifjú Weimart választja tartózkodása helyéül, anyjának nem nagy öröme, ez újra óvatosan meghatározza a köztük leendő viszonyt. «Tudod, írja neki, hogy szeretlek, elégszer bizonyosságát adtam. Boldogságomhoz szükséges, hogy boldognak tudjalak, de nem szükséges, hogy ennek tanúja legyek. Mindig megmondtam neked, hogy nehéz veled megférni s most sem titkolom, hogy a míg olyan vagy, a milyen vagy, minden áldozatot meghozok inkább, mintsem hogy erre határozzam magamat . . . Rossz kedved engem nyom, elűzi derült humoromat, a nélkül hogy

ez neked használna. A minap csak látogatóban voltál nálam s mindig heves jeleneteink voltak semmiért s csak ha távoztál, vettem szabad lélekzetet, mert jelenléted, panaszaid elkerülhetetlen dolgokról, sötét arcod, bizarr ítéleteid, a miket ellenvetést nem törő orakulumokként hangoztatsz, engem nyomtak . . . Most oly nyugodtan élek, évek óta nem volt kellemetlen pillanatom, ha csak neked nem köszöntem. Csöndesen megvagyok, senki sem mond ellen nekem, én nem mondok ellen senkinek, hangos szó nem hallik háztartásomban . . . ez az én életem s ilyenek kell maradnia, ha hátralevő éveim nyugalma és boldogsága drága előtted . . . Azért a következő módon akarok veled élni. Lakásodon otthon vagy, nálam meg vendég, szívesen látott kedves vendég, kit mindig nyájasan fogadnak, de a ki házi dolgokba nem avatkozik. Ezekkel semmit sem törődöl, nem török beleszólást, mert ez kedvetlenné tesz s nem használ semmit; vendégfogadó napjaimon nálam vacsorálhatsz, ha tartózkodol a folytonos disputálástól, mely szintén kedvetlenné tesz, úgyszintén az örökös panaszoktól az ostoba világról s az emberi nyomorúságról, mert ez mindig rossz éjszakát s kellemetlen álmokat hoz rám, én meg szeretek jól aludni.»

Nem kell képzelnünk, hogy anyja egoizmusának e naív nyilatkozata mélyen bántotta vagy kétségbe ejtette a fiatal pesszimistát. Egész életében alig találunk pillanatot, melyben átengedte magát a puszta érzelemnek. Fiatalkori följegyzései mutatják, hogy korán haragszik, boszankodik a világra, leginkább pedig elmélkedik rajta. Egész valójában van valami objektivitás, mely érzelmeit is áthatja; művészi temperamentum, mely előbb szemlél, azután érez; melyet az érzelem ereje nem foszt meg az éles látástól; esak-hogy míg a művész szemléletes alkotásokká alakítja szemléleteit, filozófusunk mély elmélődő tehetséggel belőlük s általok a dolgok valóját akarja megismerni. Mindenek fölött pedig nem pusztán elméleti filozófus. Erős egyénisége nem éri be a dolgok megismerésével; ítéletre is készíti, hogy mit ér ez a világ. Filozófiájának azért van oly erős hatása; egészen individualis, egyéniségének hű kinyomata; nem csinált rendszer, összekombinálva mások gondolataiból vagy bölcs szimmetriával fölépítve, hanem valóban átélt valami, a mi szerzőjének fejében élt s ott éltető erőt szerzett. Az anya nem értette fiát, csak a külsőt látta s külsőnek tartott mindent, a mit látott. Neki ismeretek diszítésnek tetszettek, érzelmek



meg élvezetnek. Fia szenvedélylyel keresi a világ rejtélyének értelmét, s sötét hangulatának legmélyebb forrása, hogy a rejtélynek az az értelme, melyet egyéniségénél fogva eleinte sejt, később világosan lát, nem elégítheti ki.

Most vasszorgalommal folytatja tanulmányait Weimarban, oly rendkívüli sikerrel, hogy két év alatt teljesen pótolja mulasztásait, megszerzi az egyetemi tanulmányokra szükséges előkészültséget, a többi között oly jártasságot a régi remekírókban, hogy élte végéig hű barátokra talált bennök. Mindez fokozza önérzetét, egyszersmind biztos alapot ad neki. Az autodidaktákban gyakori a fokozott önérzet; sokat, a mit mások másoktól tanulnak, fáradság nélkül, alig ügyelve rá, ők magoktól kénytelenek kitalálni, s a fölfedezők büszke örömét érzik. SCHOPENHAUER már Gothában írja, hogy a lángelmék nem találkozhatnak, hogy az ilyen csak meghaltak vagy távollevők műveiben érzi a rokon lelket, mely után vágyódva csak növekedik kinja, mialatt a pusztában szomjúzik, s mint a homok a Saharában csak a félállatok serege éri szemét... Kétséget nem szenved, hogy már ekkor lángelmének tudja magát, ki messze kimagaslik az emberek közül, de nem nyájas szemmel néz le rájuk, a mi különben házi körének, de korának is hangulata volt. A képből nem hiányzik semmi, ha megemlítjük, hogy SCHOPENHAUER már ekkor szenvedett valószínűleg apjától örökölt bajokban: kezdett nagyot hallani s főkép éjjel sajátságos félelem szállja meg, az az érzet, mely az elmekörtanban a szorongás (Angstgefühl) néven ismeretes. Már ez időben töltött pisztolyok vannak mindig ágya mellett.

1809-ben, mielőtt egyetemre megy, mint 21 éves nagykorúnak nyilvánítottatott s kikapja atyai örökségét. A nagy veszteségeknek s az özvegy költséges életének daczára a fiúra annyi jut, hogy a kamatokból gond nélkül megélhet. Már mint egyetemi tanuló több mint ezer tallérnyi évi jövedelemmel rendelkezik.

Egyébként is mint kész ember keresi föl a göttingai egyetemet. Élete czélját még nem állapította meg, de szellemének iránya már meghatározott. A szellemi erő büszke érzete vezeti a tudományos pályára, melyen nem fogja beérni a dolgok felszínének megismerésével; erős szemlélet párosul benne mély gondolkodással. Egyszersmind a gondolkodás neki nem játék, nem mellékes dolog; a világ kevés jelentőségűnek tetszik előtte, de a rajta való gondol-

ködés komoly munkának. E munkában érez megnyugvást heves akarata, borús lelke, túlságos önérzete, melyek viszont megannyi forrásai annak, hogy a gondolkodáson kívül nem talál boldogságot, de meg nyugtot sem a világban.

## II. A NÉMET ROMANTICIZMUS.

A német szellemi élet hasonlít ez időben a síkságba ért hegyi patakhhoz, mely új széles medrében is magán viseli szegényes múltjának nyomait s még jó messzire zavarosan folyik. Az állami s nemzeti élet viszontagságai megakasztották fejlődését s elnyomták a nemzeti közérzést is, mely minden egészséges irodalmi életnek szükséges és természetes talaja. Midőn azután a XVIII. század második felében a teremtő erők egész raja támad, mely új irodalmat teremt: ez az irodalom nem támaszkodhatik erős közszellemre, mely biztos irányt szabna neki, hanem megfordítva, neki a vezértelennek válik föladatává közszellemet is teremteni és vezetni. E föladatnak csak hosszú viszontagságok után tehet eleget, melyek alatt sok eltévelyedésen kell keresztül mennie. Nálunk is volt idő, midőn íróink alig voltak s a kik támadtak, idegen minták után indultak s idegen eszmékből táplálkoztak. De a mi irodalmunknak egyik erőssége, hogy elejétől fogva nemzeti érzés nyilatkozik benne, mely hova tovább erősödve, idegen formákat és eszméket a nemzetiség eszméjének rendelt alá. Ez óvta meg irodalmunkat üres ábrándozástól, ez szabta meg fejlődése egyenes útját, mely végre a nemzeti érzést eszmékben s formákban is diadalra juttatta. Németországban soká nem tudott ez az érzés érvényesülni; legfőlebb szórványosan nyilatkozott, visszhang és azért erő nélkül. Nem jellemző-e, hogy SCHOPENHAUER atyja inkább angol polgár akar lenni, mint porosz alattvaló? Akkor, de még később is, a németek minden más eszméért jobban tudtak lelkesedni, mint nemzetiségökért. Nincs egységes nemzeti életök, mely tekinteteket az egészre fordítaná; kis államokban, szűk körben élnek, melynek sajátosságaihoz, de előítéleteihez is szívesen ragaszkodnak. Amúgy is erős individualizmusuk, mely úgy látszik a faj sajátossága s hozzájárult az állami szakadozottság előidézéséhez, mind erősebbé válik s könnyen túlságokba csap. S ha ez individualizmus csodálatos magába mélyedésének köszönjük is a refor-

márcziót s a kritikai filozófiát: viszont ugyancsak ennek róhatjuk föl a közízlés és közszellem hiányát, mely az újabb német irodalom fejlődését oly kalandossá teszi. Minden erővel vele jár a maga fogyatkozása, habár igaz, hogy a fogyatkozásoknak is megvan a nekik sajátos erejük.

SCHOPENHAUER ARTHUR-ral majdnem egyidejűleg születik az új német költészet s filozófia és mindegyiknek gyors lezajlása e mesterkelt fejlődés jellegét hordja magán. Jellemző, mily óriási a különbség a fejlődés eredete és végpontja között. Az újabb német irodalom legfőbb forrásai egyrészt az angol filozófia, másrészt a görög művészet; mindkettő hosszú, természetes fejlődés gyümölcse, azért mindkettő igaz, objektív, a maga nemében realiztikus; a tények gondos gyűjtésében és kapcsolásában keresi az angol gondolkodás az objektív igazságot, az eszmék harmonikus érzéki kifejezésében találja a görög szellem a művészeti szépséget. Az új német irodalmon eleinte még megérzik ez az eredete; mégis elejétől fogva idealisztikus s később közízlés és közszellem által nem tartóztatva, idealizmusa mind fantasztikusabbá válik s a valóságtól mind inkább eltávozva, ködbe vész. KANT filozófiáját minden idealizmusa mellett bizonyos szolid józanság hatja át; erősen ellentáll a spekuláció csalogatásainak s az emberi elmét a tapasztalati világ vizsgálatára utalja. GOETHE-t meg SCHILLER-t művészi érzékek óvja meg kicsapongásoktól; GOETHE lángelméje fölül áll a korokon s azért java része nem is tévedhetett a kor szélsőségeibe. De a kike nagy férfiak példáján buzdúlnak, körülöttök csoportosúlnak, utánok következnek: a megkezdett útnak félrevezető kiágazásait járják, míg végre a féke vesztett idealizmus mocsaraiba jutnak.

A mozgalom legerősebb impulzusai a filozófiából származnak. Ez időben az új rendszerek csak úgy érik egymást, a nagy kijelentések szédítő gyorsasággal következnek egymásra. Majdnem valamennyi rendszer, mely jelentőségre tett szert, a század két első tizedében keletkezett. Igen természetes, hogy nem mindegyik tudott azonnal előtérbe jutni; azok terjedtek legelőször s leggyorsabban, melyek az uralkodó hangulatot szolgálták. Később, midőn a büszke alkotások romba dőltek s a romok egyidőre eltemették magát a filozófiát is: találtak a romok közt elfeledt rendszereket, melyek életrevalóknak bizonyultak s késő elismerésre jutottak.

Ezek közt volt SCHOPENHAUER filozófiája is. De odáig viszontagságos történetet élt át a német szellem.

Az újabbkori gondolkodásban elejétől fogva vannak idealisztikus hajlamok, a minék nyoma még az angol filozófiában is megtalálható, nemcsak BERKELEY, de még HUME filozófiájában is. Erős rendszerré azonban csak KANT alakítja ezt az irányt. A régi küzdelmet, vajon a külvilág szab-e törvényeket az elmének, a mi minden realizmusnak sarkállítása, vagy megfordítva, az elmét illeti-e a törvényhozás joga, nemcsak az erkölcs terén, hanem minden téren: KANT az idealizmus javára dönti el. KANT szerint az emberi elme minden nyilvánulásában autonom; az erkölcs törvénye saját belsők szabadságából fakad; de a világ megismerésében is nem elménk alkalmazkodik a világhoz, hanem a világ elménkhez; elménk nem teremti ugyan a világot, a mint teremti az erkölcs törvényét, de teremti a világ képét, a mely nem hű mása magának a világnak, hanem hű mása elménk e képalkotó erejének. Nem is ismerjük meg magát a világot a maga valóságában, mert képe, melyet elménk alkot, első sorban elménk e képalkotó erejének bélyegét hordja magán. A mi világunk, az a melyet elménk megismer, nem maga a világ, az csak kép, elménk képe, a valódi világnak csak tüneménye. Az a világ, mely nem tünemény, a mint magában van, számunkra megismerhetetlen.

E filozófiának vannak gyakorlati következményei. Az erkölcs terén a kötelesség föltétlen teljesítésére utal bennünket; a megismerés terén a megismerhető, tapasztalati világ átkutatására. De KANT utódja a filozófia trónján, FICHTE, nem ezeket a következményeket vonja le belőle. FICHTE újra az alapelveket kutatja. Fölvet oly kérdést, melylyel KANT bírálói már régen ostromolják a rendszert, azt a kérdést: Van-e, magának KANT-nak elvei értelmében igazi különbség tüneményes világ s a valódi világ között? Ha a valódi világ teljesen megismerhetetlen, tudhatunk-e róla csak annyit is, hogy van? KANT ellenfelei a realizmus érdekében használják föl ez erősséget: nincs két világ, csak egy; a melyet megismerünk, az a tőlünk független valódi világ. FICHTE ugyanezzel az okoskodással az idealizmust teszi teljessé: nincs két világ, csak egy; de ez az egy nem egy tőlünk független világ, hanem egészen az elméből származik. Igen jellemzően *nem-én*-nek nevezi. Most teljesen autonom az elme minden tekintetben: a világ is egészen

az ő alkotása. Igaz, hogy ezzel álomszerű valamivé válik, a minek csekély a jelentősége; de annál jelentősebbé lett az elme, az *én*, melynek hatalmát semmi sem korlátolja, mert jóformán minden ő.

Ez paradox filozófia, melyről senki sem hinné, hogy általánosabb jelentőségre tud szert tenni. De ezek az elvont gondolatok, melyek annyira eltávoznak a tapasztalat biztos talajáról, nagyon hajlékonyak s kevés mesterség segítségével rögtön más alakot öltenek. Magának FICHTE-nek is később második filozófiája volt, mely az elsővel sok pontban ellenkezett. Az irodalom pedig lefordította gondolatait a maga nyelvére. Keveset törődött azzal, hogy a világ csak *nem-én*-e vagy mi; de nagy mértékben érdekelte, hogy az elme autonóm, jóformán mindenható minden téren. Ha akkora a hatalma, akkor annak érvényesülni kell a művészetben is. Félre tehát az erkölcs és művészet hagyományos törvényeivel, melyek az elme alkotó erejét csak korlátozzák: az egyéniség szabad ereje, jobban mondva önkénye, egyedül jogosult törvényhozó a művészetben is. Ez a gondolat volt egyik oszlopa a német romanticizmusnak, mely a filozófiai és eszthetikai gondolkodás természetellenes elegyítéséből származott s legjellemzőbb szülöttje annak a kornak, mely gondolatokban és művészi alkotásokban nagyon termékeny volt, de a melyben sem közizlés, sem közszellem nem fékezte az egyéni önkény kicsapongásait.

Az idealizmusnak ez individualisztikus értelmezésével megváltozik az írók magatartása is. Ha a művész egyénisége oly rendkívüli előjogokkal bír, akkor különbséget kell tennünk a lángész s a közönséges emberek közt. Csak a genialis *én* tarthat számat e jogokra, csak a lángész törvényhozó az ízlés, de az erkölcs országában is. Neki minden szabad, míg az emberek tömege csak sötét háttérül szolgál e fényt árasztó alakoknak. Az áldásból azonban a filozófusokat sem szabad kizárni. A filozófusnak is lángészfélnének kell lennie. A különbség köztök csak az, hogy míg a művészen teremtő eszme nyilatkozik, a filozófus a teremtő eszmét gondolja. A művészen teremtő erő a fantázia, mely közvetlen mint a természet, s teremtő is mint ez; a filozófusnak is szüksége van — nem teremtő, de gondolati fantáziára, oly erőre, mely a teremtő eszméket ép oly közvetlenül szemléli, mint a fantázia a tárgyakat. Így keletkezik az értelmi szemlélet elmélete (KANT egyik hipotetikus fogalmának fölhasználásával), mely a filozófust ép úgy meg-

különbözteti a nem-filozófustól, mint a teremtő fantázia a költőt a nem-költőtől. A lángész kultusza kiegészítő része a romantikus szellemnek; az emberek általában két részre oszlanak: genialis emberekre s filiszteusokra, mely utóbbiak lenézése már a SCHILLER-GOETHE-féle «xeniák» idejében kezdődött. GOETHE hatalmas egyénisége egyáltalán erős impulzust adott e kultusznak, mert GOETHE igazi lángész volt, kire ráillett a theoria, kinek önkényében is az örök törvényesség nyilatkozott, míg a romantikusok törvényeiben egyéb se volt önkényénél.

De nemcsak a művészek és filozófusok magatartása változik: a művészet és filozófia tartalma is átalakul. A költők genialis önkénye csakhamar megújja a görögök harmonikus szépségű világát; jobban szeret az ábrándos és titokzatos holdfény-, mint a prózai, határozott körvonalú napsütötte világban; kedvvel bolyong az alaktalan érzések és homályos sejtelmek határtalan birodalmában: a prózai jelennek elébe teszi a költői középkort, melynek alkonyati fényében minden természetfölötti nagyságban tűnik föl, a csodák egészen természeteseknek látszanak s a lelkek mélyében a legrejtélyesebb oltártűz, a vallási rajongás szent tüze, ég. A genialis íróknak az lesz a szomorú végök, hogy az akkor Európát átjáró politikai reakció szolgálatába szegődnek s a lángész önkényével szépen meg tudják egyeztetni a fejedelmi abszolutizmus önkénye előtti meghódolást.

FICHTE idealizmusából merítette a költői romanticizmus egyik vezérgondolatát, de e romanticizmus következményei vizsgálhatnak a filozófiára s megbuktatják FICHTE idealizmusát. A költői szemlélettől áthatott korszellem elveti FICHTE paradox nézetét a természetjelentéktelen, árnyékszerű voltáról. A természet teremtő erejű, mint a lángész; a filozófia föladata e teremtő eszmék «értelemi szemlélete». Egészen új filozófia kezdődik, mely közeledik PLATON-éhoz és SPINOZA-éhoz s a dialektika áldatlan mesterségében annyira viszi, hogy mindenből mindent tud leszámaztatni. E dialektika segítségével az átmenet FICHTE-től SCHELLING-hez véghetetlen könnyű. FICHTE az *én*-ből származtatta le a világot, SCHELLING az *én* helyébe az abszolút szellemet teszi. Minden ez abszolút szellemből származik, minden szellem, mindenben e szellem nyilatkozik. Az élettelen természetben működik mint vak erő, az organikus testekben mint szervező, éltető lélek, az emberben mint magára

eszmélő ész, mely magát egynek találja az egész mindenséggel. Most tárva nyitva a kapu a költői fantázia előtt. A természet az abszolút szellem egyik nyilatkozása, más szóval: a természet-szimboluma a világléleknek, tehát a filozófiai természettudománynak föladata — nem holmi prózai mérések és számítások — hanem e rejtélyes szimbolumok megértése, a tünemények értelmének kitálálása. Következik a *Naturphilosophie* hírhedt korszaka, a szimbolumok megfejtésén fáradozó fantázia féktelen kicsapongásaival, melyeknek mámorra komoly tudósok fejét is megzavarta. Csakhogy a mámorra következett a keserű kiábrándulás a filozófia hitelének hosszú időre való megrontásával, melynek lefolyásáig a legdurvább materializmust is lelkesedéssel fogadták.

Javában virágzik a romantizmus, midőn SCHOPENHAUER egyetemi tanulmányait kezdi. SCHOPENHAUER-nek akkor még nincsen végleg megállapított célja, de hajlamai a természettudományokhoz vonzzák, a nélkül, hogy a humanisztikus tanulmányoktól elidegenítenék. Korán ébredt mély gondolkodása e filozófiailag annyira izgatott korban bizonyára a filozófiához fogja vezetni s esztetikai nevelése, erős önérzete, költői szemlélő ereje kétségtelenül a «lángeszek» táborába tereli, a filozófiai romantika hősei közé. Mégis, nem fogunk csodálkozni, ha itt is el fog válni a többiektől s a szellemi rokonok közt is magára maradni. Nem úgy nevelkedett, mint többnyire a német filozófusok, szegénységben, leginkább theologiai pályára készülve, hosszú éveken át nevelősködve, a megfeszített magabamélyedésből bámulatos erőt, de csodálatos félszégeket is meritve. Nem tudós pályára készült, a világtól elvonultan; változatos társadalmi életben a világ számára nevelkedett. Nem elvont fogalmakkal táplálkozott, szelleme minden erejét ezek hüvelyezésére fordítva; hanem a tapasztalatok és szemléletek gazdag tárházát szerezte, melyeknek alapján fejlődött gondolkodása. Sokszor dicsekedett vele, hogy előbb ismerkedett meg a világgal, mint a róla alkotott fogalmakkal, melyek az iskolákban a tapasztalatlan elme gondolkodását annyira elferdítik. SCHOPENHAUER LEIBNITZ óta az első német filozófus, ki nem a pedans professzor szemével nézi a világot, ki a világ emberének szabad szellemével, elfogulatlan gondolkodásával fordul a filozófia felé. SCHOPENHAUER nem lehet hű követője az akkor divatos elvont, homályos gondolkodásnak s kedvelője az ennek megfelelő ízetlen zavaros

filozófiai nyelvnek. De nemcsak nevelésében, hanem jellemében is van valami, a mi a többiektől elkülöníti. Neki a filozófia nem lehet az elme pusztja játéka, mely az eleven gondolkodást alkalmas módon foglalkoztatja; lelke nem érheti be a filozófiai romantika gondolkodásával, mely örömet talál a természet szimbolumainak megfejtésében s isteni büszkeséget érez, ha a teremtő eszmék evolúcióit szemmel kísérheti. Egyáltalán nem maradhat pusztá elméleti filozófus, ki csak azt kérdi, milyen a világ s megfelekedzik arról a kínzó kérdésről: mire való.

A kor szellemével rokon és ellenséges erők küzdenek benne. S habár a kor szelleme erősebb mindennél, mégis ama küzdelem adja meg a filozófusnak sajátos helyét a kortársak körében. A küzdelem eredménye pedig azoktól a körülményektől is függ, melyek közt lefolyik. E körülmények SCHOPENHAUER fejlődésére eléggé kedvezőek.

Arra az egyetemre került, mely legtávolabb állott a romantika szellemétől. Az előkelő göttingai egyetem az exakt és államtudományokat mindig elébe tette a filozófiának s 1809-ben, mikor SCHOPENHAUER beiratkozott, egyetlen egy nevesebb filozófus sem volt Göttingában. Csak 1810-ben hívtak meg jelentékenyebb embert a filozófia tanszékére, de nem az új szellem valamely képviselőjét, hanem GOTTLÖB ERNST SCHULZÉ-t, ki egészen távol állott a romantikától s hírnevét *Aenesidemus* című művének köszöni, melyben a skeptikus gondolkodó józan szempontjából bírálja KANT filozófiáját. SCHULZE nem volt alkotó tehetség, de igen élesen gondolkodó fő, kinek neve fönmaradt a filozófia történetében. Említett művében bírálat alá vette KANT rendszerének legsebezhetőbb pontját, a való világ s a tüneményes világ közt levő határfogalmat, melynek megdöntése később FICHTE rendszerének is kiinduló pontja.

E férfiú döntő befolyással volt SCHOPENHAUER fejlődésére. Az ifjú az első két félévben, mint az orvosi kar hallgatója, csak természettudományi és történeti tárgyakat hallgatott. Mihelyt megismerkedett SCHULZE előadásaisával, életpályájának kérdése meg volt oldva. Tudta, hogy ezentúl csak filozófiával foglalkozhatik. Anyja úgy látszik nem helyezte szándékát, s midőn az ifjú a nyáron Weimarba ment anyját meglátogatni, a 78 éves WIELAND magához hívatta s le akarta beszélni szándékáról. A fiatal filozófus ekkor



azt mondta az ősz költőnek: «Az élet igen bajos dolog; én föltettem magamban, hogy azzal töltöm, hogy elmélkedem rajta». Midőn azután elvált WIELAND-tól, ez azt mondá neki: «Most már én is azt hiszem, hogy helyesen választott; értem természetét: maradjon meg a filozófiánál». SCHOPENHAUER anyja előtt pedig úgy nyilatkozott, hogy fiából valamikor még nagy ember lesz. SCHOPENHAUER személyisége mindenkire, ki vele érintkezett, ily hatást tett.

SCHULZE tanulmányainak irányát is meghatározta. Azt a kiűnő tanácsot adta neki, hogy eleinte ne a legújabbakkal, hanem PLATON-nal és KANT-tal foglalkozzék. E kettőből meritettek azok is, kik épen akkor a filozófiai mozgalom vezérei voltak, s SCHOPENHAUER, ki kezdettől fogva önálló szellemmel kutatta a forrásokat, kezdettől fogva elfordult azoktól, kik nézete szerint elferdítették ama nagy emberek gondolatait. Fölötte jellemző azonban s bepillantást enged gondolatainak alakulásába, hogy KANT eleinte ellenszenvvel tölti el, míg a költői PLATON azonnal magával ragadja. Itt a kor szelleme találkozik lelke hajlamaival. PLATON eszmetana az első nagy filozófiai gondolat, mely fejlődő gondolkodásának egyik középpontjául szolgál. Már ekkor írja PLATON-ja egyik lapjának szélére: A testek világa olyan mint egy konkav üveg, mely az «eszmékből» származó sugarakat szétszórja; az emberi elme pedig az a konvex üveg, mely e sugarakat újra gyűjti s így, habár a kerülő út miatt meghomályosítva, az eszmék eredeti képét mutatja ismét. — E fölfogással úgy látszik éles ellentétben áll az a rideg formalizmus, melylyel KANT a való világot megismerhetetlennek mondja, míg a tüneményeket az emberi elme formáitól teszi függőkké. E gondolattal soká vívódhatott SCHOPENHAUER, míg megbarátkozott vele s beleilleszthette gondolatainak rendszerébe. Eleinte erről szó sem lehetett. De KANT rendszerének egy másik része már akkor hódolattal tölti el. KANT etikájának fönséges vonásai vigasztalást adnak nyugtalan lelkének. KANT az ember erkölcsi életét egészen kiemelte a közönséges élet sorából. Az erkölcsi élet fenségét és föltétlenségét, az erkölcsi törvénynek az önérdék által igazgatott közönséges étellel való küzdelmét senki oly megkapó vonásokkal nem rajzolta, mint KANT. Midőn SCHOPENHAUER 1811-ben a Harz-hegységbe rándúl, ezt írja jegyzőkönyvébe: Az ember élete, a legjobb is, ki magával leginkább lehet megelégedve, tehát bol-

dogabb is : folytonos, hosszú szünetlen küzdelem győzelem nélkül. A legtöbb, mit ember elérhet, hogy karja nem lankad, hogy küzd az utolsó lehelletig. A mit fönséges óráinkban megismertünk, azt közönséges, tompa, állati óráinkban végrehajtani : ez az emberi élet munkája. — Íme gondolkodásának második, korán megállapított sarkpontja : A közönséges élet tele van bajjal s kinnal ; földi kívánságok lealjasítanak, ösztönök hajtanak bennünket ; kinnal engedelmeskedünk nekik s megnyugvást még sem érzünk ; ez a közönséges tudat élete ; de van bennünk egy jobb tudat, vannak fenkölt pillanataink, melyekben ihlettől áthatva, mintegy magasan lebegünk a mindennapi élet fölött, melyekben zaklató vágyaktól menten nyugodtak, boldogak vagyunk s az igazságot látjuk. E két gondolat állapodik meg először SCHOPENHAUER gondolkodásában ; e kettőben jutnak első kifejezésre mivoltának alapvonásai : eszthetikai elméleti s pesszimiztikus színű erkölcsi gondolkodása ; e két gondolat körül indul kristályosodásnak egész gondolatvilága. A ki SCHOPENHAUER rendszerét ismeri, e két gondolat magaslatáról belátja a rendszer egész alakulását. A közönséges életnek riktó színekkel való kifestése adja a pesszimizmust ; a «jobb tudat» fölmagasztosítása a művészetet, filozófiát s gyakorlati tetőpontján a szentséget. Ha a platoni eszmék gondolata érintkezni fog benne KANT elméleti filozófiájával ; ha a filozófiai romantika akaratlanul is magával fogja ragadni e rokon lelkű gondolkodót, akkor e különböző irányú erők együtthatásából származik majd filozófiai rendszere, melynek alkotó részei : jellemvonásainak oly gondolatokkal való kifejezése, melyeket a kor szelleme akkor mindenüvé terjesztett.

Miután két évet Göttingában töltött, elmegy a berlini egyetemre, melyen a híre tetőpontján álló FICHTE tanítja a filozófiát. SCHOPENHAUER később, de már tanuló korában is a legnagyobb ellenszenvvel nyilatkozik FICHTE-ről, kinek rendszerét a legkegyetlenebb gúnnyal nevetségessé iparkodik tenni. Mégis az *én* filozófusa igen nagy hatással volt gondolatainak fejlődésére s e furesa ellenmondás könnyű szerrel magyarázható. Mivoltában a két férfiú merőben ellenkezik egymással. FICHTE rhetorikai tehetség, kinek életében s gondolkodásában az erkölcsi pathosz uralkodik ; szereti az elvont gondolkodást s a deklamációt s nem szereti sem a természetet, sem a művészetet. SCHOPENHAUER művészi tempera-

mentum, ellensége a pathosznak, finom megfigyelője az emberi életnek, nagy élvezője a természeti s művészeti szépségnek; s noha a pesszimizmus ethikai vonást ad az ő gondolkodásának is, de pesszimizmusa nem a prédikátoré, inkább az arisztokrata megfigyelőé, ki maga alatt látja az emberek nagy tömegét s megveti őket, kikhez érzés nem csatolja. De elméleti gondolkodásában FICHTE erősebb, mint SCHOPENHAUER s SCHOPENHAUER elég élesen gondolkodik, hogy FICHTE gondolatainak elvont, sokszor nevetséges formáján keresztül meglássa s érezze az okoskodás imponáló erejét. FICHTE hatását SCHOPENHAUER-re tények bizonyítják. Mielőtt SCHOPENHAUER Berlinbe ment, KANT szubjektív idealizmusától erősen idegenkedett; miután Berlinből távozik s megírja doktori disszertációját: e szubjektív idealizmus, melylyel egész mivolta ellenkezik, mely rendszerébe sehogy sem illik be, gondolkodásának kiinduló pontja, melyhez azután a legvilágosabb ellenmondásoknak daczára egész életen át ragaszkodik. Mi idézte elő ezt a változást? Talán csak újra elmerült KANT filozófiájába, hogy gondolatait szilárd alapra rakhassa? De mi vitte őt erre? Első sorban FICHTE, a mit abból következtethetünk, hogy FICHTE szemével nézte KANT rendszerét. Ugyanazokat az ellenmondásokat találja benne, s ugyanazon a módon iparkodik az ellenmondásokat megszüntetni. KANT azt tanította: a tünemények világa elménkből származik; a valódi világ, a világ magában, a *Ding an sich* ránk nézve megismerhetetlen. De láttuk, hogy mindjárt kezdetben a *Ding an sich* fogalma körül nagy harcz keletkezik. Minden oldalról mondják, hogy e fogalom lehetetlen, hogy érthetlenné teszi a rendszert. FICHTE is ezt mondja s e fogalmat egészen kiküszöböli. SCHOPENHAUER is, noha nem akarja, ezen az úton kénytelen járni. «A világ az én képzetem» (*Die Welt ist meine Vorstellung*), ez főművének első mondata. Elméleti gondolkodásában kénytelen annak a nyomdokaiba lépni, kivel egyébként, mindenben, mi embereket egymáshoz fűz, merőben ellenkezik.

Csak egy lépés választ még el bennünket SCHOPENHAUER rendszere végleges megalakulásának megértésétől. De midőn a filozófus fejlődését meglesve, rendszerét alkotó részeire bontjuk, jól tudjuk, hogy nem tényeket állapítunk meg, hanem hipotézist kockáztatunk, melynek próbaköve az, vajon támogatják-e az ismeretes tények, s érthetővé válik-e az egész e részek összetételéből. Azt is

tudjuk, hogy a rendszer egésze nem a részek mechanikus egymás mellé rakásából származik. A gondolatoknak rendszerré összeforrasztása teremtő gondolkodásnak a műve, mely örökké rejtély marad maga a teremtő gondolkodó előtt is. Hiszen éppen SCHOPENHAUER írja műve keletkezésének idejében: «Művem nő s gyarapodik folyton s lassan, mint a gyermek az anya méhében; nem tudom, mi lett előbb, mi később. Egy tagját, egy részét a másik után meglátom, azaz fölirom, nem törődve azzal, hogyan illik majd az egészhez, mert tudom, hogy minden egy talajból fakadt. Így keletkezik organikus egész, s csak az ilyen életre való.» A mi eljárásunk a szokottól csak abban különbözik, hogy ezt a talajt vizsgáljuk, hogy kutatjuk, miből táplálkozott s mily öserő lakott benne, mely mindenre, a mi belőle fakadt, a maga bélyegét nyomta.

Egész személyisége, minden a mit fejlődéséről addig följegyeztünk, nem engedte meg, hogy FICHTE gondolatában végkép megnyugodjék. E gondolatból csak kiindul, útja egészen másfelé viszi. A mit FICHTE tanít, hogy a világ elmében van, igaz; de nem lehet az egész igazság. Hasonlóképp gondolkodott az egész kor is, mely FICHTE-től már-már elfordult s SCHELLING természetfilozófiáját a legnagyobb tetszéssel fogadta. A természet nem álom, nem pusztá kép, a természet jelentős valami: ez a kor jelszava. A KANT-FICHTE-féle fenomenalizmusnak pedig azonfölül is van egy Achilles-sarka, mely előbb utóbb sirba viszi. Ha elismerem is, hogy az egész világ pusztá kép, mely elmében van: de mi vagyok én magam? Én magam csak nem lehetek pusztá kép: kinek a képe volnék; az én személyiségem magva csak nem lehet tünemény: ki számára volna tünemény, kinek tűnnék? A személyiség fogalma szétrobbantja a tüneményesség általános elméletét s már KANT-ból is kiolvashatni, hogy a személyiség fogalmában a való világ mintegy belenyúlik a tünemények világába. De, ha magamat megismerhetem, valóságban, nemcsak tüneményben, nem ismerhetem-e meg magamon át a való világot is? E gondolat mozgatja SCHELLING-et és SCHOPENHAUER-t is. De mily feleletet adhatunk ama kérdésre: mi vagyok én? SCHELLING felelete nem világos, nem egyértelmű. A felelet értelmét megzavarta, hogy nem így tette föl a kérdést. S nem így tette föl, mert FICHTE iskolájába járt s FICHTE rendszerének útvesztőjében eltévedt. Oly fogalmat akart találni, a melyből leszarmasztathatja a személyiséget és a természetet is s

ezt a fogalmat elnevezte: abszolotumnak. Mintha az, hogy valami abszolotum, azaz föltétlen, elég volna ennek e valaminek a jellemzésére! S mintha a személyiséget, a mi ránk nézve az első, másból lehetne leszármaztatni! Voltakép SCHELLING a személyiség magvának az ész, a szellemet tartotta, s észfélének, szellemfélének tartotta a természetet is. Csakhogy, mivel elvont maradt gondolkodásának induló pontja: zavaros, ingadozó volt eredménye is. SCHELLING után a német gondolkodás újra fölelevenedett tendenciája: átszellemiteni, észszerű valaminek gondolni az egész világot, s e tendenzia örök impozans emléke HEGEL rendszere.

SCHOPENHAUER gondolkodása őszinte, átlátszó. Nyíltan veti föl a kérdést: Mi vagyok én magam? S a milyen nyílt a kérdés, oly határozott a felelet. Lényegem nem az ész, hanem az akarat. E felelet illik ahhoz a férfiúhoz, ki a természetet gondosan megfigyelve, benne örökös mozgást, forrongó törekvést lát s a ki a maga belsejébe tekintve, a fékezhetetlen ösztön, a heves akarat hatalmával ismerkedett meg. A ki gondosan átolvassa KANT, FICHTE, SCHELLING, de a korabeli kisebbek műveit is, nem egy helyen talál ehhez hasonló tétéleket. Az «ész» elvének uralkodása a metafizikában nagyon megrendült. Csakhogy egy odavetett, vázolt gondolat elvész s a ki ily gondolatból rendszert alkot, nem mástól vette, hanem magában találta. SCHOPENHAUER lelkében e gondolat túlhatalmassá nő; minden, a mit tanúlt, e gondolat szolgálatába szegődik, mindent megtanúl, a mi e gondolatot gyarapíthatja. Költői szemlélete, SCHELLING természetfilozófiájának példáján indulva, kiterjeszti e gondolatot a természetre, melyet FICHTÉ-vel együtt csak az imént pusztá tüneménynek mondott. Igen is, tünemény, de azon kívül még valami: akaratféle. Minden akarat. A vonzó erő, mely a támasz nélküli követ a föld középpontja felé hajtja; a kristályosító erő, mely az atomokat bizonyos geometriai formák szerint csoportosítja; a tenyésztő erő, mely a növény alkatában nyilatkozik, a szervező erő, mely oly változatos kifejezést talál az állati testben: mindez akarat, ugyanaz az egy akarat, mely magva mindennek s mi bennünk is nyilvánul. E fölfogásban megnyugvást talál a költői szellem, mely a természetet nemcsak érteni, hanem értelmezni is akarja s megnyugvást talál a heves akaratú egyéniség is, mely a benne nyilatkozó kinzó őserőt mindenben visszatükröződve látja. A romantika szelleme diadalt ül; a prózai tudományok

a tüneményeket vizsgálják, mérik, gyűjtik, csoportosítják, de mindezzel a dolgok velejéhez egy lépéssel sem közeledtek; a filozófia egészen máskép, nem a tudomány, hanem a művészet módjára jár el: a dolgok velejét közvetlenül szemléli, a tünemények változékony külszínén keresztül állandó formájukat, a mit PLATON eszmének nevezett, látja s a látottat fogalmakban kifejezi. S ez fölvilágosítja az ember mivoltát is. Ha nem az ész, hanem az akarat a fő benne, akkor nem csodálkozhatunk azon, hogy oktalanul kínzó ösztöneinek engedelmeskedik, hogy örökös s változhatatlan osztályrésze a baj s szenvedés, mely csak akkor szűnik meg, ha megszűnik akarni . . .

A rendszer részleteit, a részletek rendszeres kapcsolatát alább fejtjük ki, itt csak arra a kérdésre kellett megfelelnünk, mikép függ össze rendszerének általános iránya a kor gondolkodásával, saját fejlődésével s személyiségének jellemző vonásával. A romantika szelleme uralkodott Németországban, mikor gondolkodása fejlődésnek indult; e szellem előzményei érték már a szülői házban, hol költői olvasmányokkal táplálkozott s érintették erősebben Weimarban, a hol a német szellem eszthetizáló iránya virágzásnak indult. Az eszthetikai fölfogás derülségére saját személyiségének eredeti vonásai vetették a pesszimista fölfogás sötét árnyékát. Egyetemi tanulmányaiban előbb ismerkedik meg KANT-tal s a természettudományokkal, mint a filozófiai romantikával, s KANT gondolatai, természettudományi fölfogása, a filozófiai romantika, s pesszimiztikus hangulata saját:ágos, a maga nemében egyetlen egészszé olvadnak elméjében, melynek logikai alkatát alább fogjuk vizsgálni. Ezzel megelőztük ugyan azt az időpontot, a meddig előbb élete folyását kísértük, de kapcsolatban vázoltuk élete legfőbb eseményét: gondolkodása fejlődését, melyről ezentúl kevés a mondani valónk. Életének külső lefolyása is e belső eseménytől kapja igazi világitását.

### III. ÉLETE FOLYÁSA ÉS MŰVEL.

SCHOPENHAUER gyorsan fejlődik s fejlődésében hamar megállapodik. Kész egyéniség volt, mikor egyetemre ment; kész gondolkodó, alapvonásaiban megállapított rendszerrel, mikor az egyetemet elhagyta. Élete pályáját is megválasztotta: csupán csak az igazság kutatásának akar élni. Jellemünk- s körülményeinktől függ, hogy milyen pályát választunk, de a választott pálya s a rajta ta-

pasztalt viszontagságok visszahatással vannak jellemünkre. A nemes hivatás azonban, melynek SCHOPENHAUER életét szentelte, nem enyhítette azokat a rideg vonásokat, melyeket eddig jellemében észrevettünk.

Berlinből 1813-ban, a németek «nagy évében», elriasztja a kitört szabadságharcz zaja. «Mélyen áthatott az a meggyőződés», írja doktori disszertációjához csatolt önéletrajzában, «hogy nem arra születtem, hogy az emberiségemet öklömmel szolgáljam, hanem fejemmel, hogy hazám Németországnál nagyobb.» S a körülötte zajongó hazafiúi lelkesedés közepett elmegy Weimarba, majd a csöndes Rudolstadtba, hol megírja doktori értekezését, rendszerének egyik alapvető részét: Az okság tételének négyes gyökeréről (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde). De ha az értekezés kidolgozása eszét foglalkoztatja is, lelkét nem óvhatja meg az idő mozgalmainak érintésétől. Mélyen bántja s lehangolja, hogy a mi mindenkinek lelkét egészen betölti, őt hidegen hagyja; hogy, a mint maga írja, oly időben él, mely egészen más adományokat követel, mint a minőket ő érez magában. De ezzel nem magát akarja kicsinyelni, hanem az emberek tömegét, mely nem érti meg a lángészt s melyet, mentül magasabba emelkedik gondolkodásában, annál inkább lenéz. Újra visszatér anyjához Weimarba, anyjával lakik is, de a fiú s anyja közti ellentét, valószínűleg mind két fél hibája következtében, még erősebben nyilvánul s végleges szakadáshoz vezet. — SCHOPENHAUER elhagyja Weimart s ezentúl nem látja többé anyját, ki 1838-ban halt meg. Hugával sem találkozott többé, bár később levélben érintkezett vele.

De ha Weimarból szívében elkeseredve távozott, gondolkodása új s hatalmas lendületet kapott GOETHE-hez való viszonya által, kivel az egész télen át sűrűn érintkezett, ki beavatta színelméletébe, megmutatta neki kísérleteit s nagy egyéniségével a nagyság érzetét, mondhatni ösztönét, lehelte környezetébe. Ugyanakkor MAYER FR. megismertette vele az ind filozófiát, melynek pesszimizisztikus színe s hangulata bámulatosan összehangzott saját világfölfogásának alaphangjával. A gondolkodásnak legmagasabbra fokozott alkotó ereje kíséri Drezdába, hol ötödfél évet tölt s rendszerét kidolgozza. 1816-ban teszi közzé GOETHE színelméletéből kiindulva, kis optikai munkáját, *A látásról s a színekről* (Über das Sehen und die Farben), 1818-ban fejezi be filozófiai főművét:

*A világ mint képzet s akarat* (Die Welt als Wille und Vorstellung). Ez az idő volt éltének kimagasló csúcsa; az alkotás a boldogsághoz hasonló érzetet csalt szívébe, a gondolkodás heve és ereje fényes gondolatokat ragyogó formában érlelt meg benne. A sajátos című munka mint irodalmi mű is állandó helyet foglal el a világirodalomban. S ő ezt tudta. BROCKHAUS-nak írja: «Művem új filozófiai rendszer, de új a szó szoros értelmében; nem már ismeretes dolgoknak új előadása, hanem a legnagyobb mértékben összefüggő gondolatok oly sora, mely eddig még soha ember fejében nem élt. . . . Ama gondolatsor velejében már négy év előtt is megvolt fejemben, de hogy számtalan dolgozat s tanulmány által magam magamnak is teljesen világossá tegyem, arra négy egész év kellett. . . . Művemnek igen nagy értéket tulajdonítok, mert egész életem gyümölcsének tekintem. Az a benyomás ugyanis, melyet a világ valamely egyénre tesz s az a gondolat, melylyel az egyén, miután kiképződött, ama benyomásra felel: a befejezett harminczadik év után megtörtént, megvan; később e gondolatot csak kifejtjük s variáljuk. Ha ama felelet, ama gondolat a közönségestől, mely naponként millió egyénben ismétlődik, elűt; ha valóban sajtósági: akkor a mű, melyben kifejezésre jut, azonnal befejezhető, mihelyt kedvező sors erre szabad időt, külső s belső nyugalmat ad. Így történt ez, azt hiszem, énnálam.» Műve előszavában pedig mondja: Benső komolysággal bocsátom útra e könyvet, azzal a reménnyel, hogy előbb-utóbb odaér azokhoz, kikhez egyedül intézhettem. Teljesen megnyugszom abban, hogy az a sors fogja érni, mely minden téren az igazság osztályrésze: rövid győzelmi ünnepet ül az igazság ama két hosszú időrészt között, melynek elsejében mint paradoxot elítélik, másodikában pedig mint trivialisra kevésre becsülik. — De az élet rövid, az igazság meg messze hat és soká él: mondjuk tehát az igazságot.

A filozófus túlbecsülte rezignációjának erejét, mert a sors szaván fogta, próbára tette erejét s ő a próbát nagyon rosszul állotta ki. Egyelőre élte nagy munkáját befejezván, könnyű lélekkel útra kelt s Olaszországban élvezte az élet örömeit. De a sors, melyet a filozófus oly sötét színekkel festett, boszút állott rajta. Útközben megtudja, hogy a bankár, kinél vagyonának tetemes részét helyezte el, megbukott. Vége annak a gondtalan életnek, melyre oly büszkén hivatkozott s mely lehetővé tette, hogy erejét tisztán az igazság



kutatására fordítsa. Páratlan s eszes energiával küzd a kitanúlt bankárokkal, hogy vagyonából megmentse, a mi megmenthető; czélt is ér, de közben alkalmat ad a sorsnak, hogy egy második csapást mérjen reá. Hogy ugyanis anyagi helyzetét biztosítsa, elhatározza magát, hogy tanári pályára lép s Berlinben habilitálja magát 1820-ban. Magántanár maradt 1831-ig s három év kivételével 1822—1825, mikor újra Olaszországban járt, minden félévben hirdette előadásait s egyetlen egyszer sem tarthatta meg. Első ízben sem húzta ki a félévet. Nem voltak hallgatói. Pedig fényes előadó tehetsége volt, szépen s világosan tudott beszélni. Hogy mi riasztotta el a hallgatókat, nem tudjuk. Valószínűleg merev magatartása is, hogy nem közlekedett senkivel s HEGEL-t, ki akkor büszkesége volt az egyetemnek, végtelenül lenézte s érzelmeit valószínűleg nem titkolta. Előadásait mindig ugyan arra az órára hirdette, melyben HEGEL fő előadását tartotta. A ki HEGEL-t hallgatja, ne hallgathassa őt is. Valóban mit is kerestek volna SCHOPENHAUER-nél HEGEL hallgatói, kik előtt HEGEL 1820-ban, a nyári félévben, ugyanakkor, mikor SCHOPENHAUER kezdett előadni, így nyitotta meg előadásait: Krisztussal mondhatnám: tanítom az igazságot, s vagyok az igazság! S HEGEL előadásaira mind a négy fakultásból tódultak a hallgatók.

De mit az előadások szűk köre s az itt szenvedett vereség! Az a kudarcz, mely SCHOPENHAUER-t az irodalom nagy birodalmában érte, a legnagyobb rezignáczió is kifogott. 1818-ban jelent meg a nagy mű, melyről szerzője azt mondotta, hogy élte főczélját benne elérte. De a mint előadásainak nem voltak hallgatói, úgy műve nem talált olvasókra. Eleinte néhány bírálatban még volt szó róla; HERBART s JEAN PAUL is megbeszélük s mindegyik a maga fölfogása szerint mód nélkül dicséri; azután hosszú, hosszú évek következnek, melyekben jóformán nem is említik, mintha egyáltalán nem léteznék. Ily műnek ekkora mellőzése majdnem páratlan. S ez a mű gyönyörű nyelven van írva s habár a legmélyebb s legelvontabb problémákkal vívódik, a legjobban írt német filozófiai könyv. Ez talán csak Németországban történhetett, melynek nem volt irodalmi középpontja, irodalmi mértéke, részben ma sincs, melyben az individualitás minden szabályt megvet s a hol ezért, a mi a rendestől eltér, figyelmet sem kelt. Hozzájárult, hogy HEGEL s iskolája mellett az irodalomban nem boldogulhatott senki s ezek-

nek elvont, mesterséges nyelve jobban megfelelt a romlott ízlésnek, mint SCHOPENHAUER egyszerű klasszikus stílusa. SCHOPENHAUER fölfogása divatját is múlta. SCHOPENHAUER emlékeztetett KANT-ra s SCHELLING-re; HEGEL korában pedig, ki «az igazságot tanította s maga is az igazság volt», rég megfélekedtek KANT szerénységéről, ki valamit megismerhetetlennek állított, a természet filozófiai megismerésében is előbbre voltak SCHELLING-nél, kinek legalább érzete volt a természet iránt, a pesszimizmus pedig sehogys sem illet abba a gondolatkörbe, mely diadallal hirdette, hogy minden, a mi van, észszerű. Akármi okból történt azonban, SCHOPENHAUER filozófiáját még csak nem is olvasták. A kiadó a példányok legnagyobb részét makulaturának használta.

A mellőzés hosszú évei, melyek most következtek, mélyen elkeserítették a büszke önérzetű filozófust, s az önérzet pszichológiája érthetővé teszi, hogy ez megsebezve még nőtt s nötteben némileg kárpótolta a filozófust a mellőzés szenvedése miatt. Minél inkább mellőzték, annál nagyobb mértékben lenézte azokat, kiket már ifjú korában félállatoknak nevezett s kiket a legkeserűbb invektívákkal üldözött. Talán nincs ember, ki jobban szidta a nagy tömeget, «a természetnek e gyári munkáját», mint az a filozófus, ki a részvétet tette az erkölcsstan alapelvévé. Egyszersmind vádolta a filozófia tanárait, hogy szánt szándékkal nem említik még nevét se. A filozófia professzorai keserű gúnyának s óriási gorombaságainak állandó czéltáblái. Ezeknek nincs meggyőződésük, nincs hitük, nincs eszük. A kormány szolgálatába szegődtek s tanítják, a mi a kormánynak kell, a kis kátét, hogy megélhessenek. Munkáinak előszavai leginkább a kortársak korlátoltságával, HEGEL, SCHELLING, FICHTE ferdeségeivel s a filozófia professzorainak mérhetetlen gonoszságával foglalkoznak. Mai utánozóitól, — sokan utánozzák Németországban, — az különbözteti meg, hogy e lángeszű ember még e gondolatok folytonos ismétlésében is csak ritkán válik unalmassá; van benne egy szikra a lángész objektivitásából s naivitásából, mely keserű kifakadásait a humor fényével enyhíti.

A huszas évek életének legsötétebb korszakát képezik. Nincsenek olvasói, hallgatói, nincs munkaköre, foglalkozása. Nehéz betegségbe esik s jobb fülén, melyen már előbb is nagyot hallott, egészen megsüketül. Hallatlan pöre van, melyet, noha neki van

igaza, elveszít s melynek következtében egy öreg nőnek, kit, mikor szobájának folyosójából kidobta, állítólag megnyomorított, élelmezési költséget kell fizetnie. Minden a mibe fog, sikertelen marad. KANT főművét *A tiszta ész bírálatát*, angolra akarja fordítani, de nem talál kiadót. Összes irodalmi tevékenysége ez években az, hogy kis munkáját a színekről latinra fordítja egy optikai encyklopedia számára.

1831-ben, midőn Berlinben a kholera pusztított, melynek HEGEL is áldozatul esett, elhagyja a gyülölt várost s Frankfurtban telepedik le, hol élte végéig maradt. Egészen magába zárkozik, pedans, szükkörű, egoisztikus elvek szerint szabályozza életét, mint mindazok, kik a társadalmi életből kiragadva, azt a szerencsés ösztönt, mely az élet csekélyebb jelentőségű dolgaiban biztosan vezet bennünket, elvesztik s az elvek nehéz apparatusával akarják elintézni a kis dolgokat is. Főgondja, új meg új változatokban bebizonyítani magának, hogy az emberek nem érnek semmit, a velük való érintkezés nem méltó a lángészhez, kinek magányosan kell élnie, a mint elszigetelve kimagaslanak a jegesek hófödte csúcsai is. Dohány-szelenczét akart magának csináltatni, földelén mozaikban vad gesztenyékkel, hogy, szippantáskor mindig eszébe jusson, hogy a legtöbb ember is csak hasonlít igazi emberhez . . .

A harmincezas évek közepén újra irodalmi tevékenységre ébred. A természettudományi mozgalmak arra bírják, hogy alapgondolatát a természetre vonatkozólag bővebben kifejtse. 1836-ban jelen meg a kis mű: *Az akaratról a természetben* (*Über den Willen in der Natur*) czim alatt. A «kortársak» ép oly közömbösséggel fogadják, mint az előbbieket. 1838-ban a norvég s a dán tudós társaság ethikai pályadíjakat tűznek ki. SCHOPENHAUER pályázik mindkettőre s megnyeri a norvég díjat. Hogy diadala teljes ne legyen, a dán társaság nemcsak nem jutalmazza művét, hanem kemény bírálatában megütközését is kifejezi azon, hogy a pályázó Németország «legnagyobb filozófusairól» oly illetlenül nyilatkozik. A kiadott két értekezés sem kelt figyelmet abban a korban, melyben a filozófia általában trónját veszté Németországban is. Mikor 1844-ben Brockhaus rááll arra, hogy a főművet egy kötettel bővítve, újra kiadja, SCHOPENHAUER, kinek ingyen kellett odaadni a kéziratot, csak arra kéri a kiadót, hogy minden évben érte-

sitse a mű kelendőségéről. A kiadó nem értesíti. SCHOPENHAUER 1846-ban egyenesen megkérdezi tőle s akkor azt a választ kapja: Sajnálatomra csak azt mondhatom, hogy rossz üzletet csináltam könyvével. A közelebbi magyarázat alól talán fölment. Még 1850-ben is tetemesen le kellett szállítani a mű árát, hogy elkeljen.

Ez volt utolsó balsikere. A negyvenes évek vége felé többen kezdenek foglalkozni filozófiájával. Ezek közt a legtevékenyebb FRAUENSTÄDT, ki újságokban, folyóiratokban mindenfelé hirdeti, ismerteti, magyarázza SCHOPENHAUER gondolatait. Maga SCHOPENHAUER is az aggkor beálltával nyugodtabb lett, heves szenvedélyei enyhülnek; a legnagyobb megelégedéssel látja, hogy önérzetének megdönthetetlen reménye valósul: az ő ideje is elérkezett. Mohón iszsza a hírnévnek oly régen, annyi kinnal várt részegítő italát. Mámorában megfeledkezik arról az elvéről, hogy az emberek korlátoltak, buták, gonoszak: esodálóknak, tanítványoknak, követőknek mégis jók. Megengedi, hogy a kommentátorok, dicsőítők, apostolok körül vegyék, tömjénezzenek neki s ha néha-néha gyarlóságukon vére fölforr s leveleiben igazi véleményét mondja meg nekik, úgy a mint csak ő tudott beszélni azokkal, kiket lenézett: mégis a czél érdekében csakhamar megbékül velök. A czél érdekében! Talán nem tudta, hogy az igazság útát tör magának s legkevésbé szorúl azokra, kik ipari serénységgel forgolódnak körülötte, a nélkül, hogy beléje hatolnának? Voltak barátai, a kik nagyra becsülték, mint például BECKER JÁNOS ÁGOST, kinek levelezése SCHOPENHAUER-rel csak az imént jelent meg, ki igazán megértette gondolatait, de SCHOPENHAUER mindig szemére hányja, hogy miért nem ír, miért nem vállalkozik a «tevékeny apostol» szerepére? SCHOPENHAUER halála után LINDNER és FRAUENSTÄDT, a két legtevékenyebb apostol, kiadta SCHOPENHAUER-nek hozzájuk intézett leveleit. E leveleknek alig van párjuk az irodalomban. Egyéb sincs bennök, mint folytonos unszolás SCHOPENHAUER részéről, hogy küldjék meg neki, a mit róla írnak; ő bizonyára a felét sem látja annak, a mi reája vonatkozik. Hogy mit írnak róla, az egészen közömbös; a mit írnak: rendesen nem érdemli meg, hogy olvassák; szó sincs róla, hogy ellenfeleivel vitába bocsátkozzék: mindegy, neki látnia, olvasnia, tudnia kell mindent, a mit róla írnak. Az a legtevékenyebb apostol, s részesül a leghevesebb hála-

nyilatkozatokban, a ki fölkatat valamely vidéki lapot, melyben SCHOPENHAUER nevét említik.

1851-ben jelen meg utolsó műve; népszerű értekezések, kiegészítések, toldások becses gyűjteménye: *Parerga és Paralipomena*. Ennek már nagy az olvasóköre, főleg miután a *Westminster review*-ban 1853-ban terjedelmes és szép czikk jelent meg SCHOPENHAUER filozófiájáról, melynek fordítását az «apostolok» egyike egy berlini újságban is közölte. A hívők serege most rohamosan gyarapodik; SCHOPENHAUER leveleiben nem győzi közölni apostolaival, mily különböző formákban, változatos nyilatkozatokban keresi föl a dicsőség. A Nilus Kairóhoz ért, szokta volt akkor mondani, közel van a tengerhez. Képes lapok közlik arczképét, «ülnie» kell festőknek, szobrászoknak, születése napján virágbokrok, levelek, ajándékok érkeznek. Élte utolsó éveiben abban a csalódásban ringathatja magát, hogy filozófiája előbb-utóbb az emberiség új vallása lesz. Midőn 1860-ban komolyabb betegség tünetei mutatkoznak rajta, melyekre még ugyanebben az évben halálszenvedés nélküli rögtöni halála következett, többször mondá, hogy még szeretne élni s az általános elismerést még tovább élvezni . . .

Szerencsétlen ember volt, ki megérdemelte, hogy legalább élte végén a maga módja szerint örömet találjon az életben. Jelleme megítélésénél nem szabad megfeledkeznünk mivoltának alapvonásairól, szelleme megítélésénél korának gondolkodásáról s fejlődésének körülményeiről. Nem minden fogyatkozása volt a kor fogyatkozása is; de minden erénye az ő sajátja volt, s legfőbb erénye, az igazság hű s önzetlen szeretete, fényt áraszt jellemére is.

## II. FEJEZET.

# SCHOPENHAUER FILOZÓFIÁJÁNAK ALAP- FOGALMAI.

### I. AZ ÚJKORI FILOZÓFIA KÉT FŐIRÁNYA.

Az újkori filozófia kiinduló pontja a tekintélyekbe vetett hit lerontása. A középkori világfelfogás azt ismeri el igaznak, a mit tekintélye igaznak mond; azt tekinti erkölcsösnek, a mit a tekintély erkölcsileg becsesnek állít. Maga a tekintély nem mindig azon egy; a középkor vége felé, a renaissance kezdetén elég sűrűn váltják fel egymást; a tekintély trónusán az egyház ARISTOTELESÉRE következik a renaissanceé, erre meg PLATON filozófája; ez előkészíti a tekintélyekbe vetett hit lerontását, de még csak előkészíti. Az ész teljes felszabadulásához szükséges, hogy az ész csak magát tekintse minden igazság forrásának, csak azt ismerje el igaznak, a mit maga igaznak átlát. Ez az ész *autonomiájának* álláspontja, ez az autonomia a gondolkodás újkorának bélyegző vonása. A gondolkodás újkorá az ész autonomiájának kora, először az elméleti igazságok, később az erkölcsi fogalmak terén is. Ez autonomia első, határozott hirdetője DESCARTES; BACON megelőzi ugyan DESCARTESOT, de nem oly következetes, mint DESCARTES; álláspontja nem annyira elvi, inkább a természet megismerésének módszereivel s részleteivel foglalkozik.

De az ész autonomiájának elve tartalmánál fogva részben negatív, részben meg nagyon általános. Annyit mond, hogy ne másnak ítéletébe vetett hitünk vezessen bennünket ítéletünkben, hanem az igazság kutatásában a magunk meggyőződését kövessük, a magunk eszével éljünk. Csakhogy itt az a kérdés támad: miképen éljünk ezzel a mi eszünkkel? A mily egyetértő az újkori filozó-

fusok legnagyobb része az autonomia alapelvének elfogadásában, oly különböző úton járnak, midőn ennek az autonomiának alapján az igazság kutatásának módját s célját, midőn e cél értelmében s e módok segítségével magát az igazságot akarják megállapítani.

Egészben két főirányt különböztethetünk meg, melyek már Baconban s Descartesban szemben állanak egymással, azóta hosszú fejlődésen mentek keresztül, néha szeszélyesen átváltoztak s egymásba olvadni látszottak, a legkülönbözőbb neveket vették föl s mégis eredeti jellemük egyes vonásait megtartották, noha nem könnyű ez irányok változásában a változás egységes törvényét találni, s még nehezebb e fejlődés minden mozzanatát egységes jelszóval jelezni. De mindegyik iránynak egy-egy külső vonása szembetűnő: az egyik óvatos, félve lép előre; a másik merész, járása a repüléshez hasonlít. Az utóbbinak merészsége főleg abban áll, hogy bízik az ész megismerő erejében. -- A mit eszem okoskodása útján igaznak látok át, azt bátran igaznak vallhatom. Az előbbinek óvatossága meg abban nyilvánul, hogy az ész gyöngének érezvén, félénken támaszt keres számára. Akármilyen nevet viseljen az egyik: racionalizmust, idealizmust, dogmatizmust stb. s akármiképp térjenek el egymástól részleteikben azok, kik e jelszavak zászlaja alatt küzdenek: mindegyik fölmagasztosítja az észet, hogy a világ titkának megfejtésére jogosítottnak hihesse. Az ellentáborban levők meg, akár empiristák, kik a tapasztalatra támaszkodnak, akár szenzualisták, kik csak az érzékek vallomásában bíznak, akár skeptikusok, kik mindenben kételkednek, a mit az ész igaznak mond s a többiek is mind meg-egyeznek abban, hogy ragaszkodnak ugyan a gondolkodás autonomiájához, de bizalmatlansággal viseltetnek a gondolkodás erejéhez. Bármily kitűnő belső okokkal védelmezi is mindegyik irány a maga álláspontját; bármily okadatlanok lássék is túlságos merészség vagy túlságos óvatosság ott, hol az igazság kutatása forog szóban, melyben bizonyosságra akarunk szert tenni; s végül bármily kevéssé tudományosnak tessék az oly osztályozás, mely látszólag az emberi temperamentumban keresi a nagy gondolkodási irányok osztályozó alapját: mégis e vonások legalább külsőleg jellemzik a két főirányt s e külső vonások az emberi természetnek alapvető, habár nehezen taglalható sajátosságainak felelnek meg. A nagy gon-

dolkodók filozófiája nem pusztán e férfiak gondolkodásából, hanem egész mivoltukból fakad.

A két irány, a mint ezt szellemi irányoknál majdnem mindig tapasztalhatjuk, eleinte nem látszik ellentétesnek, békésen meg akarnak férni egymás mellett. Valóban DESCARTES merésznek is, óvatosnak is látszik. Mindenben kételkedik, még abban is, van-e világ, van-e az embernek teste. Csak egyben nem kételkedhetik, hogy gondolkodik, tehát létezik. De alig tett szert erre a megdönt-hetetlen meggyőződésre, erre az Archimedesi pontra, óvatossága elhagyja, s igazi természete nyilvánul. Az az első kivított győzelem elbizakodottá teszi. Az ész magára eszmélésének első diadala határtalan bizalommal tölti el az ész megismerő erejéhez. Észből konstruálja a mindenséget. Isteninek mondja az ész, hogy isteni hasznát vehesse. A melyet isten teremtett, a mindenséget, azt utána akarja teremteni DESCARTES — gondolatban.

DESCARTES után az irányok elválnak ugyan egymástól, de elvi ellentétük még nem vált tudatossá. Szinte magától értetődik, hogy a «merész» irány eleinte több követőkre talál. Mintha DESCARTES óvatos indulása fődözetül szolgálna a gyöngé alapú okoskodásoknak, melyek most titokban belopózhatnak. Hozzájárul a matematika gyors fejlődése, e fényes vívmánya az emberi elmének, melynek szilárdsága az ész önbizalmát úgy látszik igazolja, melynek módszere kulcsot ígér szolgálni az igazság minden rejtélyének megfejtésére. A matematika módjára fogalmakból leszár-maztatni fogalmakat: a filozófusok általános eljárásává lesz. Ez iránynak sok nevet adtak: az angolok elnevezték deduktívnak, KANT dogmatikainak. Talán egyik név se talál; minden tudomány bizonyos határok közt s a fejlődés bizonyos fokán joggal deduktív s joggal dogmatikus. De valamennyi ebben az irányban haladó filozófus a mindenséget megfejtő rendszert iparkodik alkotni, mindent átölelő metafizikát, melynek forrása a tiszta gondolkodás, melynek végcélja a mindenség s azért e helyen elnevezhetjük őket *metafizikai* filozófusoknak, noha szűkebb értelemben minden filozófusnak van metafizikája. Ide tartozik MALLEBRANCHE, GEULINCS, LEIBNITZ; a legkövetkezetesebb közöttük SPINOZA. Ő a geometriai módszert még külsőleg is, gondolatai előadásában alkalmazza (*ethica more geometrico demonstrata*) s az egész világot *egy* fogalomból, a szubstancia fogalmából származtatja.



Ennek a metafizikai iránynak egy nagy veleszületett baja van, melyet szelid humorával oly találóan jellemzett a metafizikai rendszerek legnagyobb bírálója, KANT. Követői nem bírnak egyetértésre jutni. Minden metafizikusnak, ki fogalmaiból világrendszert alkot, külön világa van. DESCARTESNÁL három alkatrészből áll a világ, SPINOZANÁL egy a szubstancia s LEIBNITZ világa végtelen sok térnélküli monasból alakul. Minden dologról több vélemény keletkezik, minden vélemény mellett egyenlő hévvel, lelkesedéssel, sokszor fanatizmussal küzdenek. A kik elfogulatlanul nézik e küzdelmet, először csodálkoznak, azután kételkedni kezdenek. Ez ellentétes vélemények nem lehetnek mind igazak, mégis valamennyi igaznak *látszik*, utóvégre talán egy sem igaz. Nem kellene-e egészen más útra térni? Nem volna-e szükséges először tudnunk, mi kell ahhoz, hogy valamit tudjunk, milyen az ismeret tehetsége, meddig ér ereje? Ezen az úton keletkezik a filozófia új iránya, melyet *ismerettaninak* nevezhetünk, mert a megismerés föltételeinek vizsgálatát minden metafizikai okoskodásnak helyezi elébe. Rendszeres megalapítója LOCKE, folytatója HUME.

Az elvi ellentét a gondolkodás két nagy iránya közt ezzel tudatossá vált, a nélkül azonban, hogy az egyik a másikat legyőzhette volna. Az ellentét nemcsak abban nyilvánul, hogy mindegyik irány másunnal indul, az eredményekben is homlokegyenest ellenkeznek. A metafizikusok az idealizmushoz szítanak, az ismerettani filozófusok a materializmushoz. S ez ellentétes végcélok mellett nem csak értelem küzd értelemmel, hanem első sorban szív szívvvel. Ez elkeseredettebbé teszi a harczot, de a keserőség nem élesíti a gondolkodást, inkább elhallgattatja, hogy a gyűlölet s megvetés juthasson szóhoz. A hogy a múlt században vitatkoznak, gyakran inkább vallási harczokra, mint elméleti nyugodt fejtegetésekre emlékeztet. A felek néha rettegnek egymástól, nem egyszer gyűlölet tölti el őket, még többször lenézik egymást. A legritkább esetekben ismerik egymást alaposan. LEIBNITZ megküldi LOCKENAK kéziratban finom s beható észrevételeit, melyeket LOCKE főművének egyes szakaszaihoz írt s LOCKE még feleletre sem méltatja a nagyhírű német tudóst. Így nem jöhetett létre haladás, melynek igen gyakran egyik főfeltétele az ellentétek megértése s ennek folytán megsemmisítése. Az ismerettani irány csak úgy győzhet igazán a metafizikai fölött, ha a metafizikai fogalmak

gyökereit fedi föl, ha nem csak megczáfolja a tévedést, de ennek létrejöttét is magyarázza. E nagy feladatra vállalkozott a XVIII. század végén KANT.

## II. KANT.

KANT az emberi ismereterőt vizsgálja, különösen figyelve azokra a fogalmakra, melyeket a metafizikai filozófia fejtegetett volt. Fölszínes fölfogása KANT rendszerének, ha azt mondják, hogy ezeket a metafizikai fogalmakat lerombolta, s a tudást csak a tapasztalat körére szorította. KANT e fogalmakat nem mondotta érvényteleneknek, csak másnemű érvényességet tulajdonított nekik, mint az összes előtte volt filozófia.

KANT ugyanis azt a nevezetes fölfedezést tette, hogy két oly gondolat, melyről eddig azt tartották, hogy *fogalom*, melynek objektív valóság felel meg, tulajdonképen nem fogalom, s hogy egészen más az eredete, mint eddigelé hitték. Ez a két állítólagos fogalom *tér* s *idő*. KANT kimutatja, hogy ezek nem fogalmak, hanem *szemléletek*. Ezt ma magától értetődőnek nézi mindenki. A múlt században ennek az ellenkezője értetődött magától. A szemléleti s értelmi tudás nagy különbségének ismereté KANTnak köszönjük. Azután kimutatta, hogy ezek a szemléletek nem származnak a tapasztalatból, hanem hogy érzékiségünk eredeti formái.

Érzékiségünk eredeti formái! E kifejezés méltó rá, hogy értelmét kutassuk, mert egészen új világfelfogásnak jelzi irányát. Minek tekintették KANT előtt *tért* s *időt*? Vagy nagy edényeknek, melyekbe a dolgok vagy események mintegy bele vannak helyezve — így gondolkodtak a természettudósok; vagy pedig viszonyoknak, melyek a valódi dolgoknak mintegy belsejéből származnak; valamint a pók maga magából szövö hálóját, úgy megvan minden monas működésének is a maga köre s e működési körök érzéki képe a tér, körülbelül így hangzik LEIBNITZ okoskodása. De ez nem magyarázza meg a tér mivoltát, ellenkezőképen már föltételezi. A ki a *tért* edénynek képzei, attól meg kell kérdeznünk, hogy maga ez az edény hol van, hogy hol van a tér tere, a mi abszurdum; a ki a *tért* a monások működési köréből származtatja, azt figyelmeztetnünk kell arra, hogy ez a kifejezés «működés köre» már magában zárja, már föltételezi a térben való létet. A tér

mivoltához így nem férünk közelebb. S ugyanazt mondhatni az időről is.

KANT kifejti, hogy tér s idő nem tőlünk függetlenül létezik, hanem hogy érzéki fölfogásunk formái. A mit érzékeinkkel fölfogunk, azt szükségképen térben s időben, fogjuk föl, mert a formák, melyek bennünk vannak, megelőzik a tartalmat, mely e formákba kerül s a tartalomnak mindig a formához kell alkalmazkodnia. A világot nem olyannak látjuk, a milyen, hanem olyanak, milyenek nekünk föltünik érzékiségünk formáinál fogva. Hogy milyen a világ, ha érzékiségünk formáit mellőzik, ezt érzékeink útján nem tudhatjuk meg. Az érzéki világ csak *tünemény*.

Ez volt KANT első korszakos fölfedezése, ebből indult ki további okoskodása. Eleinte KANT abban a nézetben van, hogy ez az új fölfogás megfér a régi metafizikai fölfogással, csak kiegészíti. A világ valójában olyan, minőnek a metafizika mondja, de azonkívül érzékeinknél fogva tünemény. A metafizikai fogalmakból megtudjuk, milyen maga a világ, az érzéki fölfogásból pedig, hogy milyennek látszik nekünk. De természetesen csakhamar fölmerül az a kérdés: honnét tudjuk, hogy maga a világ megfelel metafizikai fogalmainknak?

KANT, ki már régen kételkedik a metafizikai tudás biztosságában, a gondolkodás hosszú küzdése után tagadólag felel e kérdésre. Nemcsak az érzéki világ nem felel meg a való világnak, hanem a tiszta fogalmak világa sem. A való világ nem olyan, minőnek érzékeink mutatják, de olyan sem, minőnek tiszta fogalmainkkal gondoljuk. De akkor mire valók ezek a tiszta fogalmak, s milyen maga a világ? Ezekre a kérdésekre iparkodik feleletet adni a «Tiszta ész birálatában».

Megvizsgálja ezeket a metafizikai fogalmakat, az ok, a szubstancia, a mindenség, a lélek, isten stb. fogalmát. Ki akarja mutatni, hogy ezeknek egy része az értelemből származik, más része az észből. A melyek az értelemből származnak, azok ép úgy tartoznak az értelem mivoltához, mint a tér s idő az érzékiségéhez. Az érzékiségnek vannak formái, az értelemnek is vannak. Az érzékiségnek két formája van, az értelemnek tizenkettő, melyeket kategoriáknak nevez. De az érzékiség formáinak szerepét ismerjük: a világ érzéki fölfogásához tartoznak; mire valók az értelem formái, a kategoriák?

A kategoriák, mondja KANT, a tapasztalat létrejöttéhez szükségesek. Az érzéki fölfogás — ezt előbb nem látta tisztán — még nem az, a mit tapasztalásnak nevezünk. Az érzékiség nélkül nem éreznénk, az értelem nélkül nem tapasztalnánk. A teljes tapasztaláshoz kettő szükséges: az érzékiség a maga formáival, az értelem a maga kategoriáival.

De akkor a tapasztalati tudás ép úgy függ saját értelmünk formáitól, mint az érzéki tudás érzékiségünk formáitól. S valamint az érzékek fölfogása nem mutatja a világot a maga valóságában, úgy az értelem tapasztalása sem tünteti föl a világot olyannak, a milyen valósággal. Az érzéki világ nem maga a világ, az értelmi sem az. Mind a kettő abban a tekintetben szubjektív, hogy saját fölfogásunk teszi azzá, a mi; abban a tekintetben pedig objektív, hogy fölfogásunk formáinál fogva szükségkép olyanná alakítja, a milyennek látjuk s tapasztaljuk.

S most újult erővel vetődik föl a kérdés: milyen hát maga a világ? Milyen a világ mellözve azt, hogy én miképen fogom föl? Talán az előbb említett *észbeli* fogalmakhoz fordulhatnánk, a mindenségnek, a léleknek, istennek eszméjéhez? KANT kimutatja, hogy ezek az eszmék úgy keletkeznek, hogy az ész mivoltához tartozó hajlamánál fogva nem akar megállani a tapasztalati tudás körén belül, s az értelem kategoriáit jogtalanul alkalmazza oly tárgyakra, a melyekről a tapasztalás nem mond semmit. A kategoriák pedig csak a tapasztalat létrehozására valók s alkalmasak. Istenről, a lélekről, a mindenségről nem mondanak semmit. A kategoriák csak formák, a formák csak formálnak, formálni csak érzéki adatokat tudnak, ha érzéki adatok nincsenek, nem formálhatnak semmit, ha mégis élünk velük, annak, a mit ily úton gondolunk, nincsen realis jelentősége, tényleges értéke.

De mégis milyen maga a világ? Nem tudjuk. Semmit sem tudunk *erről* a világról. Mi csak arról a világról tudhatunk valamit, melyet tapasztalunk. A mi pedig tapasztalásunk körébe esik, az már alkalmazkodott a tapasztalat formáihoz. Tehát nem tudhatjuk, hogy milyen, mielőtt alkalmazkodott ezekhez a formákhoz. A világ ránk nézve csak tünemény. Maga a világ (Ding an sich) örökké ismeretlen marad előttünk.

De a probléma illetően megoldása, vagy jobban mondva meg nem oldása csak új kérdéseket támaszt. A világ csak tünemény,

maga a világ egészen ismeretlen ránk nézve: de vajjon létezik-e ez a «maga a világ?» Ha semmit sem tudhatunk felőle, tudhatjuk-e azt, hogy létezik?

Megállunk. Van-e a tünemények mögött valami, a mi nem tünemény? A kérdés első pillanatra furesának, ellentmondónak tetszik: Hogyne volna, hiszen *tünemény* annyit jelent, hogy valami *nem olyannak* látszik, *mint a milyen?* Tünemény pl., hogy a nap, mikor kél, nagyobbnek látszik, mint mikor delelőjén van. Maga a nap nem nagyobb reggel, mint délben. Ha a világ ránk nézve tünemény, akkor azonkívül is valami, csak hogy mi nem tudjuk, hogy micsoda. A tünemény fogalma megköveteli kiegészítésül a valóság fogalmát. E két fogalom viszonyos fogalom.

Igen ám, ez a tünemény *közönséges fogalmából* következik. De itt nincs szó a közönséges tüneményekről. Mi az egész világot, mindenestül mondtuk tüneménynek! Hogyan tudhatjuk, hogy a világ *nem csak* tünemény?

Talán abból tudhatjuk, hogy a valódi világ *hatással* van érzékeinkre, hogy e hatás nyomban az érzékiség formáit ölti ugyan, úgy hogy mikor tudatunkba jő, már szubjektíve formált produktuma a mi elménknek, de maga az a tény, hogy érzés egyáltalán keletkezett, eléggé mutatja, hogy a tünemény világának van objektív alapja, t. i. maga a világ, a mely érzeteket kelt. Ha nem volna, mi keltette volna bennünk az érzetet?

Ez is csalódás. A valódi világ *kelt* érzeteket! Keltetni, annyi mint okozni, oksági kapcsolatról csak a tünemények világában lehet szó, mert az okság is egyike azoknak a kategóriáknak, melyekről mondtuk, hogy csak a tapasztalat körén belül van érvényességük. Magáról a világról nem mondhatjuk, hogy ok, hogy hatás-sal van valamire. Tehát nem mondhatjuk azt sem, hogy kelti bennünk az érzeteket.

De akkor a világ *csak* tünemény! Tünemény annyi, mint az elme formái által létrehozott produktum, tünemény annyi, mint képzet. Furesa eredmény! *Hát én magam?* Én is csak képzet vagyok? Kinek a képzete? Itt valami hibának kell lappangania. DESCARTES tételétől *Cogito ergo sum* nem tágíthatunk, különben le kell mondanunk magáról a gondolkodásról is. Ez az okoskodás majdnem rám disputálja, hogy magam sem vagyok. Ezt nem akarta KANT; nem is akarta. Valahol hiba van az okoskodásban.

KANT nem találta meg e hibát. Jóformán nem is kereste, mert nem látta világosan az elveiből következő képtelenséget. Annál nagyobb hévvel keresték utódjai e hibát. Innét indult ki a KANT utáni filozófia. Van-e a tünemények világán kívül valódi világ? S milyen ez a valódi világ? Egyenesen ebből a kérdésből indulnak ki FICHTE S SCHOPENHAUER.

FICHTE abban állapodik meg, hogy a tünemények, a képzetek világán kívül nincs valódi világ, de azért a gondolkodó *én*, mely a képzetek világát létrehozza, van, sőt ez az egyedüli valóság.

SCHOPENHAUER ahhoz az eredményhez jut, hogy a világ egyrészt egészen tünemény, képzet, de azonkívül van reális alapja is. Abban a hiszemben van, hogy nemcsak a tünemények világát, de magát a világot is ismeri. A «Ding an sich»-ről föllebbenti vagy legalább egészen átlátszóvá teszi azt a fátylat, mely KANTnak átláthatatlannak tetszett. A világ egyrészt *képzet*, másrészt *akarat*. Innét a főmű összetett címe: A világ mint képzet és akarat. SCHOPENHAUER a maga véleménye szerint csak kiegészíti KANT-ot. Hogyan járt el ebben?

### III. A VILÁG MINT KÉPZET.

«A világ az én képzetem», ezekkel a szókkal kezdi SCHOPENHAUER főművét. Ez egészen általános, kétségbe vonhatatlan igazság. Ha magunkra eszmélünk, át kell látnunk, hogy ez tulajdonképen magától értetődik. A világról csak annyiban szólhatok, a mennyiben tudok vagy tudhatok róla. A világ rám nézve tudott világ. Nem képzelhetem, hogy maguk a dolgok vannak a fejemben. A mi a fejemben van, az mind képzet; a mi nem képzet, az rám nézve nem létezik. A világ az én képzetem.

A világ mint képzet tudásom tárgya. Tudás tárgya föltételez alanyt, a melynek a tárgya Objektum nincs szubjektum nélkül. A mi képzet, az ezzel kétoldalú: tárgya valamely alanynak. Alanyra, tárgyra való oszlás minden képzetnek lényeges saját-sága. (Welt als Wille und Vorst. I. 3—6. l., 16. l., 114. l. II. 6—8. stb.)

E tárgyaknak vannak formáik, melyek nélkül nem lehetnének tárgyak. E formák, tér, idő s okság. Minden képzet alá van vetve ezeknek a formáknak, a mint ezt KANT kimutatta. Az ő elmé-

lete igaz, csak nem elég egyszerű, fölös alkatrészei vannak. Itt KANT gondolatait nem kiegészíteni, csak egyszerűsíteni szükséges.

Erre az egyszerűsítésre szolgált a doktori disszertáció «az okság tételének négyes gyökeréről». Az okság elve legáltalánosabb formája minden megismerésnek. A mit megismerünk, azt mindig ez elv alapján ismerjük meg. Általános formája az, hogy minden a mi van, más egyéb valaminél fogva van. (Ueber die vierfache Wurzel stb. 158. l.)

De ennek az általános tételnek négy különböző formája van, a szerint mint a képzetek más meg más osztályára alkalmazzuk. Az okság általános tételénél fogva képzeteink mind kapcsolatban vannak egymással, de a képzetek különböző fajokra oszlanak, s minden egyes fajban az okság tétele más-más formát ölt.

*A szemléleti, tapasztalati képzetek világában* az okság elve azt jelenti, hogy mindennek, a mi történik, megvan a maga oka, miért történik (a levés okának tétele «Satz vom Grunde des Werdens» causa fiendi). Minden, a mi van, időben van, változik; minden változás csak valamely előbbi változás folytán jöhetett létre. Ezt a megelőző változást nevezzük oknak, az utána következőt okozatnak. De jól megjegyzendő, hogy ez a törvény csak az időben elfolyó változásokra vonatkozik. Hogy miért esett a kő ebben a pillanatban a földre, annak megvan a maga oka; de magának a vonzás erejének nincs. Az okság tételének segítségével csak képzeteket kapcsolunk egybe, csak változásokat vonatkoztatunk egymásra, egyébre nem terjedhet ki.

*A fogalmak világában* az okság tételének érvényessége abban áll, hogy minden igaz ítéletnek megvan a maga oka, miért igaz (Vierf. Wurzel. 105. l.). A megismerés okának tétele. Causa cognoscendi.

Egészen külön faja a képzeleteknek *a tiszta szemléletekre, térre s időre vonatkozók*. A térnek egymást meghatározó részeinek helyzete s az idő pillanatainak egymás utánja a képzetek egészen új kapcsolatára figyelmeztet bennünket. Pl. Valamely háromszög szögeinek egyenlősége nem levésoka s nem ismeretoka annak, hogy e háromszög oldalai is egyenlők; mégis valamely háromszög szögeinek egyenlőségénél fogva, e háromszög oldalainak is egyenlőknek kell lenniök. A másiknak is így kell lennie. Itt az okság tétele a lét okának tétele. (Satz vom Grunde des Seins.)

Utolsó faja a képzeteknek az *akaratnyilvánulások*. Ezek nem tartoznak az első osztályba, mert ezekről nem külső, hanem belső közvetlen tudomásunk van, ezek nem is ítéletek, még kevésbé tiszta szemléletek. Itt az okság tétele a motiváció formáját ölti. (A cselekvés okának tétele. Satz vom Grunde des Handelns.) Minden akaratnyilvánulás csak úgy jöhet létre, ha valamely képzet mint motivum hat az akaratra s nyilvánulásra kényszeríti. Minden akaratnyilvánulás ép oly szükségképen történik, mint a milyen szükséges az, hogy minden, a mi a külvilágban változik, bizonyos oknál fogva változik, minden ítéletnek, mely igaz, megvan a maga oka, miért igaz, s minden térbeli s időbeli viszony már térbeli vagy időbeli viszonymál fogva olyan, a milyen.

Egyáltalán szükségesség s okból való következés egy ugyanaz. Szükséges csak az, a mi valamely okból származik. Van fizikai, logikai, matematikai s erkölcsi szükségesség a képzetek négy osztálya szerint, de mindegyikben a szükségesség mint ilyen ugyanaz. A változások, ítéletek, matematikai viszonyok s cselekedetek fölött az okság tétele a maga négy formájában uralkodik.

Íme KANT elméletének egyszerűsítése. Tér, idő s okság az elme a priorikus, a. a. eredeti, mintegy vele született, mivoltához tartozó formái. Az érzékiségnek két formája van: tér s idő, az értelemnek csak egy formája van: az okság elve. Sőt az értelem nem is egyéb, mint az okság tételének folytonos alkalmazása minden lehető képzetre. Minden képzetet egybekapcsol egymással.

Tehát eredetét tekintve az okság tétele tisztán szubjektív formája a megismerésnek; sőt ennél több: alkotó elve az egész megismerésnek. Maga a szemléleti világ nem egyéb, mint képzetek összege, melyeket az okság tétele tart egybe.

Mert a szemlélet maga az okság tétele alkalmazásának eredménye. A szemlélet úgy keletkezik, hogy testem bizonyos változásairól közvetlenül van tudomásom, — ez az érzéki érzet (sinnliche Empfindung); erre az érzetre alkalmazom az értelmet, melynek egyedüli funkciója az okság elve szerinti egybekapcsolás; az érzetet vonatkoztatom a maga okára s így származik ennek az oknak a szemlélete térben s időben. «Valamint a nap fölkeltevel előttünk áll a látható világ: úgy változtatja át az értelem a maga egyszerű funkciójával a tompa, semmitmondó érzetet szemléletté. A mit a szem, a fül, a kéz érez, az még nem szemlélet, ezek az érzetek csak



adatok. Csak miután az értelem a hatástól átmegy a hatás okára: áll előttünk a világ mint szemlélet kiterjedten a térben, alakjában változóan, anyagára nézve minden időn át megmaradva.» (Wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit *einem* Schlage, durch seine einzige, einfache Function, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind blosser Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend . . . (Welt als W. I. 14.)

Ez a mi világunk tehát reális valami, a. a. képzetek összege, melyek tudatunkban vannak, de csakis képzetek összege. Annak a kérdésnek, hogy a *külvilág reális-e*, nincs is tulajdonképen értelme.

Miféle reálitást követelünk tőle? A szemléleti világ természetesen reális, a. a. valódi szemlélet, de csakis szemlélet. Szemlélő nélkül a világ semmi. Visszatérünk, a honnét kiindultunk. A világ az én képzetem. Eddigélé semmivel sem több, semmivel sem kevesebb.

Igaz, hogy egy pillanatra úgy érezzük magunkat, mintha a világot árnyékká változtatták volna. Mi a különbség azután álom s valóság között? Hiszen álomban is szemléleteink vannak, ezek is tényleg a mi szemléleteink. Ebből a szempontból tekintve a világot, nincs is lényeges különbség álmoképek s az ébrenlét képei között. E rokonságot régen érezte az ind filozófia, midőn a világot álomhoz hasonlítja s CALDERONNAK drámája «az élet álom» egészen e rokonság érzetén alapszik. SCHOPENHAUER a következő hasonlattal él ama gondolat kifejezésére, hogy csak a magában való összefüggés különbözteti meg az életet az álomtól. «Az élet s az álom azon egy könyvnek lapjai. Az összefüggésben való olvasásnak a neve élet. De ha az olvasás órájának (a napnak) vége szakad, s a pihenés ideje jött: még lapozgatni szoktunk a könyvben, össze-vissza, s rend s összefüggés nélkül majd itt, majd ott olvasunk; gyakran még ismeretlen lapot olvasunk, gyakran olyat, melyet már olvastunk, de azért mind a lapok egy könyvből valók. Az ilyen kiszakítva olvasott lap nincsen összefüggésben az egésznek rendszeres olvasásával, de a különbség még sem igen nagy, mert a rendszeres olvasás

is csak úgy rögtönözve kezdődik s végződik, tehát szintén egyes, csak nagyobb lapnak tekinthető.» (W. a. W. u. V. I. 21. 1.)

Íme hová jutott SCHOPENHAUER KANT fogalmának alapján. Kétséget sem szenved: SCHOPENHAUER következetesebb nagy elődjénél. A KANT-féle kategóriák kuszált elméletének egyszerűsítése valóságos érdeme SCHOPENHAUERnek. Különben is következetesebb. Nála az egyenlet világ s képzet között tökéletes: világ = tárgy = szemlélet = képzet. Ez az óriási világ, melyet magad előtt látsz — képzet. *Ebben áll a világ valósága.* Azért a világ nem vesz semmit szilárdságából, erejéből, tárgyias voltából. Csak más anyagból készült, mint rendszeren hiszszük. Rendszeren azt hiszszük, hogy van egy kész világ s mi, a szemlélő, passzív tudomást veszünk róla. Az nem igaz. A szemlélés procezzusa a világ keletkezésének is procezzusa. A fény is csak akkor fény, ha látjuk. — Egy «Ding an sich»-ről szó sincs. «Maga a világ» eddigelé érthetetlen gondolat ránk nézve. A világ nem tünemény, mely mögött más világ rejtőzik. A világ képzet. A világ az én képzetem. Mint ilyennek megfelelő neki egy fölfogó alany. Ezzel a kör tökéletesen bezáródik. FICHTE homályosabban, de hasonlóan gondolkodik. Nagyjában azonos állásponton állanak.

Egyről nem világosított föl bennünket ez az elmélet. A világ képzet, — hát én magam mi vagyok? Én is a világnak része vagyok, én is képzet vagyok? E kérdés nem vonatkozik a testre; az «képzet a többi képzet között», de én magam, a fölfogó alany, én mi vagyok? SCHOPENHAUER azt mondja, hogy ezt nem tudjuk. Magunkat nem ismerhetjük meg. Az én föltétele minden tudásnak, tehát nem lehet tárgya a tudásnak. (Vierfache W. 141. 1.) A szem is mindent lát, de maga magát közvetlenül nem látja. (Parerga II. 47. 1.) Öntudatunk olyan, mint a távcső, belülről egészen homályos. (Grundprobleme der Ethik 22. 1.) Így nyilatkozott KANT is. De mi nem ezt kérjük; mi nem akarjuk tudni, hogy megismerhetjük-e magunkat, hanem hogy vagyunk-e? Eddig csak képzetekről tudjuk, hogy léteznek; a képzetek léte föltételez alanyt, mely nem képzetileg létezik, tehát én egészen más realitás vagyok, mint a világ — elismeri-e ezt SCHOPENHAUER?

S még egy kérdésünk van. *Honnét származnak az érzetek?* SCHOPENHAUERTől hallottuk, hogy az érzet a testeknek ránk való hatásából származik. De maguk a testek is képzetek. A képzet pedig

érzetten alapszik = formált érzet = az értelem funkeziója folytán átalakított érzet. Tehát: érzetek származnak testektől, test származik érzetektől. Nem körben való mozgás-e ez?

Valóban SCHOPENHAUER nem magyarázza az érzet keletkezését, a fontos kérdésen csak átsiklik (I. Vierfache Wurzel 52. l. Ueber das Sehen 7. l. W. a. W. u. V. II. 25—28; és I. 13. «Die Veränderungen, welche jeder thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objects). Pedig ezen a szegényes «semmitmondó» érzeten alapszik az egész világ mint képzet. Ép oly kevéssé magyarázta SCHOPENHAUER az én realitását. De KANT filozófiájában épen ezek azok a pontok, melyeknek ellentmondó megoldása az alapfogalmak újból való átvizsgálására kényszerít bennünket. Ezt SCHOPENHAUER nem tette. Átvette KANT rendszeréből az idealisztikus elemeket s tovább idealizálta őket, míg végre az egész világ képzetévé idealizálódott. De ezzel ama meg nem oldott kérdések semmit sem vesztek elükből. S a rendszer folytatásában előbbutóbb ismét rá kell akadnunk ezekre az élekre.

#### IV. A VILÁG MINT AKARAT.

Az előbbi szempontról a világ képzetnek tünt föl előttünk s ebből a szempontból tekintik a világot a természettudományok. A matematika a testek mennyiségéről s nagyságáról szól, a természettudományok morfológikus ágai a testek külső alakjával foglalkoznak, a tulajdonképi természettudományok az oksági kapcsolatok kipuhatólásával. Megmondják, hogy mikor s hol kell valami tüneménynek beállania. A tünemények belsejébe nem visznek. A tünemények jelentőségéről nem szólnak semmit. Pedig érezzük, hogy e képzetvilág jelent is valamit. Eddig a világot csak kívülről tekintettük, mint valaki, a ki valamely kastélyon kívül áll s annak falait rajzolja. De mi történik ott belül? Úgy érezzük magunkat, mint valaki, a ki egészen idegen társaságba kerül s a társaság tagjai sorban bemutatják neki egymást mint barátot, rokont, ő pedig az egész idő alatt nagy örömét fejezvé ki a bemutatott személyeken, folyton arra a kérdésre készül fakadni: De hogy az

ördögbe kerültem én ebbe az egész társaságba? (W. a. W. u. V. I. 117. l.)

De miképen hatolhatunk a természet belsejébe? Nem hatolhatnánk be soha, ha a világ csak képzet volna számunkra. A képzet annyira kimerítette a világ mívoltát, hogy a világ ebből a szempontból tekintve egyéb nem is lehet. De egy pont van, hol a világot nemcsak ebből a szempontból nézzük. Ez a pont: egyéniségünk.

Mi test vagyunk a testek között, tehát képzet a képzetek között. De erről az egyetlen egy képzetről, a testről, még más, nem képzet, hanem *közvetetlen tudásunk* is van. E közvetetlen tudomásom azt mondja nekem, hogy ez az én testem nemcsak képzet, hanem *akarat* is. Az akarat minden igazi nyilvánulása azonnal s szükségképen a test mozgása is. (W. a. W. u. V. I. 119.) Ha valamit akarok, ez azonnal a test megfelelő mozgásaiban nyilvánul. Akarat nyilvánulása s test mozgása nem két dolog, nem ok és okozat, hanem azonos valami, csak kétféle szempontból tekintve. Belsőleg közvetlenül tekintve, akarat; külsőleg az értelem segítségével fölfogva test mozgása. A test tulajdonképen nem egyéb, mint az akarat kívülről tekintve. A test az akarat objektitása. («Der Leib ist die Objectität des Willens» W. a. W. u. V. I. 120. l.)

Tehát testem képzet, mint a többi képzet, de azonkívül közvetlenül tudom — mert ismerem magamat, — hogy akarat is. Közvetlenül tudom, de nem bizonyíthatom be, épen mert közvetlenül tudom. E közvetetlen tudás oly filozófiai igazság, mely merőben különbözik minden más ismerettől, mert itt nem tüneményekkel, nem fogalmakkal, itt egészen más valamivel van dolgom. *Itt végre kiléptem a tünemények, a képzetek világából s egészen más, a valódi világba kerültem.* Erről az egy képzetről, tudom, hogy mit *jelent*. Testem képzete jelenti az akaratot, testem egészen s mindenképen csak akarat. Minden szerve az akarat nyilvánulása. A mi belsőleg éhség, az a szervezetben fog, bélső, gyomor stb.; a mi akaratomnak az a nyilatkozata, melyet nemi ösztönnek neveznek, azt testileg a nemi testrészek fejezik ki. A nemi testrészek az objektivált nemi ösztön. Egy szóval: lényegem az akarat; tünemény vagyok, de e tüneménynek van reális alapja, az akarat, mely nem tünemény, hanem maga a dolog, Ding an sich.

S a mi én reám érvényes, az érvényes a többi emberekre is.

Igaz, hogy nekem csak saját akaratomról lehet közvetlen tudomásom. A többi emberek rám nézve csak képzetek, közvetlenül nem tudom, hogy ők is olyanok, a kik közvetlenül tudják, hogy akaratauk s testük azonos. A ki makacsul tagadná, hogy a többi emberek egyebek, mint képzetek, azt nem is lehetne megzáfolni; de az olyat nem is kellene záfolni, csak gyógyítani. Az analogia jogánál fogva mondhatom, hogy minden ember nem csak képzet, hanem akarat is . . . Az ember veleje az akarat.

De még nagyobb körre is kiterjeszthetem e fogalmat. Milyet tudom, hogy azok a képzetek, melyeket embereknek nevezünk, nem csak képzetek, hanem azonkívül egészen mást is jelentenek még, hogy egy belső lényeknek, az akaratnak objektívációi, *az egész világegyetem nagy rejtélyének kulcsára akadtam.* Tudom, hogy micsoda «maga a világ,» mellözve tüneményes oldalát: nem egyéb, mint akarat. Tehát az az erő, mely a növényekben tenyészt, melynek következtében a kristály jegezesedik, mely a magnestűt éjszának fordítja, mely ha két fém érintkezik, elektromos csapásban nyilatkozik, melyet a testek várokonosságában tapasztalhatunk, mely a nehézségben mutatkozik, mely a követ a föld felé, a földet a nap felé vonzza: mind nem egyéb, mint az akarat. Minden akarat. Nem létezik semmi, csak az akarat. Milyen balga eljárás, ha az ember akaratáról azt mondjuk, hogy «erő,» s ezzel az akarat fogalmát alárendeljük az erő fogalmának, azt a mit jól, a mit legjobban, a mit közvetlenül ismerünk, olyannal akarjuk megmagyarázni, a mit épenséggel nem ismerünk. Megfordítva kell eljárunk. Az ismeretlent az ismeretesnek kell alárendelnünk: az erő fogalmát az akaraténak. Nem az akarat erő, hanem megfordítva: minden erő, bármiképen nyilatkozik, akarat. Az akarat az a «Ding an sich,» vagy legalább legmegközelítőbb megismerése, melyet KANT egészen megismerhetetlennek mondott, mert nem gondolt arra, hogy saját valónkról egyenes tudásunk is van s saját valónkban a világ valójára ismerhetünk.

A világ a maga valóságában akarat. Ezzel csak egy lépést tettünk előre, de e lépés óriási. A mindennapi világból, a tünemények világából kiléptünk s új világ nyílik meg előttünk, a való világ. Ebben az új világban minden más, mint a közönséges világban. Ez a világ nincsen alávetve azoknak a törvényeknek, melyek a tünemények világában érvényesek. Mert hiszen jól tudjuk, hogy

ezek az úgynevezett törvények *csak az én fölfogásom szükséges formái*. Fölfogásom világában ezek a formák szükségképen érvényesek; a valódi világnak, melybe fölfogással nem hatolhatok be, fölfogásom formáihoz nincsen semmi köze. Tehát az akarat mint «Ding an sich» nem oszlik alanyra s tárgyra (mint a tünemények világa), nincsen térben s nem folyik az időben. Egyáltalán nem változik, mert változás csak térben s időben lehetséges. De sokaság sincsen benne, mert sokaság csak ott lehet, a hol tér s idő van, mely egyedeket elválaszt, megkülönböztet egymástól. Tér s idő az egység elve (principium individuationis). Az akarat ellenben egy s oszthatatlan. Mindenütt jelen van s mindenben egészen van jelen. Az akarat nem engedelmeskedik az okság elvének, ok nélkül való s okatlan. Nincs tudata, nincs intelligenciája. Olyan mint SPINOZA szubstanciája, csak hogy nem kiterjedts gondolkodó sem. Az akarat csak akar.

Minden tüneményben az akarat nyilatkozik meg, azért minden tüneménynek formáján kívül tartalma is van: az akaratnak benne megnyilatkozó működése.

A tünemények formáival foglalkoznak a természettudományok, az akarat nyilvánulásának szemléletével a filozófia. A filozófia nem is egyéb, mint a tünemények e tartalmának szemlélete, a dolgok valójának szemlélete. A természettudományok az okokat kutatják, melyek az akaratot nyilatkozatra bírják, a filozófia a lényegyet tekinti, mely minden ilyen nyilatkozatban örök s állandó. A víz minden alakjában víz; de hogy sima tükreben a tó partjai tükröződnek-e, vagy pedig, hogy habzó zuhatag gyanánt sziklákon zug-e le, vagy mesterséges úton magas sugárként a levegőbe szökell: az a körülményektől, az okoktól függ, melyek a vízben lakó lényegyet nyilatkozatra bírják. Ezt a lényegyet szemléli a filozófia.

Az akarat nyilatkozatainak, vagy a mint SCHOPENHAUER mondja, az akarat objektivációinak azonban különböző fokai vannak. Az akarat mindenben egy s ugyanaz, de nyilvánulásainak fokai fölfelé haladó sort képeznek. Ezek a fokok maguk is állandóak, mintegy szilárd pontok a tünemények végtelen változatos, keletkező s elenyésző hullámaiban. Ezek a fokok mintegy mintaképei a számtalan egyedeknek, melyek a világon folyton születnek s elvesznek, míg mintaképeik mindig ugyanazok maradnak s az egyedekben folyton újjá születnek. Ime *Platon eszméinek* értelme SCHOPENHAUER filozófiájában.

A szerves természetben csak mint vak törekvés nyilatkozik az akarat, s a növények világában is mint sötét tudattalan, hajtó, nemző, tenyésztő erővel találkozunk vele. De az állatok országában egészen új segédeszközzel él az akarat az egyed s a faj fenntartására, a táplálék fölkeresésére s a tenyésztés folytatására, t. i. az értelemmel. De az értelemből indultunk ki, az értelem működését, szerepét már ismerjük. Az értelem a maga formáival a világképnek, a világnak mint képzetnek alkotója. Midőn tehát a vak akarat fenntartása céljából megteremti az értelmet, ezzel a segédeszközzel egyszerre, egy csapással előttünk áll a világ, minden formájával, alanyval s tárgygyal, idővel, térrel, sokasággal, oksággal. A világ az értelem létrejöttével kettős képet mutat. Eddigelé csak akarat volt, most, hogy létrejött egy megismerő értelem, képzet is, megismerő alanynak a tárgya. Az akarat, mely eddig sötétben a legnagyobb biztossággal s csalhatatlansággal ösztönét követte, itt világosságot gyűjt magának... (W. a. W. u. V. I. 179.) Az akarat most lát, a vak ösztön biztossága elvész, a tévedés lehetségessé vált... De ne felejtjük, hogy az értelem csak az akaratnak a segítő eszköze, melylyel az akarat a maga céljait akarja keresztül vinni.

Ezzel bezáródik a fogalmak köre. Visszaérkeztünk a honnét kiindultunk, a világhoz mint képzethez. Most látjuk, hogy a világnak két oldala van, a fölfogás számára képzet, magában akarat, mely sötétben tapogatózik, de céljai elérésére világot is gyűjt magának s ezzel egy képzetvilágot varázsol az elme elé. Uralkodója e világnak az akarat, ő az egyedüli valóság, az értelem csak a tünemények világához tartozik, nyilatkozatai csak szubjektivek, szolgálja az akaratnak.

Ismételjük röviden e főfogalmakat, melyek e meglepő eredményhez vezettek. — A képzetből indultunk ki, a képzet magában nem elégítette ki elménket, kérdeztük mit *jelent*. Erre a kérdésre nem adhattunk volna feleletet, ha nem volna egy képzet, melyet *másképen is ismerünk*, nem csak értelmileg. Ilyen képzet van. *Saját testünk*. Erről közvetlenül tudjuk, hogy *akarat*. Minden ember akarat. Egyáltalán minden test akarat. Az akarat a «*Ding an sich*.» Mint ilyen egy s oszthatatlan. De különböző módon nyilatkozik. E nyilatkozatok fölfelé haladó sort képeznek. E sor legfelső helyén áll az állat s ember. Az állatban s emberben az akarat

az agyvelőt teremtette, s ezzel világot gyűjtött magának. E világosság fényénél tűnik föl a világ mint képzet.

E gondolatmenettel szemben egész sora a kérdéseknek nyugtalanít bennünket. Mindjárt az elején megállunk: miért *jelentsen* is a képzet valamit? A képzet az érzetektől keletkezik az elme formáinak alkalmazása folytán. Mit jelenthetne e szubjektív produktuma az elmének? Milyen belseje lehetne neki?

De a gondolatmenet következő momentuma sem kifogástalan. Igaz, hogy magamat közvetlenül ismerem, de ez a közvetlen ismeret nem mondja meg nekem, hogy testem s akaratom egy. Csak annyit mond, hogy testem engedelmeskedik az akarat parancsának. SCHOPENHAUER minden áron a test s akarat *azonosságának* kijelentését akarja az öntudatban találni. De ezt az azonosságot nem bizonyítja be, maga mondja, hogy mint közvetlen ismeret megbizonyíthatlan. Nos hát, mi erről az azonosságról nem tudunk semmit, holott, ha közvetlen tudásunk volna róla, még eszünkbe se juthatna, hogy kételkedjünk benne.

De ha akaratumk azonos volna is testünkkel, új s még nagyobb bonyodalmakba kerülnénk. Testem = képzet, s e képzetről azt állítom, hogy = akarat. Mikép lehet képzet s akarat egy. Elmem produktuma = világ valósága, ez megfoghatatlan egyenlet. Vagy testem nem képzet, vagy az akarat nem a világ valósága.

De tegyük föl, hogy ez igaz, testem akarat: mi jognál fogva terjesztem ki e gondolatot *az egész mindenségre*? Én csak a magam akaratát ismerem, ehhez az ismerethez pedig a következő momentumok tartoznak: alany, a mely akar, tárgy, a melyet az alany akar. Tudat s cél nélkül, tudatos cél nélkül nem képzelhetünk akaratot. Legalább nekünk embereknek csak ilyen akaratról van tudomásunk. A természetben nyilatkozó akarat pedig semmi esetre sem lehet ilyen akarat. Nincsen tudata, nincsen célja. Nincs a ki akarjon s nincs is mit akarni. Mely jognál fogva mondhatom, hogy az az erő, a mely a világban nyilatkozik, azonegy azzal az én akaratommal, mely a fölsorolt momentumok nélkül nem gondolható?

Tegyük azonban föl, hogy a világ valóságának rejtélyét igazán megfejtettük. Minden csak akarat. Az akaratra mint ilyenre nem alkalmazhatom az elme formáit. Minthogy pedig mindent, a mit megismerek, csak e formák segítségével ismerhetek meg,



az akaratot velejében nem ismerhetem meg. Mégis azt hallottuk, hogy az akarat nincs térben s időben, hogy egy s oszthatatlan stb. Tehát mégis megismertem! Hogyan történhetett ez? Hibát sejtünk. Ha figyelmesen elgondolkodunk, rá is akadunk. *Tagadó meghatározásokat állítókra magyaráztunk.* Az akarat ez elmélet szerint nincs alávetve az értelem formáinak, de hogy minek van alávetve, nem tudjuk, mint «Ding an sich» megismerhetetlen. S mégis egyebet is mondtunk felőle. A helyett, hogy azt mondtuk volna, a tünemények világa térben van, magáról a világról nem tudom, hogy miképen van, mert semmit sem tudok felőle, azt mondtuk: nincs térben. A tagadó kijelentést, hogy *nem tudom*, milyen maga a világ, állítóra változtattam: tudom, hogy tértelen. S ilyen úton jutottunk az akarat egyéb meghatározásaihoz. Ez az út álút.

De nem bánjuk: a világ akarat, az akarat tértelen egy s oszthatatlan. Mit jelent azonban az, hogy az akarat nyilatkozik, hogy objektíválja magát? Magát a kifejezést nem értjük. Többféle módon magyarázhatjuk, de egyik mód sem elégíthet ki bennünket. Az akarat egy s oszthatatlan, változatosság, sokaság, megoszlás csak a tünemények világában lehetséges. Mégis magának az akaratnak vannak különböző fokai! E fokok vagy nem tartoznak az akarathoz, nem érintik belsejét s ezt SCHOPENHAUER sokszor kijelenti (W. a. W. u. V. I. 205. II. 414 stb.), akkor egészen szubjektív értékűek s ezt SCHOPENHAUER még sem akarja; vagy az akarathoz tartoznak s akkor az akarat nem egy s oszthatatlan, akkor ő benne is van sokaság: az eszmék sokasága. Nem titkoljuk: valamennyi felsorolt ellenmondás között ez s a következő leginkább megleptek bennünket.

Mert tegyük föl, hogy az akarat különböző fokokban objektíválja magát, míg végre az intelligenciát teremti. Ezzel egy csapással előttünk áll a szemléleti világ térben s időben, oksági kapcsolatokban. Van-e ennek a képzetvilágnak valami köze az akarathoz? Nincsen. Mert a képzetvilág egészen az elme alkotása. S mégis ugyanez a képzetvilág szorosan egy magával az akarattal, mely benne nyilatkozik! Továbbá: az intelligencia csak úgy jöhet létre, hogy az akarat először a szerves természetben, azután a növényvilágban megnyilatkozik. De maga a szerves természet s egyáltalán a természet e rendszer értelmében semmi, ha nincs

intelligenzia. Az elme föltétele a szemléleti világnak; a szemléleti világ fejlődése föltétele az elme keletkezésének. Ebből a körből nem találunk kijárást.

Akárhol érintjük a rendszert, mindenütt megfejthetlen s volta-kép megfejthetetlen kérdésekre akadunk. Visszásnak tűnt föl KANT idealizmusának az akarat elméletével való egybekapcsolása. A rendszer első része, a világ mint kezet még bizonyos logikai összefüggést mutatott, ez a rész nagyobbára KANT gondolatainak műhelyéből került ki. De midőn a világot mint akaratot szemléltük, az első rész e másodikhoz mindinkább hozzá erőszakoltunk, nem hozzá tartozónak tűnt föl. Akár el is hagyhatnók. A mint hogy látni fogjuk, hogy SCHOPENHAUER követője, HARTMANN, valóban el is hagyta. De akkor mi marad SCHOPENHAUER metafizikájából? Akkor nem mondhatni, hogy az akarat egy s oszthatatlan, hogy nincsen térben s időben, hogy mindenütt jelen van s örökké való. *Valóban csak e tételek felállítására használta föl SCHOPENHAUER KANT idealizmusát.* De ha ez az idealizmus a rendszer többi részeivel meg nem fér, akkor e tételeknek nincsen alapjuk.

Az akarat metafizikája SCHOPENHAUER rendszerében a sok logikai ellenmondás zátonyain teljesen fennakad. Mégis mi tartja életben? Miért ragaszkodik SCHOPENHAUER oly erősen hozzá? Mi földte el előtte a rendszer ellenmondásait? Nem találunk egyéb feleletet e kérdésekre, mint azt, melyre SCHOPENHAUER életének története, szellemének mivolta s fejlődése tanít. E fölfogás a természet bizonyos költői szemléletére nyújt módot. Az egész természet e fölfogás világában megelevenedik, minden, a mi van, él, mert minden akar. SCHELLING korában származott e fölfogás, egy fán termett mind a kettőnek a filozófiája. Nagyon jellemző, hogy SCHOPENHAUER, a hol SCHELLING természetfilozófiájáról szól, sokkal enyhébben ítél róla mint rendesen, bizonyos dicséretet sem von meg tőle. Láttuk, hogy a német filozófia ébredését KANTban nyomban követte a német költészet föllendülése. Eszthetikai gondolatok át meg át hatották a német szellemi életet, utat találtak a filozófiába is, s befolyással voltak SCHOPENHAUERRE, kinek egyéni hajlamai kedvező talajt szolgáltatottak az eszthetikai fölfogásnak. Csak-hogy a költői fölfogás elevensége nem ad kárpótlást a logikai összefüggés fogyatékoságáért. A míg a logika törvényei érvényben maradnak, addig az ilyen fölfogás lehet egyéni világnézet, melyet

az egyén sajátos eszejárása valahogy összetart, de általános érvényességre nem tarthat számot.

Utunknak azonban még nem értünk végére. Csak a világot tekintettük, az ember mivoltát alig érintettük. Mi következik ez alapfogalmakból az ember természetére vonatkozólag?

## V. A VILÁG ESZTHETIKAI FÖLFOGÁSA.

A világ a maga valóságában akarat; ez az akarat különböző eszmékben nyilvánlik. Az eszme az akarat objektivációjának örök állandó foka. De az eszmét még szabatosabban is meghatározhatjuk. Az eszme sokkal közelebbi viszonyban áll az akarathoz, mint az egyes tárgyak. Az eszme ment azoktól a formáktól, melyek az egyes tárgyakat egyes tárgyakká teszik. Nincsen alávetve a tér, idő s okság formájának. Csak egy szubjektív eleme van az eszmének. Tárgya a megismerő alany. Tudjuk, hogy az a tárgyra alanyra való oszlás az emberi tudás legelső föltétele. Az eszme ennek a szubjektív föltételnek alá van vetve, de csakis ennek az egynek. Az eszmében a világ mint akarat, legátlátszóbb formájában nyilvánlik meg. *Az eszme az akarat legmegfelelőbb objektivációja* («Daher ist auch sie allein die möglichst *adaequate Objectität* des Willens oder Dinges an sich, ja selbst das ganze Ding an sich nur unter der Form der Vorstellung» W. a. W. u. V. I. 206.).

De akkor mikép szerezhetünk tudomást róla? Az emberi fölfogás hozzá van lánczolva a maga formáihoz. Csak térben, időben s oksági kapcsolatban szemlélhetjük a világot. Ha az eszme e formáknak nincs alávetve, akkor úgy látszik, ránk nézve megközelíthetetlen.

Valóban megközelíthetetlen is a közönséges értelmi fölfogásnak. A közönséges értelmi fölfogás, a mint pl. az állatokban mutatkozik, teljesen alá van vetve az akarat uralkodásának. Az akarat szolgálatában áll, az ő parancsait teljesíti, ételt, italt stb. keres az akarat ösztöneinek kielégítésére. Az értelem ezen a fokon csak eszköz az akarat parancsainak teljesítésére.

De az értelem az emberben *fölszabadulhat e kényszermunka alól*. Az értelem levetheti az akarat jármát, s ha levette, ezzel megszűnik egyedi alanynak lenni, a megismerés tiszta akarat nélküli alanyává válik, nem kutatja az okság tétele alapján a dol-

gok viszonyait, egészen le van bilincselve a tárgy szemléletében, mintegy egygyé olvad vele.

Bármily idegenszerűnek tessék is ez az állapot a leírásban, mindenki jól ismeri saját tapasztalataiból. Ha annyira átengedjük magunkat a tárgy szemléletének, hogy magunkról, azaz érdekeinkről, kívánságainkról, szenvedélyeinkről, egy szóval akaratunkról egészen megfeledkezünk, ha egészen elmerülünk a szemlélt tárgyba (sich in den Gegenstand verlieren), akkor a tárgyban nem a tárgyat, hanem az örök eszmét pillantjuk meg, akkor mi magunk a megismerés akarat, fájdalom, idő nélküli alanyává lettünk.

Ez az az állapot, melyről SPINOZA mondja: mens æterna est, quatenus res sub æternitatis specie concipit. Ebben az állapotban a világ mint képzet tisztán jó tudatunkba, az akarat egészen objektíválja magát előttünk. A ki ezt az állapotot ismeri, érti PLATO eszmetanát. Az egyedi alany csak egyedeket lát a természetben; a fölszabadult, a «tiszta világszem» vált alany az örök eszmét pillantja meg benne.

Az egyes tárgyak vizsgálata a tudományok dolga, a tudományok az okság törvényének fonalán haladnak. Az eszmékkel a tudomány nem foglalkozik, az eszmék a művészet birodalmába tartoznak. A művészetnek nincs is egyéb eredete, mint az eszméknek e szemlélete, nincs egyéb föladata, mint hogy e szemléletet másokkal közölje. A közönséges fölfogás a vizesés számtalan csöppjeihez hasonlít, melyek folyton változnak, soha sem nyugodnak, a művészeti fölfogás a szívárványhoz hasonlít, mely a zajló, tomboló csöppeken nyugodtan föltűnik. (I. 218.)

A közönséges ember a közönséges fölfogás rabja. A *genialis ember* e rabság járma alúl föl tud szabadúlni, ő benne az intelligencia oly erős, hogy több van benne mint az akarat szükségleteinek kielégítésére kell. A *genialis ember* azért objektív. Genialitása csak abban áll, hogy így tud szemlélni, hogy a szemléletben el tud merülni, hogy érdekeiről egészen meg tud feledkezni, hogy igazi «tiszta világszem» tud lenni. Értelmének ez erejéből magyarázódik a lángész nyugtalansága, elevensége, törekvése. A közönséges ember szeme, mely az intelligencia legvilágosabb tükre, tompa, józan, fürkésző, mintha mindig érdekeinek megfelelő dolgokat keresne, a *genius* szeme eleven, fényes, erős, a tiszta szemlélet élvezete tükröződik benne. A *genialis ember* nem mindig

okos. Az *okos* az *okosági* kapcsolatok kifürkészésében járatos, különösen azokéban, melyek neki használhatnak, a lángész sokszor nem gondol a maga hasznával, az eszme szemlélete elvonja a közönséges élet körétől. A genialis ember nem emberismerő, a szó gyakorlati jelentőségében. Ismeri az embert, az ember örök eszméjét, de nem az embereket, nem ennek az eszmének sokszor annyira furcsa egyedi nyilvánulásait.

De azért az objektív szemléletnek, az eszmék szemléletének lehetősége megvan minden emberben, csak nem egyforma mértékben. Mindnyájan meg tudunk néha feledkezni magunkról s mindnyájan tapasztalunk ilyenkor sajtáságos érzetet. Addig míg az akarat erejét tapasztaljuk, mindig szenvedünk. Csak akkor akarunk valamit, ha valaminek a szükségét érezzük, tehát ha szenvedünk. Ha akaratumk célját elértük, szükségünk ki van elégítve, szenvedésünk véget ért, de csak hogy újból kezdődjék. S így megy ez folyton. A míg az akarás alanya vagyunk, nem ismerünk nyugtot, Tantalus kínjait érezzük, Ixion kerekét forgatjuk, a Danaidák hordóját akarjuk megtölteni. De ha tiszta, objektív szemléletbe merülünk, kínjaink megszűnnek, az akarás kényszermunkájának szombatját ünnepeljük, Ixion kereke megáll. Mily varázshatással van reánk, ha egy szabad pillantást vetünk a természetbe. Boldogság, boldogtalanság megszűnt, az egy «világszem» tekinti a világot, koldus s király között nincs különbség. «Oly közel van hozánk az a tér, melyen minden jajtól megszabadultunk; de kinek van elég ereje, hogy sokáig megmaradjon rajta?» (I. 232.) Múlt s jövő azért tűnnek föl elménkben oly rózsás világitásban: az akarás alanyának nincsen helye bennük, az a jelenben marad. Ime miben rejlik az esztetikai szemlélet ereje s varázsa! A világ szép, mert az eszmét szemléljük benne s csak addig szép; az eszmét szemlélve megfeledkezünk magunkról, egészen mások vagyunk, lényeges változás történt rajtunk.

*Tehát minden tárgy szép*, mert minden egyes tárgyon át az eszmét pillanthatjuk meg, ha objektíve nézzük. Csakhogy némely tárgyak megkönnyítik ez objektív szemléletet, mert inkább felelnek meg az eszmének, hívebben s tisztábban tükröztetik, mint mások. Azok a szebb tárgyak, melyek közelebb állanak az eszméhez, s ezek közül is azok válnak ki, melyek jelentősebbek, melyek az akarat magasabb objektivációjának kifejezései. Innét van,

hogy a művészet legmagasabb tárgya az ember, melyben az akarat legtisztább, legteljesebb objektívációját éri el. E szempontból oszthatni be a művészeteket, melyek közül néhányan inkább fölszabadító hatással vannak az emberre, melyekben a szépségnek e szubjektív tényezője érvényesül nagyobb mértékben, míg másokban a föltüntetett eszme jelentősége ragadja meg elménket. Minden a mi szép, fölszabadítja lelkünket, s csak azért szép, mert erre a hatásra képes; de e hatás függ attól, hogy az illető tárgy visszatükrözheti az eszmét, s mentül inkább képes erre, annál szebb. A szépség szubjektív forrása: az elmének az akarattól való fölszabadulása; objektív hatása: az eszme megszemlélése. A művészetek között a zene egészen sajátos helyet foglal el, t. i. közvetlen objektívációja s képmása az akaratnak, mint maga a világ, vagy mint az eszme. Innét rejtélyessége s rendkívüli hatása.

SCHOPENHAUER eszthetikájának részletei itt kevésbé érdekelnek bennünket. A szempont termékeny volta vázlatos előadásunkból is szembeötlő. Minden eszthetikai vizsgálat e két tényezővel kénytelen számot vetni: az eszthetikai érzéssel mint az eszthetika forrásával, s az eszthetikai tünemények jelentőségével, mint ez érzet objektív alapjával. KANTnak köszönjük az első tényező fontosságának fölismerését, az ő meghatározására, hogy szép az, a mi *érdek nélkül* tetszik, SCHOPENHAUER objektív szemléletében is rá ismerhetni. Az objektív tényező teljes fölkutatása a jövő föladata s SCHOPENHAUER bizonyára a helyes úton jár, midőn *jelentősnek* mondja azt, a minek eszthetikai hatása van lelkünkre. Rendszerének erre vonatkozó részei a legfinomabb megjegyzésekkel telvék. Egyáltalán minden műve olyan, hogy ha félszeg szempontból indul is, a részletekben a legfinomabb s legtanulságosabb gondolatokra akad. A rendszeralkotás e kiváló elme erejének csak egy részét kötötte le: kisebbik részét; nagyobb része a világ szemléletére irányul, nyílt szemmel tekinti ennek jelenségeit, s mindig eredeti s tanulságos oldalát tudja meglesni. Midőn rendszerének alapfogalmait czáfoljuk, vagy bebizonyítatlan voltuk kimutatására törekedünk, jól tudjuk, hogy ezzel csak azt rontjuk le, a mi SCHOPENHAUER rendszerében mulékony, a rámát, melyben gondolatait gyűjtötte. Maguk e gondolatok fölötte becsesek, majdnem mindig igen figyelemre méltók.

De e részleteknél nem szabad időznünk, ama halvány, elvont

fogalmakkal kell foglalkoznunk, melyeken a rendszer épülete áll. E tekintetben az eszthetikában csak egy fordulat érdekel bennünket. Az eszthetikai szemléletben az elme *fölszabadul az akarat hatalma alúl*. Tapasztalati értelemben e fogalomban nincs nehézség. Valóban mindenki tudja, hogy pillanatokra érdekei elhallgathatnak, magáról egészen megfeledkezhetik. De itt nem tapasztalati, hanem metafizikai értelemben vesszük e fogalmat. *Fölszabadulhat-e valami saját valójának hatalma alúl?* Minden, a mi van, akarat; lehet-e valami, ha kedve úgy tartja, nem az? Bajos kérdés, mely tovább kutatásra unszol, mert az egész ember mivoltára figyelmeztet bennünket. Valóban elérkeztünk oda, a hová kezdet-től fogva irányoztuk gondolatainkat: SCHOPENHAUER erkölcsanához, pesszimizmusához. Mikép függ össze a rendszernek ez utolsó része az eddig fejtegetett fogalmakkal.

---

### III. FEJEZET.

#### SCHOPENHAUER PESSZIMIZMUSA.

Csak az akarat van s rajta kívül nincsen semmi. Az akarat a holtak látszó természetben vak törekvés, de az emberben látóvá lesz. Látja maga magát. De nem a maga valóságában látja magát. A «mája fátyla» mint az ind filozófusok mondják, elborítja előtte a világ igazi valóját. Szétszórva látja magát a tér végtelenségében, változva az idő végtelen sorában, s nyilatkozva végtelen sok alakban.

De az akaratnak más ismerete is van maga magáról, az egyénben intuitive, belső szemlélet folytán, a maga igaz valójára ismer. Az ember közvetlenül tudja, hogy akaró lény, hogy teste s akarata azon egy dolog.

Ha most újból a világra tekint s ezt a közvetlen belső szemléletet értékesíti, mindenben az akarat nyilatkozatára ismer. A filozófia pedig a világ s akarat között szemlélt azonosságot fogalmakba foglalja.

Ez azonosság fölismerésének van más módja is. A lángész, a művész tisztábban objektíve látja a világot. A tünemények sokaságában közvetlenül fölismeri az akarat objektivációjának örök fokait, PLATON eszméit.

*Mit jelent mindebben az ember élete?* Van-e célja, van-e jelentősége? Úgy látszik nincs. Úgy látszik, az ember is csak buborék az akarat tengerének végtelen fölületén. Igaz, hogy ez a buborék különbözik a többiektől, mert magára eszmél, tud magáról s ezzel elkülöníti magát a többiektől. Az a tünemény, melyet embernek nevezünk, gondolkodó agyvelővel rendelkezik, melynek működése folytán öntudatot nyer s az öntudatos ember magát egyéniségnek gondolja. De az előbbiekből tudjuk, hogy ez merő látszat.



Az egyedüli valóság az egy s oszthatatlan, a vak s tudattalan akarat. A tünemények sokasága csak tünemény. Mi jelentőséget követhet magának ily tünemény, mely volt, nincs? Az egyéniség értékelensége az előbb fejtegetett metafizikának szükséges folyománya.

De öntudatunk folytán mégis egészen más színben tűnünk föl magunk előtt. Bennünk az akarat nem vak, bennünk tudatos czélokot követ. Ha látszat vagy csalódás is: mi egyéniségnek nevezük magunkat, értéket tulajdonítunk életünknek, pótolhatatlan veszteségnek érezzük az egyéniség vesztét. Mégis sajátságos dolog, hogy a vak s tudattalan akarat birodalmában ily különös tünemény keletkezhetik. A tudatnak köszöni a világ, hogy tünemény s hogy e tünemények megismerhetők s a tudat maga mégis csak tünemény? Bennünk van ez az egész gondolatsor, s mi magunk nem vagyunk semmik? Az egyéni akaratot, az embert tüzetesebben kell szemügyre vennünk.

## I. AZ EGYÉNI AKARAT SZABADSÁGÁNAK KÉRDÉSE.

Az egyéniség csak illuzió, noha maga magának ép ellenkezőleg az egyedüli s legfőbb valóságnak tetszik. El lehetünk rá készülvé, hogy a mint maga egészben csak látszat, úgy minden benne hasonlóképp csak látszat. Magát elkülönítettnek gondolja a többi tüneményektől, holott egy velük; azt hiszi, hogy boldogságot találhat a földön: nem találhat; másnak szenvedéseket okoz: magának okozza. Mindenek előtt pedig magát szabadnak hiszi s az első csalódás, melyet szét kell rontanunk, épen az, hogy az emberi akarat szabad. Mert ha az emberi akarat szabad volna, akkor ez annyit jelentene, hogy ez az akarat nincsen alávetve a természet általános törvényeinek, tehát nincs alávetve az akarat általános sorsának sem. Akkor lehetséges volna, hogy noha az akarat általános sorsa a szenvedés, de az egyéni akarat szabadságánál fogva nem kénytelen e sorsot elviselni.

Tény, hogy magunknak szabadoknak látszunk, hogy azt hisszük, hogy szabadok vagyunk. Miért hiszszük? Állítólag maga az öntudat biztosít bennünket róla. A drontheimi akadémia pályakérdése is így hangzott: «Bebizonyítható-e az öntudatból, hogy az emberi akarat szabad.» SCHOPENHAUER gondolataiba épen belevág

ez a kérdés. A kis terjedelmű mű, melyben megfelel rá, talán formailag legszebb műve.

Először állapítsuk meg a kérdés tiszta értelmét. «Akarat szabadsága» nem oly kifejezés, melynek csak egyetlen egy értelme lehet. Szabadnak mondom az embert, ha tehet, a mit akar, ha akarata nyilvánulását meg nem akadályozzák. Ebben az értelemben az akarat szabadsága negatív fogalom: annyit jelent, hogy az akarat nyilvánulása elé nincsenek akadályok gördítve. Ezt a szabadságot fizikai szabadságnak is nevezhetjük, mert az ily értelemben vett szabad akaratnak nincsenek fizikai akadályai. De nem ezt a szabadságot értjük, midőn azt kérdezzük, szabad-e az akarat. Azt akarjuk tudni, hogy maga az akarat szabad-e? Azaz, akarhatok-e mindig kényem-kedvem szerint? Választhatok-e szabadon két egymással ellenkező elhatározás közt? S erről a szabadságról tud-e valamit öntudatom?

Ha figyelmesen megvizsgálom öntudatom nyilatkozatait, csak azt találom, hogy az akarat fizikai szabadságáról biztosít engem. E pillanatban fölkelhetek a székről s a kályhához mehetek — ha akarom. Senki sem fog meggátolni benne, — ha akarom, de szabadságomban áll-e ezt akarnom? A kérdés furesának tetszik. Miért ne akarhassam ezt? Fázom, bizony jó lesz a kályhához mennem s melegednem. Másrészt meg nem akarnám félbeszakítani az írást. Körülményes dolog is fölkelni s a kályhához menni, mikor oly jól esik az ülés. Miről tanuskodik most öntudatom? Arról, hogy mivel nem akarok fölkelni, ülve is maradhatok. Ime mily bizonytalanok öntudatom kijelentései. Előbb annyit mondott, hogy ha föl akarok kelni, fölkelhetek, misem akadályoz benne; most meg azt mondja, ha ülve akarok maradni, maradjak, nem fog senki fölkelésre kényszeríteni. Tehát mindig csak annyit mond, hogy tehetek, a mit akarok; mondott-e arról is valamit, hogy vajjon szabadságomban áll-e akarni? Szabad vagyok-e abban, hogy egyaránt akarhatok fölkelni, vagy ülve maradni? Erről öntudatom semmit sem szólt.

A kérdés ezzel meg van oldva: Az öntudat nem tud semmit az akarat szabadságáról. Másunnét pedig még kevesebbet tudok meg felőle. Másunnét épen ennek az ellenkezőjét tudom meg. A metafizikából tudom, hogy a tüneményeknek kivételt nem ismerő, kérlelhetetlen törvénye az okság tétele. Minden tüneménynek megvan a maga oka, miért történik. Minden tüneménynek

oly módon kell történnie, a mint történik, mert minden tünemény okainál fogva akkor s úgy történik, a mikor s a hogy történik. Az emberben e törvény neve *motiváció*. Az akarat valamire elhatározza magát, ha van motivum, mely elegendő erővel hat reá. Ha a motivum elég erős, a hatásnak be kell következnie. Ha két motivum hat az emberre, az erősbik fog győzni, s a melyik győzött, arról tudhatom, hogy az erősbik volt. Különben nem győzhetett volna. Ha a fázás érzéke *erősebb* bennem, mint az íráshoz való kedvem, vagy a kényelem szeretete, akkor a kályhához fogok menni; ha ez utóbbi motivumok erősebbek, akkor ülve maradok. Ha fölkelek, akkor föl *kellett* kelnem, mert az előbbi motivum legyőzte az utóbbiakat; ha ülve maradok, akkor nem akarhattam fölkelni, mert az ülve maradásra készítő motivumok az ülve maradás akaratát keltették bennem. A motivum ereje pedig függ az egyéni akarat mivoltától, a *jellemtől*, melyre hat, tehát viszonyos valami. Sok motivum engem nem is érint, míg embertársamra a legerősebb hatással van. A jellem meg nem egyéb, mint az akarat sajátosságos, meghatározott minősége én bennem. Ezen a minőség nem lehet változtatni, mert hiszen ez a minőség az *egy* akaratnak bennem nyilatkozó módja. A jellem az emberrel vele születik. *Velle non discitur*, az akarást nem lehet megtanítani. A motivum erejét megismerem hatásából, a jellem mivoltát meg abból, hogy mily motivumoknak engedelmeskedik, tehát csakis a tapasztalatból. Magam sem ismerem a magam jellemét, mielőtt nem tapasztaltam. Ha még nem tapasztaltam, nem tudom előre megmondani, milyen hatással lesz rám valamely motivum. Az eredményből tudom meg akaratom minőségét.

De mindez csak a tünemények világában igaz, mert csak a tünemények világában érvényes az okság törvénye. Maga az akarat, az egy s oszthatatlan akarat, nincs neki alávetve. Ez az akarat szabad. De ez nem az én tüneményes, fenomenalis akaratom. KANT is megkülönböztette a fenomenalis akaratot az *intelligibilis* akarattól s ő is, bár más alapon, az intelligibilis akaratot szabadnak mondotta. Az ő filozófiájának is ez egyik majdnem érthetetlen pontja. Hogyan lehet az emberi akarat szabad is, nem is? SCHOPENHAUER rendszerében is a legrejtélyesebb ponthoz jutottunk, oda, a hol a tisztá gondolkodás a miszticizmus ködébe vész. Azt még megfoghatóvá tehetjük magunknak, hogy az emberi akarat, mint az egy

oszthatatlan akaratnak pusztá tüneményes megjelenése, nem szabad, míg maga az *akarat*, mely egy s minden ok nélkül való, szabad. De akkor az emberi akaratnak mindig jelentéktelennek kell maradnia. Ha nem marad annak, ha valahol mintegy áttör a tüneményi világ áthatatlannak látszó körén, akkor még azt az ingó talajt is elveszítjük lábaink alól, melyet az eddig kifejtett fogalmakban találunk. S erre az eshetőségre készen kell lennünk, mert a míg egyének fognak filozófiai rendszert alkotni, nem fogják tehetni, hogy az egyéniséget teljes tehetetlenségre s jelentéktelenségre kárhozzatják. Valahol, ha még oly elrejtett zúgban is, helyet fognak biztosítani az egyéniségnek, hol ez méltósággal s szabadsággal nyilatkozhatik. SCHOPENHAUER rendszerében is van ily hely, a rendszer betetőző, de egyszersmind azt megdőntő része.

Egyelőre kimondhatjuk, hogy itt a földön akaratunk nem szabad. Kérdés, mi az akarat sorsa e földön. Bármilyen legyen is: e sorstól nem szabadulhatunk, mert nem vagyunk szabadok.

## II. AZ AKARAT SORSA.

Az ember élete merő szenvedés, mert mindig akarunk s minden akarat valamely szükség érzetéből, tehát valamely szenvedésből származik. Soha sem szakadhat vége az akarásnak, — mert hiszen a mi valónk: akarni — s azért soha sem szakad vége a szenvedésnek sem. A természetben is minden törekvés gátra talál, a természetnek azonban nincs tudata s azért senki sem érzi ezt a gátoltságot. Az embernek van tudata, s minél inkább fokozódik benne a tudat, annál jobban érzi a fájdalmat, annál több szükséglete s a szükségletből származó szenvedése van. A lángeész, kiben legerősebb az intelligencia, legerzékenyebb s legboldogtalanabb is.

Ha akaratunkat teljesítettük, kívánságunkat kielégítettük, akkor szenvedéseink megszűnnek ugyan, de boldogoknak azért nem érezzük magunkat. A mit ilyenkor érzünk, tulajdonképen csak negatív boldogság: Nem szenvedünk. Mihelyt kívánságunk beteljesedett, vége a kívánságnak, tehát a meglegedésnek, az élvezetnek is. («Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuss auf» Fölmű: I. 365. 376.) Boldogság, meglegedettségek nem pozitív valami: csak fájdalomtól való szabadulás. Azért

az, a mink van, nem boldogít. Az egészséget, a gazdagságot, az ifjúságot nem pozitív javaknak érezzük. Csak miután elvesztettük, érezzük értéküket, de akkor már késő. Ennek igazságáról a költészet is tanúskodik. Az eposz vagy dráma csak a boldogságért való *küzdést* ábrázolja, mihelyt a küzdesnek vége s a hős elérte célját, a függöny gyorsan legördül. Ha nem gördülne le, csak azt látnók, hogy az a fényes cél csak ámitgatta a hőst, s hogy most sincs jobb dolga, mint azelőtt volt.

Kinok között telik el életünk. Ha pedig a kinok egy perczre elhallgatnak, ott van az *unalom*, hogy elfoglalja helyét. Az unalmat nem kell lenézni, nem holmi apró bajocska az, melylyel gyorsan végezhetnénk. Igen realis baj, mely kétségbe ejtheti az embert. A szegény népet a szükség kínozza, a gazdagokat az unalom. A polgári életben az unalom képviselője a vásárnap, a szükségé a hat munkanap. A pokol a szenvedések jelképe s a menyországra nem marad egyéb az unalomnál. Nagyon jellemző, hogy DANTE nagyzerűen tudta lefesteni a poklot, a mennyország rajzára azonban nem talált anyagot a világ tapasztalataiban. Mennyországában unatkozunk.

S mi e folytonos küzdesnek a vége? A halál. Az élet olyan, mint a tenger, mely telve van szirtekkel s zátonyokkal; az ember a legnagyobb gonddal s óvatossággal távol tartja magát tőlük, pedig jól tudja, hogy az egésznek a vége mégis csak hajótörés lesz, még pedig teljes, kikerülhetetlen s pótolhatatlan hajótörés, a halál. Ez a bajos utazásnak a vége s az emberre nézve rosszabb, mint valamennyi szirt, melyet kikerült.

Valóban minden egyén, minden emberi arc s ennek élete nem egyéb, mint a végtelen világszemlélet rövid álmainak egygyel való megtoldása, nem egyéb, mint egygyel többje azoknak a futólagos alakoknak, melyeket játszva odarajzol arra a végtelen lapra, melynek tér s idő a neve, egy darabig ott hagy, azután kitorül, hogy mások jöjjenek helyükbe. Az emberi élet bajos oldala pedig abban rejlik, hogy e futólagos alakok, e silány ötletek mindegyikéért az akaratnak sok s mély fájdalommal, s végre a soká került, utoljára azonban mégis beálló, keserű halállal kell lakolnia. Valamely holttetem látványa azért tesz bennünket rögtön oly komolyokká. (U. o. 380.)

A mi meg az értelmi örömeket illeti: a tiszta megismerés, az

objektív szemlélet, a művészeti alkotás örömét, ezek vajmi keveseknek jutottak osztályrészül! S e kevesen is drágán fizetnek e rendkívül mulékony élvezetekért. Nagyobb értelmi erejük következtében fogékonyabbak az élet szenvedései iránt, tehát szerencsétlenebbek is, azonfölül mint magasabb lények elszigetelve állanak az emberek nagy tömegében. Ezek sem lehetnek boldogok, ezek sem tesznek kivételt az élet általános sorsa alúl.

Végeredmény az, a min kezdtünk: Az élet merő szenvedés. Kevés fénysugár hat be az élet boldogtalanságának éjébe, mely meg nem világítja, csak föltünőbbé, szinte láthatóvá teszi sötéttségét. Az élet rövid, ezer bajjal van telve s a végén ott leselkedik a halál. Ezzel vége az egész mulékony egyén-pompának. Az akarat, mint a ki jól végezte dolgát, új álomba foghat.

De ha ilyen az akarat sorsa az életben, miért akar, mit akar?

### III. MIT AKAR AZ AKARAT.

Az akarat mivoltához tartozik, hogy akarjon, akarni annyi mint élni, tehát *az akarat az életet akarja.* (*Bejahung des Willens zum Leben.*) Minthogy pedig az emberi test nem egyéb, mint az akarat objektívációja, ugyanezt így is mondhatjuk: az akarat a test fentartását akarja. (*Bejahung des Leibes.*) A test szükségletei pedig vagy az egyén, vagy a faj fentartására vonatkoznak, azért táplálkozás s nemzés körül forog egész testi életünk. A legtöbb ember nem is akar egyebet, az élet vad hajszájában ezeket űzi.

A táplálkozásban nyilatkozó életakarat jellemzésére nem kell sok szót vesztegetnünk. Erőnk java részét a kenyérért való harez emészti el. Az akaratnak e nyilatkozása mégis távolról sem oly fontos, mint az, mely a faj fentartására vonatkozik. Legerősebb bennünk a nemi ösztön, legfontosabb is. A nemzésben saját testünkön túl akarjuk az életet s ezzel megörökítjük fajunkat, de egyzersmind a szenvedést, a halált s mindazt, mi az élet sorsához tartozik. Innét van az, hogy oly mély szégyenerzet kíséri a nemzést s mindazt, mi vele egybe függ. Mithoszi kifejezése ennek az Ádámról szóló bibliai történet, kinek vétkes bukása (a nemzés) következtében mindnyájan szenvedésre s halálra vagyunk kárhóztatva. A nemző részek legkevésbé is vannak alávetve az értelem-

nek, csak az akaratnak engedelmeskednek. A nemző részekben van mintegy gyújtópontja az akaratnak, mint az agyvelő gyújtópontja az értelemnek. Lényünk két ellentétes sarka nyilatkozik bennük.

Valóságos gúnyt űz belőlünk az akarat. Nem elég, hogy hatalma a magunk fentartására kényszerít bennünket s életünk legnagyobb részét ez emésztí: de a nemzésben a fajt is megörökíteti velünk. S mintegy előre tudván, hogy ezt saját jószántunkból dehogynem tennők, a faj megörökítését nem bízza tudatos akaratunkra, hanem esellel él. A szerelmet gerjesztí szívünkben. Midőn szeretünk, azt hisszük, hogy ha a szeretett lényvel egyesülünk, kimondhatatlanul boldogok leszünk, s szenvedélyünk e hit ereje folytán gyakran határtalan. Hiú csalódás! Nem boldogságot találunk, hanem keserű kiábrándulást. Azt hittük, hogy magunknak szeretjük ezt a nőt, holott a faj fentartásának érdeke űzött oly szertelen erővel. Azt hittük, hogy nekünk kell ez s csakis ez a nő, holott a fajnak kellett, hogy ezzel a nővel egyesüljünk, mert a mi egyesülésünkben származik a fajnak általunk létrejehető legtokéletesebb példánya. A szerelem nem egyéb, mint «*meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent generationes.*» (W. a. W. u. V. II. 611. l.) Ezért a nagy lárma! Az ember egoisztikus való s a természet azzal csalja meg, hogy a szerelemben egyéni boldogságot varázsol szemé elé, holott a szeretett lényvel való egyesülése folytán csak a faj nemesbül s tökéletesbedik. Azt szeretjük, kivel a típuszt legtisztábban fenntarthatjuk. Két szeretőnek növekedő szerelme tulajdonképen már annak az új egyénnek az életakarata, kit nemzeni tudnának s szeretnének. Különös az a mély, tudattalan komolyság, melylyel két különböző nembeli egyén, midőn először találkozik, egymást szemléli; milyen vizsgáló, átható pillantást vetnek egymásra! mily gondosan nézik egymásnak vonásait s testrészeit. Ez a vizsgálás s kutatás nem egyéb, mint a faj géniuszának elmélkedése az általuk lehetséges egyénről s tulajdonságainak kombinációjáról. (Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die *Meditation des Genius der Gattung* über das durch sie beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. U. o. 629. l.) A vizsgálat eredményétől függ a tetszés s megkivánás, a szerelem foka.

Ha most az életbe tekintünk, mit látunk? Mindnyájan küz-

dünk az élet végtelen sok bajával, ki akarjuk elégiteni folyton megújuló kívánságainkat, távol akarjuk magunktól tartani a minden oldalról ránk törő szenvedést, s mit érünk el? Azt, hogy ezt az elkínzott egyéni létet rövid időn át fentartjuk. Közben, az élet tolongásában, két szeretőnek szeme sováron találkozik. De miért oly rejtve, félve, lopva? Mert ezek a szeretők árulók, titokban azon vannak, hogy ezt a bajt s vesződést, melynek különben hamar vége szakadna, megörökítsék . . . (U. o. 643. l.)

De ezzel még nincs vége az életakarát minden tüneményének; csak az egyéni akaratról szóltunk, a mint küzd a maga s faja fentartásáért. De az egyének akarata találkozik, az egyik a másik felé fordul, a miből a viszonyok új sora támad: az *erkölcsi* viszonyok sora. Mi az erkölcs?

#### IV. AZ ERKÖLCSISÉG.

Akarat vagyunk s saját tudatunk számára egyéni akarát. Ez az akarát mivoltánál fogva ragaszkodik az élethez, akarja az életet, még az egyéniség körén túl. Azért szükségképen *egoisztikus*. Magát akarja fentartani, maga számára keres kielégítést, magától akar távol tartani minden fájdalmat. Még a féregben is nyilatkozik az egoisztikus egyéniség, azt mondván: én vagyok minden, az én fentartásom a földolog; minden egyéb elveszhet, nem bánom, csak én maradjak meg. Minden egyed természetéhez tartozik, hogy egoisztikus, hogy a maga létét, a maga javát nézi első sorban. (Grundprobleme 196. l. f. W. a. W. u. V. I. 392., II. 687. ff.)

Az egoizmus vétekbe sodorja az embert, hogy ha az egoisztikus egyén nem csak a maga létét akarja, hanem egyszersmind a másét nem akarja, ha másnak kárt okoz, hogy magának használjon, ha más szenvedésre kárhoztat, hogy magának jólétet szerezzen. Ilyenkor az egoizmus nem természetes, hanem erkölctelen. De van nagyobb erkölctelenség is.

Mert az előbbi esetben az egoisztikus egyén másnak a létét tagadja ugyan, de nem mert ez a célja, hanem mert ezzel véli legjobban szolgálhatni a maga érdeket. Más akarát létének tagadása ebben az esetben nem cél, csak eszköz. De céllá is válhatik. Az egoisztikus akarát örömét találhatja abban, hogy másnak



szenvedéseket okozhat. Ez a rossz indulat, a tulajdonképeni rosszaság, a kegyetlenség. A rossz indulatú ember nem tudván egyenesen csillapítani belső kínjait, kerülő úton kíséri ezt meg, mást is akar szenvedni látni. Ez az erkölcsi sülyedés legalsó foka. (W. a. W. u. V. I. 428. 9. Grundprobleme 200. 1.)

Az erkölcstelenség sajátos szomorú eltévelyedése az elmének. Az egoisztikus ember nem látja át, hogy az egyediség csak látszat, nem tudja, hogy ő voltaképen nem különbözik a többi embertől, az egész természettől, hogy az egy s oszthatatlan akarat nyilatkozik mindenben, hogy közte s a többiek között *nemcsak rokonság, de azonosság van*. Az egoizmusban a világakarat szörnyű maga magával való meghasonlását látjuk, legvilágosabban az emberben, kiben az egoizmus a legmagasabb fokát éri el. (W. a. W. u. V. I. 392. II. 688.) Az akarat saját belsejét dülja, maga magával küzd, az egyik egyedben fen akarja magát tartani, s elvakultságában e célra maga magát rontja meg a másik egyedben, sőt a kegyetlenségben ezt önczél gyanánt teszi. *A lelki furdalásban* e csalódást érezni kezdjük, titkos sejtelem szállja meg szívünket, hogy midőn mást bántottunk, magunk ellen törtünk, a principium individuationisból keletkező tévedést át kezdjük látni.

Egoizmus, midőn a magunk javát, rossz indulat, midőn másnak a kárát keressük, a legtöbb emberi cselekedet kútforrása, de mégsem valamennyié. Vannak cselekedeteink, — a tapasztalat bizonyítja, — melyek egyenesen másnak a javát célozzák. Ilyenkor másnak a jó vagy balsorsa ép oly közvetetlen indító oka akaratomnak, mint rendszeren a magamé. Másnak a szenvedését a magaména érzem s közvetlenül e másnak javát akarom. Hogy ez nem képzelt dolog, ezerszer tapasztaltuk, mert a mit itt elvont szavakkal leírtunk, nem egyéb, mint a *részvét* ismeretes s tagadhatatlan tüneménye. Egoizmus, rossz indulat, részvét — az emberi cselekedetek összes motivumai s csak a részvétből eredő cselekedetek erkölcsösek. A részvétből eredő cselekedetek pedig két nagy osztályra oszlanak. A részvét vagy csak negativ hatással van ránk: tartóztat attól, hogy az egoizmusnak vagy rossz indulatnak engedelmessé váljunk, másra bajt hozunk, — ez az *igazságosság* erénye, — vagy arra visz, hogy a szenvedőn tényleg segítsünk, baját enyhítsük — ez a foka a részvétnak az *emberszeretetet* szüli. Minden erkölcstelen tett vagy egoisztikus vagy rosszakaratból szárna-

zik; minden erkölcsi tett vagy igazságos, vagy emberszereteten alapul.

Az erkölcsiség csak akkor kezdődhetik, hogy ha a principium individuationis tüneményes jelentőségét átlátjuk, s minél világosabban látjuk át, annál tisztább alakot ölt erkölcsiségünk. A részvétben a szenvedővel való azonosságunkat közvetlenül érezzük. a mája fátyla átlátszó lett előttünk, a principium individuationis nem csal meg többé. Azért a részvét az egyedüli nem egoisztikus, az egyedüli igazán erkölcsi forrása cselekedeteinknek. A szeretet, a tiszta szeretet csak részvét, s minden szeretet, mely nem a részvéten alapszik, önző. Az *eros* önzés, az *agapé* részvét. (W. a. W. u. V. I. 443.)

Bizonyos fokozatos fejlődést látunk az erkölcsiség formáiban. Hatalmasan működik bennünk az akarat, s egészen elgyünk fogulva az egyéniség látszatában. Ezen elfogultság mindinkább szünhetik. Mindinkább arra eszmélhetünk, hogy mindnyájan egyek vagyunk, hogy én te vagyok s te én vagy. Másnak az öröme a mi örömünk is, másnak a fájdalma nekünk is fáj. Csakhogy így is sokkal több a fájdalmunk, mint az öröm, mert fájdalom a teremtetett lények egytetemes sorsa. De hát nem menekülhetünk e sors elől? Egyéb sem áll rendelkezésünkre, mint a részvét, mely másnak a bajait csak enyhítheti, de meg nem szüntetheti soha? Vagy talán van-e mentő gondolatunk, melyre elesigázott lelkünk kínjainak közepette tekintetét szegezheti s melyből vigasztalást s megnyugvást meríthet?

## V. AZ ÉLETAKARAT TAGADÁSA.

A ki az *öngyilkosság* segítségével akarna e bajokkal s szenvedésekkel telt élettől megszabadulni, a legrosszabb utat választaná. Nem használna neki semmit. Mert az életakarát el nem választható az élettől. Annak kell mindenkinek lennie, a mit belsejében akar, s a mi ő, azt akarja is. (Was Jeder im Innersten will, das muss er sein, und was Jeder ist, das will er eben. W. a. W. u. V. I. 433.) Az öngyilkosság csak az egyént rontja meg, de azért az akarat megmarad, s új életben nyilatkozik. Az öngyilkosság rendszerint nem is az életakarát tagadása, megfordítva, az öngyilkos

akarata akarja az életet, becsét tulajdonít neki, de az élet föltételeivel ninesen megelégedve. Szeretne élni, de nem bír. A testet, az akarat külső tünetényét megöli, de magát az akaratot életben hagyja. Az akarat újra fog megjelenni, újra fog szenvedni. Ezen az úton nines menekülés. (L. Parerga II. 331. W. a. W. u. V. I. 472. stb.)

A tiszta részvétben az egyéniség látszatában való elfogultságunk majdnem teljesen megszűnik, nem teszünk különbséget magunk s mások között, mások bajait s szenvedéseit közvetlenül a magunkéinak érezzük. Nincs fájdalom a világon, mely nem egyszerűs mind a mi fájdalmunk, nem ér senkit szerencsétlenség, mely minket ne érne. Az élet a maga valóságában tűnik föl előttünk, nem remélünk boldogságot, fájdalmaink fokozódnak s erősbödnök. A ki idáig jutott, az nem akarhatja többé az életet, *szabadon lemond az életről, önszántából tagadja az akaratot*. Annak számára a képzetek nem többé motívumok, hanem *quietívumok*, nem akarásra ösztönzik, hanem ellenkezőleg minden akarásról való lemondásra készítetik. Az ember elfordúl az élettől, eliszonyodik élvezeteitől, melyekben az életakarat jut kifejezésre. Az erény ezen a ponton *askesis*-sé válik. Az ember nem éri be azzal, hogy másokkal részvétet érez, hogy annyit tesz érettük, mint maga magáért, hanem megutálja azt a valót, mely ő benne nyilatkozik, melynek az egész világ a tükre. Teste erős, egészséges, a nemi szervek épségben vannak, de ő nem enged a nemi ösztönnek, meghazudtolja testét, lemond mindenről. Szabadon választja a szegénységet, hogy testét kinozza, türi az igazságtalanságot, soványan táplálja testét, böjtöl, kinozza magát, hogy lassan-lassan megölje, nem a testet, hanem a benne nyilatkozó akaratot. Ha ez általánossá válnék, akkor az emberi nem kihalna, s valószínű, hogy az akaratnyilatkozatok e magasabb fokának elenyésztével, az alsóbb fokok is elvesznének, az állatvilág is elpusztúlna, s minthogy ezzel az értelem is megszűnt volna a világon, a világ is elenyésznék. Angelus Silesius ez a mélységes misztikus hasonló gondolatot fejez ki, midőn azt mondja :

Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange:

Es lüuft dir Alles zu, dass es zu Gott gelange.

Ez a lemondás pedig nem a filozófia agyréme, hanem tény, mely számtalanszor ismétlődött. Ilyen volt a szentek s sok «szép lélek»

irigylésre méltó sorsa a keresztyének között, s még több példát találhatni a hinduk s buddhaisták körében. Fogalmilag ezek nem tudtak volna számot adni életükről, nem tudták volna megmondani, hogy azt a telhetetlen életakaratot azért tagadják ily módon, mert más mód erre nincsen. De tényleg, tettel, bebizonyították, hogy közvetlen módon fölismerték a világ valóját, s a szerint cselekedtek is, szentekké lettek. Mert az igazi szentség, mely fölötté áll minden erkölcsiségnek, az élet bajainak gyökeres gyógyítása: a világról való lemondás. S a mint nem szükséges, hogy a szent filozófus legyen, ép oly kevésbé szükséges, hogy a filozófus szent legyen. (Es ist daher so wenig nöthig, dass der Heilige ein Philosoph. als dass der Philosoph ein Heiliger sei. (U. o. I. 453.)

A ki az akaratot legyőzte magában, az, bármily szegénynek tessék is élete kívülről tekintve, még sem szegény: belső öröm, igazi égi nyugalom tölti el keblét. Az ilyen ember nem pillanatokra élvezi az akaratától való megszabadulást, mint mi az esztetikai szemléletben, hanem folytonosan, mert folytonosan nem egyéb, mint tiszta szemlélője, tükre a világnak. Őt nem bánthatja semmi, nem indíthatja meg semmi, nem ejti aggodalomba semmi. Az akaratnak azt a sok ezer szálát, mely a világhoz kötötte s kínozza, a kívánságokat, félelmet, irigységet, haragot s a többit mind elvágta. Nyugodtan s mosolyogva tekinti a világ csalfa képeit, melyek valamikor őt is mozgatták s bántották, s melyeket most oly közömbösséggel néz, mint a sakkfigurákat nézzük, ha a játéknak vége van . . . Az élet s alakjai futó tűnemény gyanánt lebegnek előtte, mint a reggeli álmokép, melyen a valóság áttetszik s melyet már álmoképnek tudunk. Az élet múlik, minden erőszakos rángatózás nélkül, mert a test halála elvesztette keserűségét, várva-várt, kedves vendég . . . (u. o. 462. l.)

A legtöbb ember azonban, mely szentté lett, nem ezen az úton, nem a világ bajainak szemlélete útján, jutott el erre a magaslatra, hanem szenvedések folytán, melyeket maga tapasztalt s gyakran csak a halál közvetlen közelében. Ez az az állapot, melyet a keresztyén egyház igen találóan *újjászületésnek* nevezett, míg ama változott módját a világismeretnek, melyből az az állapot származik, *az isteni malaszt hatásának* nevezte. S most elérkeztünk az *emberi szabadság rejtélyéhez*, látjuk, hogy azonos ezzel az újjászületéssel s azzal is, mit a dogma isteni malaszt hatásának mon-

dott. Mert ez a lemondás az egyedüli tünemény, melyben az akarat intelligibilis szabadsága a tünemények világában is jelentkezhetik. A tünemények világában rendesen a képzet motívum rám nézve, cselekedetem ép oly szükségességgel következik a motívumnak a jellemre való hatásából, mint a mely szükségességgel a kő, ha a magasból eleresztem, a földre hull. De most az életakarat tagadásának állapotában a képzet nem motívum, hanem quietívum. Az akarat itt van, a test is, melyben nyilatkozik, de e motívumnak nincs hatása reá. Egyáltalán nem akarok többé. Erre nem kényseríthetnek engem, mert csak ha akarok, vagyok alávetve a kénysernek, de most nem akarok többé. Ez egyszerre történhetik, mintha kívülről jött volna rám s azért szimbolizálja a keresztyén egyház a malaszt dogmájában. Az életakarat tagadásában intelligibilis, metafizikai szabadságom nyilatkozik, s az akarat e szabad aktusával megsemmisíti maga magát.

Az üres *semmi* előtt állunk. Az akarat szabad tagadásával megszűnik a tünemények zaja s tolongása, melyekben az akarat nyilatkozik, megszűnik az alanyval együtt a tér s idő, megszűnik minden. «Kein Wille, keine Vorstellung, keine Welt.» (u. o. 486. l.) A mi bennünk, olvasókban, ez eredmény ellen föllázad, csak annak a kifejezése, hogy mi, kik e sorokat olvassuk, akarjuk az életet, hogy csak akarat vagyunk, csak ezt az akaratot ismerjük. De ha elfordulunk magunktól s azokat nézzük, kik a világot legyőzték, kik fölismerték a világ valóját, s azután tagadták: akkor a szüntelen sürgés-forgás, az öröm s bánat közti ingadozás, a soha ki nem elégített s soha ki nem vesző remény helyében, melyből az akaró ember életálma szövődik, azt a békét, az elmének azt a teljes tengeri csöndjét, azt a mély nyugalmat, vidámságot s bizalmat találjuk, melynek visszfénye azokon az arcokon, melyeket Raphael s Correggio festettek, maga is egész s biztos evangelium. Mily sóváron nézzük ezt az állapotot, mely mellett a mi állapotunk nyomorúsága az ellentét folytán teljes világitásban tűnik föl. El kell üznünk a semminek gondolata által keltett borzalmat, nem szabad az igazságot még takargatni sem, mint a buddhaisták takarják a «*Brahm*-ba való resorptio,» vagy a «*Nirwana*» üres jelentéktelen kifejezéseivel. Nyíltan kimondjuk: a mi az akarat teljes megszűnése után hátramarad, az azok számára, kik még telve vannak akarattal, valóban: semmi. De viszont azok számára,

kikben az akarat megfordúlt s tagadta magát, ez a mi annyira realis világunk valamennyi napjával s tejútjával együtt — semmi.

### ÖSSZEFOGLALÁS.

Elérkeztünk, a honnét kiindultunk, feleletet adtunk a kérdésre, melyet fölvetettünk s a felelet megerősítette föltevésünket, melyet e feleletre vonatkozólag az alapfogalmakból merítettünk. Az egyén élete, mint az egy akarat futólagos, tüneményes nyilatkozata, semmis értékű. A hullám, mely a tenger színét fodrozza, jő s tűnik, ki tulajdonitana neki különös értéket? Igaz, hogy ez még nem akadályozhatná meg a hullámot abban, hogy jól ne érezze magát. De az akarat mivoltából folyik, hogy megelégedést nem ismerhet. Minden öröme csak negatív, míg fájdalmai majdnem folyton jelen vannak s nagyon is pozitívek. Múltévek vagyunk s nagyon rövid létünk kínokkal van telve. Legjobb volna, ha véget vetnénk ennek az életnek, de fájdalom az nem könnyű föladat. Ha véget vetünk az egyéni létnek, azért még nincs vége az akaratnak, melynek az egyéni lét csak futólagos nyilatkozata. Ez továbbra is akar s továbbra is nyilatkozik térben s időben s számtalan egyedekben. De mégis van egy út, melyen menekülhetünk. Az akarat megfordúlhat bennünk s maga semmisítheti meg magát, ha tudatunk az akarat mivoltát fölismeri, s elfordul az élettől. Ha ez általánossá válik, vége az emberiségnek s ezzel vége mindennek.

Ne kérdezzük e fölfogás védőjétől, hogy a sors igazán oly keményen bánik-e velünk, hogy az akarat minden nyilatkozata valóban annyi kinnal van-e egybekapcsolva. HARTMANN még sokkal rendszeresebben fog bennünket erről fölvilágosítani, halaszszuk el ellenvetéseinket, míg őt is meghallgattuk. Ne kutassuk, hogy igaz-e, hogy minden öröm csak negatív, míg minden fájdalom pozitív, tegyük föl, hogy ez is igaz. Haladjunk el az öngyilkosság elmélete mellett is, noha megjegyezhetnők, hogy a metafizikának nem volt soha s nem is lesz nagy befolyása a cselekedetekre, úgy hogy az, a ki SCHOPENHAUER értelmében mélyen meg van győződve az élet értéktelenségéről s kínos voltáról, *nem* igen fog iszonyodni az öngyilkosságtól azért, mert a maga metafizikai szub-

stratumát, az akaratot, a testtel együtt még sem ölheti meg. Az ilyen ember számára az öngyilkosság a kényes életkérdés legrövidebb s legkényelmesebb megoldása lesz. Utóvégre mit bánja, ha az akarat, ez a vak erő tovább is akar s nyilatkozik, ha csak ő tudott a földi élet poklából menekülni. Ő nem fogja érezni másnak a bajait. Igaz, hogy az akarat minden lényben azonos, de ne felejsük: *az öntudat nem az!* Pedig nem az akarat szenved, hanem az öntudat. Ha öntudatunknak vége, vége kínjainknak is. Igaz, hogy részvétet érzünk a többiek iránt s a többiek fájdalmait is magunkéinak érezzük. De mit használ a többieknek, ha mi tovább szenvedünk? S ki mondja, hogy *e részvét erkölcsi valami*, hogy jobb, ha részt veszünk másnak a bajaiban, mintha nem veszünk részt? Fölismerjük a magunk valóját mások valójában s azért együtt érzünk e másokkal. Ez természetes, de nem erkölcsös. Ez kényszerít bennünket, de nem kötelez! Ha tehát szenvedéseink folytatása egészen az akarat «megfordulásáig» használna is valakinek, azért még nem vagyunk *kötelesek* e haszonra tekintettel lenni. Annál kevésbé vagyunk kötelesek, mert ki tudja, meg fog-e «fordulni» bennünk az akarat? Tudjuk, hogy ez az akarat szabadságától függ s a szabad cselekedetre nem lehet előre számítani.

Szinte félünk okoskodásokkal közeledni e mesterséges alkatú rendszerhez. A hol érintik, ingadozik. A mester előadásában behízelgi magát az elmébe, a kutató elemzés előtt minden részében összedül. HARTMANN-t épen a rendszer e rendszertelensége csábíthatta a maga rendszerének megalkotására. Meg fogjuk vizsgálni, állandóbb, szilárdabb épületet tudott-e rakni.

Azért mielőtt SCHOPENHAUER-től egyelőre búcsút veszünk, csak még két fogalmát vegyük szemügyre. E fogalmak alapul is, betetőzésül is szolgálnak rendszerének.

SCHOPENHAUER erkölestanának főfogalma a szentség fogalma, az életakarat tagadása. Az öngyilkosságot nem számítja ide s joggal. De ide tartozik a szentek élete, azok élete, kik az isteni málasztban részesültek, a keresztyén s hindu askéták élete. Hogy ezek lemondtak az életről, az tény. De vajjon e tény értelme azonos-e SCHOPENHAUER meghatározásával? Igazán magyarázza-e ezeket a tényeket?

Ha valónk az akarat, megszünhetünk-e akarni? Ha egész testünk, mindenünk, csak az akarat nyilatkozata, tehetjük-e, hogy

ez a test ne legyen az akarat nyilatkozata? Képzeltető-e, hogy az arany vagy az ezüst valamikor ne legyen arany vagy ezüst?

Kik vagyunk mi, hogy ilyenre vetemedjünk? A végnélküli egy s oszthatatlan akarat futólagos nyilatkozatai. Semmik vagyunk. Pusztá látszat, tünemény vagyunk, melyet előidézett az agyvelő, a mely maga is az akarat teremtménye. S mi, a semmi, megsemmisíthetnők magunkban azt, a mi egyénnél, mindennél erősebb: az örökké való akaratot? Hiszen ha ez az akarat nem akar, semmik vagyunk. Egész valónkat csak neki köszönjük.

S nem csak az egyéni akaratot pusztíthatnók el magunkban, hanem magát az akaratot is? A hullám elpusztíthatná a tengert? Mit tehet a hullám? Elsimulhat, nincs; de azért a tenger megmarad fenséges nagyságában s kiterjedésében.

Valóban nem tudjuk, mik vagyunk. Akarat vagyunk-e vagy tudat, egyéniség-e vagy semmi? Midőn az akatról általánosságban volt szó, mi nem voltunk semmik. Midőn az emberről van szó, egyszerre mintha mindenné lettünk volna.

Ha az egyéniség csak pusztá látszat, akkor az egyéniség nem tehet semmit a valóság, az akarat ellen; ha a tudat csak az akarat eszköze, tehát maga is csak az akarat egyik nyilatkozata, akkor a tudat hogyan kelhetne föl ura ellen? Ha pedig az egyéniség nem pusztá látszat, ha a dolgok mélyében gyökerezik, ha valóság, akkor az egy s oszthatatlan akarat elmélete összedül.

Ez a filozófia *másodfokú valósággá, jobban mondva, nem-valósággá teszi az értelmet* s mégis reá bizza a világ fölszabadításának nehéz föladatát! Erre képtelen. Ha a *gondolat* nem legalább is egyenlő rangú az akarattal, miként küzdhessen vele? De ha egyenrangúak is, fogunk-e ezekből a fogalmakból megállható világnézetet alakíthatni? A próba megtörtént. HARTMANN rendszerében két egyenlő rangú alkotó részből: *akaratból és gondolatból* áll a világ s e világnézetnek is egyik főproblémája: Mikép szabadulhatunk meg az akarástól, hogyan győzheti le a gondolat az akaratot? Kielégítő feleletet fogunk-e nyerni? Nézzük ezt az új világot.



MÁSODIK RÉSZ.

HARTMANN EDE.



## I. FEJEZET.

### HARTMANN EGYÉNISÉGE.

HARTMANN EDE, mint 41 éves férfiú, erejének delében áll, s noha már a 60-as évek vége felé tűnt föl az irodalomban, írói tevékenysége azóta nemcsak nem csökkent, hanem az utolsó években a szokottnál is nagyobb mértékben nőtt. A vizsgáló más szempontból nézi, mint a huszonhárom év előtt meghalt SCHOPENHAUER-t, kinek főműve hatvanöt éve hogy megjelent, oly korban, melyet joggal elmúlnak tekinthetünk. HARTMANN kortársunk, kivel vitatkozunk: de kinek jelentőségét még nem méltányolhatjuk teljesen, mert gondolkodásának jövőbeli fejlődését nem ismerhetjük. A jelen különben sem alkalmas arra, hogy maga magának bírája legyen; HARTMANN-t is eddig vagy sárral dobálták, vagy éig magasztalták, nyugodtan, elfogulatlanul nem igen vizsgálhatták műveit. Míg némelyek elsőrangú gondolkodónak tartják, mások páratlan népszerűségét a nagy közönség körében véletlen körülményekből, a többi között példátlanul ügyes reklámból is magyarázzák. Szem előtt fogjuk tartani azokat a követelményeket, melyek föladatunk e részének mivoltából folynak. SCHOPENHAUER-nél a rendszer fontos részleteire is kiterjeszkedhettünk, itt inkább csak a rendszer irányát fogjuk jelezni, a rendszer alapgondolatainak kapcsolatára leszünk figyelemmel. Föladatunkat megkönnyíti az a körülmény, hogy SCHOPENHAUER után tárgyalhatjuk HARTMANN-t. Valóban e két gondolkodó egymáshoz tartozik; csak SCHOPENHAUER rendszeréből érthetni meg HARTMANN-t, de viszont HARTMANN gondolatai is élénk világot vetnek SCHOPENHAUER rendszerére. HARTMANN gondolkodásának egyik főrúgója, hogy SCHOPENHAUER rendszerét összefüggővé tegye, főképp pedig, hogy pesszimizmusát erő-

sebb alapra rakja, egyszersmind pedig modern gondolkodásunkba jobban beilleszse. Ugyanazokkal a problémákkal találkozunk, csak más gondolkodás világában s más hangulat talaján is. A gondolatok közül is sokan hasonlítanak egymáshoz, csak hogy SCHOPENHAUER némely odavetett ötlete itt rendszer keretébe illeszkedik, a mi a gondolat erejének legjobb próbaköve. Ez új világitásban a régi problémák s gondolatok is új képet mutatnak, gyakran valódi mivoltukat tárják fel. A tanítvány hibái gyakran e hibák eredeti forrására: a mesteréire figyeltetnek bennünket.

Jogosúlt-e élő íróval szemben is, hogy életrajzával kezdjük meg munkáinak vizsgálatát? Igaz, hogy az életrajz sokat magyaráz, de csak ha igazi életrajz, ha az ember, kinek életét elmondja, már nincsen többé, s pályafutását egészen áttekinthetjük. Minden más esetben bizonytalan hozzávetések alapján készül a jellem rajza, mely kétes bizonyosságával nem alkalmas arra, hogy más valaminek magyarázatára szolgáljon.

De másrészt láttuk, hogy a pesszimizmus íróival szemben bizonyos jogosultsága van annak a követelménynek, hogy annak, a ki az élet értékét tagadja, életét, jellemét természetét is ismerjük. Az élet értékének megítélése, mint minden erkölesi vagy eszthetikai ítélet, az ítélőnek minőségétől is függ. SCHOPENHAUER szerint akarni egyértelmű azzal, hogy kint érzünk, mert ha valamit akarunk, oly valaminek a hiányát érezzük, a mit becsesnek tartunk; mások azonban az akart dolognak gondolatban való elérésén is gyönyörködnek, ezeknek a törekvő erő tudata s a cél elérésének előérzete sokkal nagyobb élvezet, mint a jelenben érzett hiány kin. De SCHOPENHAUER szenvedélyes akarata oly módon nyilatkozott, hogy a jelenből származó nyugtalanság erősebb volt benne, mint a jövő gondolatának élvezete. Különben mondhatta-e volna, hogy akarni, törekedni annyi mint kint érezni? Az élet nem matematikai feladat, melynek adatai s számvetési szabályai függetlenek a számoló egyén különös sajátosságaitól. Még ha HARTMANN bebizonyítaná is, hogy e föltevésünkben tévedünk; hogy az élet értékének meghatározása tiszta számtani feladat, csak előbb meg kell szabadulnunk azoktól az illúzióktól, melyek a valóságot hazug színben mutatják: még akkor is érdemes bele nézni annak az embernek a lelkébe, ki azzal az óriási erővel rendelkezett, hogy az emberi élet illúzióit széttronthatta. Még a ma-

thematikában is csak a matematikai feladat megoldása tisztán objektív értékű, a matematikai igazság fölfedezésének szemlélete a fölfedező elméjében itt is érdekes s tanulságos látvány.

Valóban alig jelent meg HARTMANN első nagyobb műve: a közönség, mely nem tudott semmit a mű szerzőjéről, életrajzot — költött neki. A legsodálatosabb hírek keringtek felöle, úgy hogy HARTMANN e hírek helyreigazítására maga írta meg élete történetét, s a *Gegenwartban* 1875-ben január havában közölte. E vázlat azután *Gesammelte Studien und Aufsätze* című művében is megjelent e cím alatt: «Fejlődésem menete». (Mein Entwicklungsgang. Ende 1874. 11—41. l.) Ennek az önéletrajznak, úgy hiszszük, jogosan vehettük hasznát. Az író maga írta olvasóinak eligazítására. S noha ő maga írta, mégis néhány érdekes pontban jellemzi nemcsak az embert, de a filozófust, sőt a pesszimistát is.

\* \*  
\*

HARTMANN ROBERT KÁROLY EDE Berlinben született 1842-ben február 23-án. A jómódú szülők (apja tüzérkapitány) egyetlen gyermeküket rendkívül gondos nevelésben részesítették. A korán érett fiú már 1848-ban, hat éves korában, a királyi szemináriumba (katonaintézetbe) lép, hol tanulótársai mind idősbek nálánál. Az iskolán kívül is mindig csak idősb gyermekekkel érintkezik, a mi, mint maga mondja, fejlődésének kora érettségére természetesen nem maradhatott befolyás nélkül. (12. l.)

1852-ben, tíz éves korában, lépett a gimnázium quartájába (megfelel a mi harmadik osztályunknak). A gimnáziumban mindig a legjobb tanulókhoz tartozott, habár az iskolai tárgyak nem igen érdekelték. Az iskolán kívül mohón olvasott regényeket, leginkább angolokat. A felsőbb osztályokban megunt a regényeket, de annál többet foglalkozott zenével s rajzzal. Az iskolai tárgyak közül most a matematika érdeklí, csakhamar valósággal lelkesedik érte, de nem formális, hanem inkább filozófiai jelentőségeért. A klasszikai tanulmányokat csak lassan szerette meg. HOMER-t egyáltalán nem tudta élvezni. Berlini vonás filozófusunk jellemében, hogy nézete szerint, a gyermek azért nem talál élvezetet HOMER-ban, mert ez annyira naiv, s a tanuló a maga modern műveltségével sokkal fölötte állónak képzei magát. Berlin bizo-

nyára alkalmas iskolája annak, ki az élet naivságát, az élet illúzióit szét akarja foszlatni.

Egészenben nyűgnek érzi filozófusunk az iskolai tanulást, s érzéseiről világosan számot tud magának adni. Hevesen kikel a tanulás rendszere ellen, mely majd haszontalan, majd túlságos sok dolog megtanulását követeli a tanulótól. Merész szabad gondolkodása, kegyetlensége minden szent tekintély iránt borzalommal töltötte el tanuló társait (19. l.). Nem szerették, s majdnem egészen elszigetelt volt az iskolában; csak egyetlen egy tanuló társát mondhatta barátjának. Szinte meglepő, hogy mennyire találkozik e pontban SCHOPENHAUER-ral, holott egészen más körülmények között élt s állapota is egészen más okokból származik.

Zenéhez s rajzhoz tehetséget mutatott, s szorgalmasan gyakorolta magát e művészetek technikájának elsajátításában. Belefogott egy opera komponálásába is, de nem fejezte be. A rajzolás annyira érdekelte, hogy minden szabad idejét erre fordította. Tizenhat éves korában befejezte gimnáziumi tanulmányait. «Oly jól éreztem magamat, mint a ki éveken át tartó kínzó álomból fölébred, sőt sokkal jobban éreztem magam, mert hiszen tudtam, hogy ez nagyon reális valóság volt, melytől mindenkorra megszabadultam.» (22. l.)

Pályát kellett választania. Eddigi iskolai életét akkora szenvedésnek érezte, hogy egyetemre nem akart lépni. A deákelet durvasága is elijesztette esztetikailag művelt izlését. Határozott életcélt keresett, mely mellett elég szabad ideje maradjon, hogy a művészetekkel s tudományokkal foglalkozhassék. Ilyet a katonai életben, különösen a tüzérségnél vélt találni, mely matematikai s természettudományi hajlamainak is megfelelt. «A katonaságnál, hogy egy szóval mondjam, azt hittem, minden tekintetben egész ember lesz belőlem. Atyám hivatásom választása alkalmával minden rám való hatástól tartózkodott, mert saját pályájának árnyoldalait nagyon is jól ismerte; anyám a katonai pályának inkább ellene szólott. Saját szabad elhatározásomból lettem tehát katona, s maig sem sajnáltam meg, mert egészen más jellembeli kiképzést nyertem, s az emberi életet, mely minden filozófiai gondolkodásnak alapja, sokkal szemléletesebben, közvetlenebb módon s több oldalról ismertem meg, mint azok szokták megismerni, kik elejétől fogva tudós pályára készülnek.» (23. 24. l.)

1858-ban lépett a tüzérgárda-ezredbe, s augusztus havában már «Fähnrich» volt. Zenei meg rajzgyakorlatait nem hanyagolta el; színházba, társaságba is járt, úgy hogy kevés ideje maradt katonai meg egyéb tanulmányokra. Katonatársai nem szerették, nem osztozott mulatságaikban, s ők kigúnyolták ideális törekvéseit s filiszternek nézték. «Ha csak társaimmal érintkeztem volna, fejlődésem bizonyára egyoldalú irányban haladt volna; de azáltal, hogy a legkülönbözőbb körökben s társadalmi rétegekben fordultam meg, mindig szabadon áttekinthettem az életet a maga összességében. Pótolhatatlan értékű a fiatal emberre nézve, ha nemes nővel társaloghat . . . Az a durvaság, melylyel sok igen művelt férfiú a nőkről gondolkodik, gyakran csak annak a következménye, hogy nem volt alkalmuk mélyebb tekintést vetni nemes női lelkek belsejébe.» (26. l.)

Testalkata, idegrendszere mindig ép egészségű volt. De lábai-ban korán érzett rheumatikus fájdalmakat, s 1861-ben az a szerencsétlenség érte, hogy baltérdét megsértette, mihez hideg vízzel való gyógyítás következtében rheumatizmus járult. Ettől az időtől fogva bal térdkalácsa mindig rendkívül érzékeny maradt minden idegen behatás iránt, s minthogy ilyen a közönséges élet folyásában elkerülhetetlen, folyton baja volt a lábával, s a baj mindinkább fokozódott. A mivel az orvostan gyógyító szerek dolgában rendelkezik, mind fölhasználta. Mikor semmi sem használt, föl-hagyott minden gyógyítási kísérlettel, s 1867 óta, a mikor tető-pontját érte el a baj, mely különben is mindig helyi maradt, az folytonosan, habár nagyon lassan, javúl. E betegsége szolgáltatott később okot arra, hogy a leggyalázóbb híreket terjesztették föléle.

Már 1862-ben kezdett más pályáról gondolkodni. Eleinte a festészetre akarja magát adni, melyben nagy haladást tett. De csakhamar kételkedik hivatásában. Érzi, hogy képzelő ereje nem elég élénk, nem elég érzéki. Most hévvel készül zenei pályára. De alig múlik el egy év, s e hivatáshoz való erejében is kételkedik. Tapasztalni kezdi, hogy a «szentimentalitás, melyet érzéséből s gondolkodásából szigorúan száműzött», ide, zenei kompozícióiba, menekült. Egyáltalán arra eszmélt, hogy e művészetek terén mindig csak középszerű alkotásokra lesz képes. Lemondott róluk végképen.

«Gyógyíthatatlan bajban szenvedtem, s a sors (a mint akkor

láttam) ifjúságom hat legjobb éve fáradságának gyümölcsétől megfosztott; a praktikus működéstől, melynek szabad elhatározásomból szántam életemet, el voltam zárva; művészi alkotó tehetőségembe vetett boldogító hitemet elvesztettem; elestem mindentől, a mi a halandónak nagynak s kívánatosnak tetszik, mindentől, csak egytől nem: a *gondolkodástól*. Mert gondolkodásom korán megért az élet ez iskolájában s nagyobb nyereséget merített belőle, mint akkor sejtettem. . . . Mennél könnyebb lett csolnakom, annál inkább jutott a neki megfelelő útra; egészen világosan láttam, hogy csak most, midőn a tudományhoz tértem vissza, még pedig a szabad filozófiai gondolkodásban nyilatkozó tudományhoz, ragadtam meg *igazi hivatásomat*, mely azelőtt csak homályosan lebegett előttem. . . . Tudtam, hogy most, huszonek éves koromban, többet ítéltem s tapasztaltam, több tévedést legyőztem, több előítéletet lehánytam, több csalódást fölfedeztem, mint más műveltek egész életükben, s a nélkül, hogy jövőmre vonatkozólag határozott terveket készítettem volna, frissen a munkához fogtam s 1864-ben, az év vége felé meg kezdtem írni a Tudattalan filozófiáját, nem sejtve, mennyire fog e munka terjedni.» 30. l.

A mi filozófiai tanulmányait illeti, írónk arról értesít bennünket, hogy már 1858-ban, tehát tizenhat éves korában kezdett kisebb filozófiai fejtegetéseket magának leírni. E gyakorlatokat Spandauban a katonai teendők elvégezte után is folytatta. 1863-ban egész sorát a kisebb elmélkedéseknek írta. Ugyanez év őszi hónapjaiban SCHOPENHAUER műveivel ismerkedett meg. Erről az önéletrajz írója egy rövid sorban tudósít bennünket, holott kétséget nem szenved, hogy ez döntő esemény volt filozófiai fejlődésében, mely nélkül soha sem lett volna azzá, a mivé lett. De a háladatosság a filozófusok körében is ritka vendég; annyira féltik gondolkodásuk eredetiségének *elismerését*, hogy mesterük nevét sem szeretik említeni, főleg azok, kiknek ezen kívül kevés a félteni valójuk. HARTMANN-nak nem vált volna kisebbségére, ha itt sem enged tért — illuzióknak.

Első filozófiai kísérleteiről azt mondja HARTMANN, hogy nem olvasmányaira való tekintetből jöttek létre, hanem inkább, mert szükségét érezte annak, hogy saját gondolkodásában eligazodjék. «Naiv» monológoknak mondja őket, melyeket nem szánt idegen szem elé s a «Tudattalannak filozófiája» is csak így jött létre.



Ez különbözteti meg e művet, mondja HARTMANN, a filozófiai könyvvásár legtöbb termékétől, melyekkel az író tanárságot, vagy tekintélyt, vagy kenyeret akar szerezni. Innét van, mondja, hogy elfogulatlan volt a divatos vélemények iránt, nem törődött előítéletekkel s hagyomány-szentesítette tévedésekkel, nem becsülte semmiré a mumiaszerű tudákosság haszontalan rongyait, közömbös volt dicséret s gáncsolás iránt, tekintet nélkül volt arra a felháborodásra, melyet az keltett, hogy a dolgokat a maguk igazi nevéen nevezte meg . . . . . stb. stb. Elismerjük, mind igaz. De tegyük hozzá a magunk részéről, hogy talán innét van az is, hogy épen úgy járt mint SCHOPENHAUER; a filozófiai fejlődés természetes keretén kívül lépett fel. HARTMANN úgy viszonylik SCHOPENHAUER-hez, mint SCHOPENHAUER KANT-hoz. Mindkettő részben túlhaladt álláspontokon áll, mindkettő a nagy közönségre hivatkozik s a különbség kettejük között csak az, hogy HARTMANN simulékonyabb, ügyesebb is, nemcsak nézetei terjesztésében, de nézetei alakításában is, s azért hamarább, élte delében ért ezélt. Legveszedelmesebb gondolatainak bámulatos leleményességgel tudja eltompítani élüket. . . . De ezzel elébe vágunk előadásunk menetének . . . ítéletünk igazolása csak a rendszer kifejtése alapján lehetséges.

SCHOPENHAUER-en kívül megismerkedett HEGEL-lel, kinek SCHOPENHAUER után legtöbbet köszön, habár keményen kikel az úgynevezett «tanári filozófia» s a «filozófia tanárai» ellen, kikhez HEGEL is tartozott. SCHOPENHAUER példájára többen, de leginkább DÜHRING s HARTMANN vetekednek abban, hogy ki tud több gúnyt meg szidalmat szórni a «professzorok» fejére. Mi a magunk részéről az eredetit, habár a leggorombább, jobban szeretjük az izetlen utánzóknál. SCHOPENHAUER heves kifakadásai mégis eredetiek s sok helyütt elmések. A filozófia tanárai rosszul is bántak vele, kötelességüket mulasztották vele szemben. DÜHRING mindig izetlen, rendesen igazságtalan, épenséggel nem elmés. Ő maga pedig csak azért nem tartozik a tanárok gyűlölt czéhéhez, mert nem nevezték ki. HARTMANN-nak meg épen nincs semmi oka panaszra. A filozófia tanárai igen méltányosan bántak vele, sokan valósággal elkényeztették. Hogy a «professzorok» közt nem sok a «nagy filozófus», arról ők nem tehetnek, ezek másutt sem teremnek bőviben. Hogy köztük akad, ki HARTMANN rendszerét

kételkedéssel fogadja, az illetőnek nem annyira korlátoltságára, mint óvatosságára vall.

1867-ben április havában befejezte művét, közben öt hét alatt egy drámát is írt, melyet később más drámákkal együtt álnév alatt adott ki. Pesszimizmusáról, melyet e művében fellengző módon hirdet, igen jellemző módon nyilatkozik, mintegy előre megfelelve azokra a gondolatokra, melyek ez életrajz alapján az olvasásban fölmerülhetnek: «A pesszimizmus-fejezettel örökre leráztam nyakamról a világfájdalmat mint olyat, a lét nyomorúságának objektív, közömbös tudásává változtattam; ezzel egyszersmind kivívtam magamnak a filozófus zavartalan derült kedvét, ki a tiszta gondolat etherjében lebeg s onnét a világot s a saját maga baját, mintha a kutatás idegen tárgya volna, vizsgálja. Hogy a SCHOPENHAUER-fele pesszimizmus még ott is lelkes tanítványokra találhat, hogy a világfájdalom ott is magától keletkezhetik, *a hol azok a külső körülmények, melyek az én életemben találkoztak, nincsenek meg*, azt számtalan példa bizonyítja; logikailag helytelen volna tehát, ha valaki pesszimizmusomat életem külső körülményeiből akarná magyarázni» 38—39. Ennek daczára fontosnak tartjuk, hogy századunk mindkét pesszimista filozófusánál az egyéni élet mély szerencsétlenségét tapasztalhatjuk. SCHOPENHAUER-nél láttuk, hogy ez nemcsak élessé tette szemét a világ bajainak megszemlélésére, de egyszersmind homályossá becsének méltánylásában. Meglehet, hogy HARTMANN be fogja bizonyítani, hogy saját bajai folytán a világ tényleges bajait csak jobban látta, mint mi többiek, kiket kedvezőbb sors derültebb kedvre hangol. Akkor nem nekünk, de neki volna igazza. De azt a gyanút nem üzhetjük ki lelkünkől, hogy a szerencsétlen filozófus nem egyszersmind elfogulatlan is. . . .

Különben HARTMANN pesszimizmusa igen sajátságos, elméletben ép úgy mint gyakorlatban. Pesszimizmusa az életet értéktelennek mondja s mégis igen értékesnek — a gyakorlatra nézve értékesnek. S a filozófus egyénisége valóban teljesen kiheverte a világfájdalom baját. Mikor életrajzát írta, említést tehetett szerető feleségéről, ideális törekvéseinek hű társáról; egyszerű, de barátságos otthonjáról s szép viruló gyermekéről, ki a boldog házaspár lábainál a hű kutyával játszadozik s a beszédgyakorlatokban már az éniig eljutott. Rokonaik s barátaik körében szív s

ész szórakozást, változatosságot, elmeébresztő foglalkozást találhat, úgy hogy HARTMANN egyik barátja azt mondhatta: ha az ember megint egyszer megelégedett, vidám arcokat akar látni, a pesszimistákhoz kell mennie.

Azóta a sors kemény próbára tette a filozófus lelki nyugalomát. Hű, okos felesége, ki Taubert A. név alatt több önálló munkában védelmükre kelt férje megtámadott nézeteinek (*Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung. Der Pessimismus und seine Gegner. 1873.*), közben meghalt. Ha nem csalódunk, az újságok azt a hírt közölték, hogy HARTMANN újra megnősült. Irói tevékenysége mindenesetre nem csökkent, úgy látszik, még növekedő félben van. Nézeteinek fáradhatatlan terjesztésében, lelkesedett védelmében s részletes kifejtésében lelki nyugtot s enyhületet találhatott. Nem tagadhatni, hogy korunknak ha nem is első rangú, de kiváló, figyelemre méltó alakja. Erre a meggyőződésre filozófiájának taglalása alapján is fogunk jutni.

## II. FEJEZET.

### HARTMANN RENDSZERÉNEK ALAPFOGALMAI.

#### I. SCHOPENHAUER ÉS HARTMANN.

SCHOPENHAUER rendszere eredeti koncepczió. SCHOPENHAUER KANT-ból indul ugyan ki, de KANT idealizmusát sajátos módon egyesíti a természet költői szemléletével, s az emberi élet sötét, becsmérő fölfogásával. Még KANT rendszerét is egészen eredeti módon értelmezi. PLATON s az ind filozófia szellemében KANT idealizmusával a realis élet álomszerűségét bizonyítja, s ez álomszerű tünemények semmis voltának kiszínezésével bizonyos ethikai szint ad idealizmusának is, mely összeillik pesszimizmusával; míg KANT a maga idealizmusával csak tapasztalati tudásunknak akart szilárd alapot s meghatározott kört kijelölni. SCHOPENHAUER szellemében az élet álomszerű voltának képe az egy s oszthatatlan, mindenütt nyilvánuló akarat fogalmával eredeti egészszé olvadt egybe, inkább költői, mint filozófiai módon, inkább a természet titkos értelmének kitalálására, mint tüneményei magyarázatára. Ez egészen e filozófia keletkezése korának szellemében történt, midőn a romantika virágzott, GOETHE is SPINOZA pantheizmusához közeledett, és SCHELLING e pantheizmust újkori filozófiai s természettudományi elemekkel elegyítette. S SCHOPENHAUER-től nem tagadhatjuk meg annak elismerését, hogy hatalmas szemlélő erő lakott benne, hogy a maga módja szerint valóban olyannak látta a természetet, a milyenek azután fogalmaiban értelmezte. Filozófiája távolról sem kifogástalan rendszer, de egy kiváló főnek minden ízében eredeti alkotása.

HARTMANN rendszerének részei külsőleg sokkal jobban ille- nek egymáshoz, de a berlini filozófus rendszere egészen a számító

ész reflektált csinálmánya. Egészen SCHOPENHAUER-ból indul ki, de élénken érzi e rendszer hibáit, s mesterséges szerkezettel, a gondolkodás rendkívüli hajlékonyságával oly módon tudja összealkotni a maga rendszerét, hogy a rendszer mesterséges rendjével s harmóniájával majdnem eltakarja alkotó erejének fogyatkozásait. Mily ügyesen iparkodik alkalmazkodni a korszellemhez! Tudja, hogy korunkban a természettudományi felfogás nem csak az anyagi téren hatalom, hanem a világfelfogásban, a módszerben is az. SCHOPENHAUER is sokat foglalkozott természettudományokkal, de inkább természetfilozófiai, nem természettudományi exakt szellemben. Mindig külön választotta a filozófiát az exakt tudományoktól, az amahoz vezető intuitív szemléletet ezeknek számító és mérő módszereitől. HARTMANN itt is az ügyesbik a kettő közül. Filozófiáját, a mint már főműve címlapján hirdeti, induktív, természettudományi alapra akarja rakni, állítólag egészen az induktív módszer szellemében jár el. Művének jelszava: «Spekulatív eredmények induktív — természettudományi módszer alapján.» (Spekulative Resultate nach inductiv — naturwissenschaftlicher Methode.)

Érdekes kijelölni azokat a pontokat, melyekből gondolkodása kiindulhatott, hogy SCHOPENHAUER rendszerét átalakítsa; ezáltal mintegy megmagyarázzuk a mű célzatát, mielőtt részleteinek fejtegetésébe bocsátkoznánk. Mindenekelőtt elveti SCHOPENHAUER rendszeréből KANT idealizmusát. Ez idealizmus, a mint látjuk, nem illik a mű keretébe, de látszólag, a közönséges fölfogás szerint, ellenkezik is korunk realiztikus hajlamaival. Igaz, hogy SCHOPENHAUER-nek fontos szolgálatot tesz ez az idealizmus; ha a világ nem tünemény, akkor az akarat nem a tünemény ellentéte: az egyedüli valóság, a Ding an sich; akkor az akaratról nem mondhatni, hogy egy s oszthatatlan, szabad s mindenható, — legalább SCHOPENHAUER nem mondhatja. De másrészt SPINOZA rendszere is monisztikus és pantheisztikus, a nélkül, hogy a tüneményeket szubjektív képzeleteknek mondaná. PLATON óta ez a mi világunk gyakran nem valódinak, árnyék-világnak tünt föl a gondolkodó elme előtt. Mindenesetre túl kell adni ezen az idealizmuson, ha a rendszer realiztikus részeihez akarunk ragaszkodni.

De az akarat fogalmát sem veheti át HARTMANN, úgy mint SCHOPENHAUER kifejtette. Az akarat fogalmától elválaszthatatlan az

a két momentum, hogy valaki akar, s ez a valaki valamit akar. Akarás alanya s akarás tárgya nélkül akarat nem képzelhető. SCHOPENHAUER rendszerében az akarat vak, nem tesz egyebet csak akar. De mit akar? Az etikában azt mondja SCHOPENHAUER, hogy élni akar, magát akarja. De ha csak magát akarná, hogyan lehetnének nyilvánulásának különböző fokai? Igaz, hogy ennek az objektivációnak adhatunk egészen szubjektív értelmet is. Az akarat objektivációja különböző fokainak semmi közük sincsen magához az akarathoz. De láttuk, hogy ez kiegyezhetetlen ellenmondásokba bonyolítja SCHOPENHAUER rendszerét. A ki pedig a rendszer idealisztikus részeit elveti, ez ellenmondások árán sem menekülhet ama kérdés elől. Ha az akarat különböző nyilvánulásai valódiak, akkor az akarat fogalma nem állhat meg magában. Akkor az akarat mindig mást meg mást akar. Az akaratnak vannak tárgyai. Az akarat fogalma az akarat *tárgyának* fogalmával egészítendő ki.

Ehhez más talán még fontosabb körülmény is járul. SCHOPENHAUER az értelmet az akaratból származtatja. «Az akarat világosságot gyűjt magának.» Így még alig bántak a filozófia történetében az értelemmel. Azonkívül az egész magyarázat metafora, s a metaforáktól őrizkedjünk a filozófiai alapfogalmak meghatározásában. Ezekben a metafora rendesen annak a jele, hogy végére jutottunk a gondolkodásnak, s a költészethez fordulunk segítségért. Mit tesz az, hogy az akarat világosságot gyűjt magának? A ki világot gyűjt, annak már van világa, csak nem ég. Van-e már az akaratnak is esze, melyet csak meg kell gyűjtani? Tudjuk, hogy nincs. De akkor honnét származik az értelem? Hogyan származhatik a vak akaratból az, a mi az akarat egész mivoltával teljesen ellenkezik s később meg is ví majd vele? E metafizikai okoskodások világában sok mindenfélét állíthatni, a mit czáfolni sem lehet. De ha csak egy csöpp igazság is található ezen a téren, akkor bizonyosnak látszik, hogy az akaratból nem származhatik az értelem; hogy ha az akarat az egyedüli principium, akkor az értelem léte megfoghatatlan. A világ principiumának *eszes akaratnak* kell lennie.

De hiszen itt a theologia istenéhez jutottunk volna el? Azt a XIX. század berlini filozófusa, kinek kegyeletlenségén már tanuló-társai is megbotránkoztak, nem akarhatja. A világ principiumának

eszes akaratnak kell lennie, de ennek az eszes akaratnak nem szabad hasonlítani istenhez. Hogy miképen juthatunk el olyan eszes akaráthoz, mely istentől különbözik, abban az újabb német filozófia SPINOZA nyomán eléggé járatos. Ez az eszes akarat nem lehet világon kívül való: a rendszernek pantheisztikusnak kell lennie. Ez az eszes akarat nem lehet továbbá öntudatos való, mert SCHELLING s HEGEL eléggé magyarázták, először, hogy a világ tartalma ész, másodsor, hogy az ész fejlődik, s csak az emberben válik tudatos, öntudatos észszé. Csak az emberben eszmél magára az ész. A világ principiuma tehát tudattalan észszel bíró akarat. Nevezük ezt röviden «a Tudattalan»-nak és kész az új, a HARTMANN-féle rendszer alapelve.

De még nem tudjuk, hogy miképen bizonyítsuk az új elvet. SCHOPENHAUER-nek könnyű volt: a tünemények világát képzetnek mondotta, s a világ velejét saját öntudatában fedezte föl. «Közvetlenül tudom, hogy testem azonos akaratommal.» HARTMANN előtt ez az út el van zárva. Magunkban nem fődözhetjük föl a tudattalan észszel bíró akaratot, épen ellenkezőleg, tudatos észszel bíró akaratról van tudomásunk.

Hol keressük a tudattalan észszel bíró akaratot: a Tudattalant? Talán mégsem oly nehéz, minőnek látszik. Bizonyos intelligencia a természet legkülönbözőbb téerein mutatkozik, legalább az intelligenciának bizonyos látszata. SCHELLING kedvvel merült el az intelligencia e fényének keresésében, s ha figyelmesen elolvassuk SCHOPENHAUER szép kis művét az akaratról a természetben, csodálkozásunkra észreveszszük, hogy a mit ő ott az akaratról mond, azt mind alkalmazhatni a «Tudattalanra» is. Az állati test szervezetének czélszerűsége nem bizonyos intelligencia nyomait viseli-e, s lehet-e az az intelligencia más mint tudattalan? Valóban most már tisztán látjuk magunk előtt — HARTMANN útját. Mindenütt föl kell keresni a természetben, beleszámítva az állatot s az embert is, azokat a tüneményeket, melyek bizonyos észszerűsége vallanak. Ez lesz a «Tudattalan» elvének bizonyítási módja.

Ezzel nemcsak bebizonyítjuk a tudattalan létét, de egyszersmind eleget teszünk a természettudományi módszer ama követelményének: hogy induktive járjunk el a főelvek kutatásában. Vagy nem indukció-e, ha meglepő nagy számú tényekből bizo-

nyitjuk, hogy e tények a «Tudattalan» nélkül nem volnának lehetségesek?

Ebből megértjük a mű szerkezetét. Két főrészből fog állni. A «Tudattalan» elvének induktív bizonyításából s a tudattalan elvének fejtegetéséből. Nevezzük az elsőt a tudattalan megjelenési módja elméletének (Phänomenologie des Unbewussten), a másikat a tudattalan metafizikájának (Metaphysik des Unbewussten.) Valóban a legújabb kiadásokban a főmű külsőleg is két kötetre oszlik, melyek elseje az említett első részt, másodika a második részt foglalja magában.

Az első rész ismét két szakaszra fog oszlani, a testben, továbbá az emberi szellemben nyilatkozó tudattalan tüneményeinek fejtegetésére. Az egész résznek bizonyos propedeutikus színe lesz, csak alapját rakja le a következőnek, csak a tudattalannak létét bizonyítja.

A második rész szerkezetéről előre nem mondhatunk semmit. De tudjuk, hogy bizonyos fontos kérdésekre meg kell felelnie, nevezetesen arra, hogy mi ennek a tudattalannak a mivolta, mi következik mivoltából, s mi az ember s az ember sorsa ennek az új elvnek a világitásában. De magát ezt az elvet nagyjában már ismerjük.

Ez az előleges áttekintés nem csak a rendszerben való eligazodásunkra szolgál, hanem már előre is bizonyos kérdéseket támaszt a kutatóban. Bizonyos nehézségeket látunk magunk előtt, melyek megoldhatósága iránt e rendszer fogalmai alapján, bizonyos kételkedéseink támadnak. Az ilyen előleges kérdések nagybecsűek a kutatóra nézve. Fokozott figyelemmel lessük azután azokat a fejtegetéseket, melyek e kérdésekre vonatkoznak, s e fokozott figyelem folytán könnyebben átlátjuk a rendszer igaz vagy igaztalan voltát.

Mindenekelőtt azt vesszük észre, hogy ez a szó «Tudattalan» két alkotó rész egységét foglalja magában, az akarat s a tudattalan ész fogalmának egységét. A szó magában foglalja ezt az egységet, de a szó még nem bizonyítja, hogy magában a dologban is megvan ez az egység. Hogyan egyesül majd akarat s tudattalan ész?

Mindig azt halljuk, hogy az akaratnak tárgya van, hogy az akarat csak egyes akarat lehet. De az akarat fogalmához hozzá-



tartozik az is, hogy *valaki* akarjon, hogy az akarásnak alanya is legyen. Ki az a Tudattalan? Hol van a tudattalan akarat alanya? E kérdés velejében egy az előbbivel, csak más szempontból nézi a dolgot. Hogyan egyesül akarat s ész; miben egyesül? Van-e alanya?

A tudattalanból hogyan fogjuk lezármaztatni a tudatot, az öntudatot, az öntudatos észszel bíró egyéniséget?

Nem fogunk-e ellenkezésbe jutni a természettudományi fölfogás módszerével, mely csak törvényesen működő erőket ismer el a természetben? SCHOPENHAUER rendszerével szépen megfér a természettudományi fölfogás, mert a tünemények világában csak az okság törvénye uralkodik. Fog-e HARTMANN rendszerével is megférni?

Egész sora a kérdéseknek, melyekre a következő fejtegetésekben keressük a feleletet.

## II. FOGALMI MEGHATÁROZÁSOK.

Bizonyos fogalmi meghatározásokat előre kell bocsátanunk. E meghatározások egy részét már ismerjük, de most szabatosan, HARTMANN szavaival, akarjuk őket kifejteni. Az idézett lapszámok a mű nyolczadik kiadására vonatkoznak. (Philosophie des Unbewussten von Ed. v. Hartmann. 8. erweiterte Auflage, Berlin, 1878.)

Minden akarat a jelen állapotnak másba való átmenetelét akarja. (I. 100. l.) A jelen állapot a kiindulópont, valamely jövő állapotnak jelenné való válása az akarat célja. Minthogy ez az állapot a jövőben van, tényleg nem létezik, csak fog létezni: tehát idealiter, képzet alakjában kell meglennie az akaratban. Ilyen képzet nélkül az akarat nem létezhetik; cél nélkül, melyet akar, az akarat nem lehet akarat. Akarat nincs képzet nélkül. («Kein Wollen ohne Vorstellung.» I. 102. l.)

A képzet egészen másnemű valami, mint az akarat. Az akarat kívülre való hatás, a képzet magában való nyugvás. Képzet s akarat ellentétes mozzanatok (polarische Momente), melyek bensőleg egybe vannak kapcsolva. Mondhatni: Ha a képzet kívülre hat, az nem történhetik az akarat segítségével nélkül (már Aristote-

lesből is idézhető: «die Vorstellung, wenn sie nach Aussen wirkt, wirkt nicht ohne einen Willen.» I. 107. l.).

Ha nem tudom, hogy mit akarok, de azért mégis akarok valamit, akkor világos, hogy akaratom célja oly képzet, melyet nem ismerek, melyről nincs tudomásom, mely tudattalan. Ezt az akaratot mondja HARTMANN tudattalannak. (Ein unbewusster Wille ist ein Wille mit unbewusster Vorstellung als Inhalt. I. 108. l.)

Ezekkel a meghatározásokkal egyelőre beérhetjük. De hadd álljunk meg egy pillanatra s vizsgáljuk e fogalmak eredetét. Világos, hogy ezeket a fogalmakat saját valóm ismeretéből merítetem. Senki e fogalmak érvényességét nem tagadhatja, ha az emberre alkalmazom őket. Mindenki tudja, hogy ha akarok, valamit akarok; hogy ha valamely képzetem van, az csak úgy válik kívültre hatóvá, ha akaratom tárgyává, céljává teszem; sőt a tudattalan akarát fogalmának érvényességét is elismerhetjük. Igen, az egyéniségben a tudattalan akarát tény, a mint az később ki fog tűnni. Tehát mind e meghatározások a pszichológiai öntapasztalat valódi tényeire vonatkoznak.

De van-e ezeknek a fogalmaknak az egyéniségen kívül is értékük? Képzeltető-e akarát, mely nem valamely egyén akarata, képzet, mely nem valamely elme képzete, önálló akarát, önálló képzet, magában, alany nélkül, mely őket egységben összefoglalja? Még nem tudjuk. De annyit tudunk, hogy ilyen akarát + képzet elvonás (abstractio) útján származott. T. i. abból, a mit a tapasztalat, melyből e fogalmak merítvék, elválaszthatatlan kapcsolatban mutatott, elhagytunk egy részt; szabad-e ezt tennünk? Még nem tudjuk. Mindenesetre nagyon kell vigyáznunk. Mert a tapasztalat tényei biztosak, az elvonás produktuma lehet önkényes. A tapasztalatban akarátot, képzetet egyéniségekhez látunk kötve; akarátot + képzetet egyéniség nélkül nem tapasztaltunk. Továbbá nem csak elvonást, hanem hypostasist is követtünk el. Olyannak, a mit csak másnak tulajdonságaként ismerünk: önálló, szubstanciális létet tulajdonítottunk. Az akarát a mi tulajdonságunk; mondhatom-e, hogy ez az én tulajdonságom önállóan is létezik? A német filozófia KANT után csak ily hypostasisokból él. A két legmerészebb filozófus e tekintetben HEGEL s SCHOPENHAUER. HEGEL az eszmét, SCHOPENHAUER az akarátot hypostasálja. Mind a kettő még a hypostasisban is egyoldalú. HEGEL nem ma-

gyarázza, hogy a nyugvó eszmének mi ad erőt, életet, testet; SCHOPENHAUER nem fejtí meg, hogy az akaratnak honnét származik czélja, tartalma, eszméje. Talán HARTMANN helyesen jár el, hogy HEGEL-t s SCHOPENHAUER-t egyesíti! De előbb ki kell mutatnia, hogy eszme s akarat rajtunk kívül önállóan létezik, s hogy a kettő kapcsolata, habár nem történik egyéniségben vagy tudatban, mégis elképzelhető vagy megérthető, vagy legalább szükségképen föltételezendő.

Íme, mily fontos, hogy a Tudattalan létét bebizonyítsuk! Egyszersmind mily merész, hogy HARTMANN a tapasztalat útján, az indukció vezérfonalán akar haladni!

Bebizonyítható-e az akarat + tudattalan képzet léte?

### III. A TUDATTALAN TÜNEMÉNYEI A TESTBEN.

A szervezet minden időben legnehezebb tárgya volt az exakt kutatásnak, egyszersmind az a része a természetnek, melyben megfoghatatlan, természetfölötti, szellemi erők föltételezése legkevesebb akadályllyal járt. Már DESCARTES szoros, mechanikai törvények szerint összefüggő egésznek tekinti ugyan az állati testet, de e mechanizmus kimutatása oly tökéletlen volt műveiben, annyi önkényes föltevessel elegyítve, oly kevéssé megfelelő a szervezet csodálatos alkatának s czélszerűségének: hogy nem csoda, ha utódjai évszázadokon át nem szabadúlhattak az életerő fogalmától. Ez életerő szolgált mindennek a magyarázatára; a szervezet czélszerűen van berendezve: az életerő rendezte be így; a szervezet kis jelentéktelennek látszó csírából fejlődik: az életerő fejlesztí; a szervezetben található anyagok azonosok az élettelen természet anyagaival, de ez utóbbiak sajátságos, csak a szervezetben található összetételekben fordulnak benne elő: az életerő oka ez összetételeknek; a szervezetben sajátságos tüneteményeket tapasztalhatunk, pl. elvesztett testrészeknek újakkal való pótlását: az életerő a pótló erő. Az életerő mindent magyarázott, de tulajdonképen semmit sem magyarázott. A természettudós gúnyllyal mondhatta: Én magyarázat alatt egészen mást értek, mint üres szó, vagy e szó által keltett határozatlan képet; mutassátok meg nekem, miképen végzi ez az életerő csodálatos funkcióit; miképen

hat az anyagra, hogy mozgassa, formákba kényszerítse, összetételekre bírja, különös nyilatkozatokra ösztönözze; miért, ha oly hatalmas életerő lakik a szervezetben, mégis egyben-másban tökéletlen a test; miért betegedik meg s éri kora halál; miért születik ez púposan, amaz féllábbal, félszemmel? Gyanús az is, hogy a mechanikai magyarázat köre folyton bővül s az életerő mindig kevesebb meg kevesebb nyilatkozatra szorítkozik; DARWIN elméletével, melynek érvényességét bizonyos határokon belül mindenki elismeri, igen sok czélszerű vonás keletkezését mechanikai módon magyarázhatjuk; egy szóval a természettudós mondhatja, hogy az életerő fogalma csak tudatlanságunk kifejezése; a mit nem értünk, arra azt mondjuk, hogy az életerő vagy bármily nevet adjunk neki, idézte elő; mentül tovább haladunk a tudásban, annál többet értünk, a. a. annál többnek látjuk mechanikai összefüggését. HARTMANN ezzel szemben új életre ébreszti az életerőt. Mi módon?

HARTMANN szerint «a mechanizmus fogalma nem magyarázza meg mind a tényeket; a mechanizmus, a hol ilyenre akadunk, nem végzi az egész munkát, hanem *szellemi működés által közvetlenül végzendő munkát* hagy hátra; a mechanizmus czélszerűsége magába zárja keletkezésének czélszerűségét, s ez csak a lélek műve lehet. (I. 171. l.) Az illető tünetmények, melyekre HARTMANN hivatkozik, ezek: a hátgerincz s gangliumok funkeziói, az önkényes mozgás, az ösztön, a reflexmozgás, a természet gyógyító ereje, az organikus funkeziók s az organikus képzés. Művének e része tele van a legérdekesebb adatokkal s elmésen összeállított tényekkel. Bizonyos, hogy idézett példái sok esetben rejtélyesek, megfoghatatlanok vagy legalább eddig magyarázhatatlanok. — Terünk nem engedi, hogy minden részletre kiterjeszkedjünk. De hogy «a Tudattalan tünetenyei a testben» mennyire bizonyítják a Tudattalan létét, azt legalább néhány válogatott eset beható elemzése útján közelebről kell megvizsgálunk.

Válaszszunk egyszerű tünetényt, a hol a Tudattalan munkáját tisztábban láthatjuk, az önkényes mozgást. Ily mozgást csak úgy vihetek véghez, ha a test ép mozgási készüléke (t. i. a motorikus idegek az agyvelőben végződő végeikkel) rendelkezésemre áll. Ha e készülék rendben van, akkor mozgás úgy származik, ha akaratom a sok idegvég közül éppen azt találja, mely ahhoz a test-

részhez vezet, melynek a mozgást végre kell hajtania. Kis ujjamat akarom pl. mozgatni s a mozgás megtörténik. Tudom, hogy ezt a mozgást akartam; látom, hogy megtörtént. De hogy akaratom miképen eszközölte e mozgást, arról legkisebb tudomásom sincs. Látom a mozgás kiinduló pontját (az akaratot), látom a végpontját (a mozgást), de nem látom a folyamatot, mely e két pont között fekszik s a mozgást közvetítette. E folyamat pedig igazi rejtvény, mert hogyan tudott akaratom a sok közül épen arra az idegvégre találni, mely a kis ujjamhoz vezet? Mily könnyen eltéveszthette volna! De közbelép a tudattalan hatalmas ereje. Tudatos akaratom s tudatos képzetem nem elégségesek a mozgás létrejöttének magyarázatára, mert ezek nem ismerik az idegvégek helyzetét, s ennek ismerete nélkül pontosan, biztosan az igazi idegvégre nem akadhatnak. Az idegvégek helyzetét ismernem kell, de tudatosan nem ismerem. Nem marad egyéb hátra, mint hogy *ez az ismeret megvan bennem tudattalanul*. Az eljárás pedig ez: tudatos akaratom (mely az ujj mozgatására irányul) a megfelelő tudattalan akaratot kelti (t. i. oly akaratot, melynek tartalma az illető idegvég tudattalan képzete) s ez a tudattalan akarat minden nehézség nélkül megadja az illető idegvégnek a megfelelő impulzust. (I. 62—68. l.)

Első pillanatra talán meglepő: de az első meglepetés után a sok fölzavart kérdés csak úgy ostromol bennünket. Honnét jött belém ez a tudattalan képzet? s honnét került iziben elő az az akarat, mely e tudattalan képzetet megragadta s cselekvésében megvalósította? De e kérdések talán nem jogosultak. Hiszen a tudattalannak induktív bemutatásáról van szó, és midőn először látjuk munkánál, ne követeljük, hogy mindjárt egész mivoltát értsük. Értjük be azzal, hogy munkánál látjuk, a munkát jól végzi, s e munkát megértjük.

De igazán értjük-e? Ujjamat akarom mozgatni s nyomban keletkezik tudattalan akarat, a. a. oly akarat, mely tudattalanul tudja, hol van a mozgáshoz szükséges ideg vége. De mit érünk ezzel? Mit használ annak a tudattalan akaratnak, hogy az illető idegvégről tudattalan képzete van? Mit használ itt egyáltalán a képzet? Annak a tudattalan akaratnak egyenesen látnia kellene az illető idegvéget, hogy nyomban reá akadhasson. *Képzet* itt nem vezet célhoz. A ki HARTMANN módjára meg akarja érteni az ideg-

vég eltalálását, annak el kellene képzelni, hogy az a tudattalan egy kis egyéniség, egy kis ember benn az agyvelőben, a ki a tudatos akarat fölmerülése után ez akaratnak eleget iparkodik tenni. Képzelni, máskép nem képzelhetjük a dolgot. Érteni, HARTMANN Tudattalanának alapján egyáltalán nem érthetjük. Ez a Tudattalan nem végezheti a munkát, melyet HARTMANN reá bízott.

Még az is megjegyzésre méltó, hogy a tudattalan bámulatos ügyességének daczára a gyermeknek előbb meg kell tanulnia ezeket a mozgásokat, előszörre nem találja el. Talán a gyermekben a Tudattalan is fiatal, s a gyermekkel együtt nő s fejlődik.

Nem észszerűbb-e, a mit e tények magyarázatára a mechanisztikus nézet fölhoz, hogy akarat s idegvég között bizonyos mechanikai kapcsolat keletkezik vagy keletkezett, mely a szervezet czélszerű berendezésénél fogva — e czélszerűséget természetesen a mechanisztikus fölfogás sem tagadhatja, — lehetségessé teszi a mozgás kivitelét? Mi szükség van itt a Tudattalannak beavatkozására, mely még zavartabbá s rejtélyesebbé teszi az egész folyamatot?

Ha a Tudattalan magyarázó ereje ily gyöngé egyszerű életjelenetek magyarázásában, könnyen elképzelhetjük, hogy még kevesebbet magyaráz, ha a jelenetek bonyolódnak, ha sokkal több tényező együtt hatásából keletkeznek. De egyszersmind könnyen fölfogható, hogy nagyobb kedvteléssel is mozog a Tudattalan ezeken a téreken. A mit közönséges eszközeink segítségével még nem tudunk magyarázni, azt mentül homályosabb, annál örömelebb foglalja le a Tudattalan a maga számára. De könnyen kimutathatjuk, hogy a lefoglalt jószággal édes keveset tud végezni: a mi rejtélyes, a Tudattalan napjában is az marad. Ennek bizonyítására csak még az ösztön jelenségeit tekintsük közelebből.

Ösztön nem egyéb mint czélszerű cselekvés a cél tudata nélkül. (L. I. 68. l.) A rejtélyes tünemény definicziója szabatos. Az ösztönszerű cselekedetek czélszerűek, a nélkül, hogy csak gondolhatnánk is reá, hogy az állat e célok tudatával bír. Sőt néha az állat oly cselekedeteket visz véghez, melyek a jövőre vonatkoznak, s egészen megfelelnek a majd beálló körülményeknek, holott az állat nem tudhat semmit ezekről a körülményekről. Hogy csak egyet említsünk: a szarvasbogár nőstény pondrója, mielőtt bábúvá lesz, lyukat fúr magának a földben, mely akkora, mint ő

maga; a hím pondró azonban kétszer akkora lyukat fúr magának, mert szarva fog nőni, mely ép oly hosszú, mint ő maga, tehát nagyobb helyre lesz szüksége. Honnét tudhatta ezt ama pondró? De minek itt tovább példákat idézni? Mindenki ismeri az állati ösztön csodálatos tüneményeit; a darázsok, méhek életéről meglepő tapasztalatokat gyűjtöttek. A régibb írók, különösen a SCHELLING iskolájából valók, nagy kedvvel keresték az ide vágó tényeket, s HARTMANN derekasán felhasználta AUTENRIETH, CARUS, SCHEITLIN, BURDACH, a régibb REIMARUS s mások műveit. Bizonyos, hogy e tünemények egyikét se tudjuk pontosan magyarázni, hogy általános hozzávetéseknél egyébire ma egyáltalán nem képes még az exakt tudomány. Segít-e bennünket e bajos munkában HARTMANN Tudattalanja?

A magyarázat módját az előbbinek nyomán ismerjük. Rövid kifejezése az ösztön új definíciójában található. Ösztön tudatos akarása az eszköznek tudattalanul akart cél elérésére. («Der Instinct ist bewusstes Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewollten Zweck» I. 76.) A cél, melyből az állatok az ösztön alkalmával cselekednek, megvan bennük, de tudattalanul. Mihelyt az alkalom kínálkozik, az állatok a cél elérésén működnek, természetesen a nélkül, hogy tudnának felőle. De hogy e cél miképen van meg bennük, erről a Tudattalan ismeretének eddigi fokán nem tudhatunk semmit. E magyarázatra sem mondhatunk egyebet, mint hogy a csodát csodával magyarázza. Magát aényt, az ösztönt nem értjük, a magyarázatot még kevésbé értjük.

Magáról a Tudattalanról még nem mondhatunk itéletet. Meglehet, hogy azért mégis igaza van HARTMANN-nak hogy ez a tudattalan végzi mindazt, a mit exakt úton eddig nem ismerhettünk meg. De egyet már is mondhatunk. Ha még annyira igaza van is HARTMANN-nak, azt nem szabad mondania, hogy filozófiai eredményeit induktív úton származtatta. Ezen ígérete-keltette várakozásból hamar kijózanodtunk. Ez nem az igazi indukció. Az igazi induktív kutatás két egynemű tény oksági kapcsolatát oly módon puhatoja, hogy a kapcsolat megvoltában nem kételkedhetünk. Ezt kísérlet vagy megfigyelés útján érhetjük el. Megfigyelés útján, ha a tünemények, melyek kapcsolatát keressük, véletlenül oly szerencsésen találkoznak, hogy kétséget sem szenved, hogy a két tünemény közül az egyik szükségképen a másiknak az oka. Rende-

sen azonban kísérlettel kell élnünk, a. a. valamely tüneményt annyira el kell szigetelnünk minden egyéb zavaró körülménytől, hogy egészen világossá válik, hogy csakis egy oka lehet, mert minden más ok, mely előidézhethé, gondosan el van távolítva. A kísérlet az indukció leghatalmasabb s legbiztosabb fegyvere. Szó lehet erről HARTMANN eljárásában? Tett-e kísérleteket, lehet-e a Tudattalant a kísérlet próbájának vetni alá? Két egynemű tüneményről van-e szó, midőn az egyik tünemény a Tudattalan, mely maga is rendkívül problematikus fogalom? Tett-e HARTMANN egyebet, mint hogy mindenünne összegyűjtötte azokat a rejtélyes tényeket, melyeket ma még nem tudunk teljesen bonczolni s a helyett, hogy valódi magyarázatra törekedett volna, egyszerűen rámutatott a Tudattalanra, mint a mely mindazt, a mi rejtélyes, meg tudja magyarázni? Ez nem indukció, hanem a legmerészebb spekuláció, mely a meg nem értett tényeket meg nem értett fogalmakkal akarja fölvilágosítani s a mi még több, mely az ilyen indukció után a meg nem értett fogalmakat mint rendkívül erősen biztosított alapot új filozófiai légvár alkotására akarja fölhasználni. — De hátra van még, hogy a Tudattalant fölkeressük az emberi szellemben is.

#### IV. A TUDATTALAN AZ EMBERI SZELLEMBEN.

A Tudattalan tulajdonképi hazájába lépünk. Eddig, ha tudattalan képzetekről szólottak nekünk, talán joggal keltünk ki oly elvek föltételezése ellen, melyeknek létét mi sem bizonyítja. De itt saját belsönről van szó, képzeteinkről, melyeket oly jól ismerünk, s melyek közül talán tudattalanokra is akadunk majd. Talán itt ki fogjuk köszörülhetni a csorbát, mely fegyverünket az előbbi küzdelemben érte. Ennek igen messzire terjedne hatása. Mert ha a Tudattalan létét csak egy téren is bizonyíthatnók, akkor minden erejét vesztené az az előbb hangoztatott vád, hogy a Tudattalan maga is problematikus fogalom lévén, nem szolgálhat más problematikus tények magyarázatára. A munka e részéért őszinte elismerésünkkel adózunk a szellemes írónak. Ezen a téren sokat tanultunk tőle s sokat tanulhat tőle egyáltalán a pszichológia. Sok érdekes tényre figyelmeztetett bennünket, sok kérdés



megoldását megkönnyítette számunkra. De mentül elmésebb az író, mentül sikamlósabb a tér, melyre most visz bennünket, annál nagyobb óvatossággal kell e térre lépnünk. Érdekes pszichológiai megjegyzései még nem fogadtathatják el velünk kétséges metafizikáját. A metafizikában minden meghódított földdarab, ha csak talpalatnyi is, mérhetetlen fontosságú; de a mily fontos, oly nehéz is a legkisebb tér meghódítása. Kövessük HARTMANN-nak hódításra kivonuló okadatait. Vagy minthogy ismét induktív ténygyűjtésről van szó s valamennyi tényt nem foghatjuk vizsgálat alá, szemeljünk ki magunknak egyet, mely elég egyszerű, hogy a Tudattalan-nak reá vonatkozó szerepét könnyen megérthessük s elég fontos, hogy mintául s például szolgálhasson. E célra véleményünk szerint igen alkalmas a VII. fejezet (I. 261—282), mely a Tudattalanról az emberi gondolkodásban szól.

A gondolkodásban a legelső rejtély a *célszerű eszmetársulás*. A gondolkodásban minden attól függ, hogy valamely képzet akkor jusson eszünkbe, midőn szükségünk van rá. (I. I. 262). Ez pedig valóban rejtélyes folyamat. Megmérhetetlen sok képzetünk van, hogyan választhatja ki ezek közül a tudat épen azt, a melyre szükségünk van? Hiszen nem is tud róluk, mert ha már tudna róluk, akkor nem kellene emlékeznie rájuk. A véletlennek pedig nem tulajdoníthatjuk az alkamas képzetnek alkalmas időben való megjelenését, mert a mint mondtuk, a képzetek száma tömérdek. A tudattalan végzi e nehéz munkát. Az alkalmas képzet fölmerülése az ő akciójának az eredménye. Mi keressük a képzetet, a Tudattalan, mely mindent tud, megtalálja s eszünkbe juttatja.

Vagy nézzük a gondolkodás egyes mütéteit. Az *elvonásban* minden attól függ, hogy a sok részlet közt a lényegét találjuk meg. Ezt azután a fogalom formájában összefoglaljuk, a lényegtelenet pedig elvetjük. Ez is olyan tünemény, mint az előbbi; a fogalom is egyszerre eszünkbe jut; «millió ember ugyanazokat az egyes képzeteket bámulja s csak a geniális ember ragadja meg a fogalmat.» Csak érdeklődnünk kell a fogalom-alakítás iránt. «A fogalom első felvillanása azután nem egyéb mint a Tudattalannak az érdek ösztönzésére kelt célszerű visszahatása.» (Das erste Aufleuchten des Begriffs ist die zweckmässige Reaction des Unbewussten auf diesen Antrieb des Interesses. I. 264 l.)

Általános szabályokhoz az *indukció* utján jutunk el, t. i.

hogy nagyobb vagy kisebb számú részleges esetből egyetemes szabályt származtatunk le, melynek igazsága azután többé-kevésbé szilárd lesz. De hogyan történik az, hogy részletes esetekből egyáltalán általánosabb szabályokra térünk át? Ezen általános szabályokra praktikus szükségünk van, különben nem tudnók, vajjon a föld elbírja-e legközelebbi lépésünket, vagy a kivájt fatörzs máskor is elvisz-e majd a vizen. Magukban a részletes esetekben nincsen semmi, mi általános szabályok levonására birhatna bennünket. Itt is az emberben lakozó tudattalan logikához kell folyamodnunk. «Daher bleibt nichts übrig, als die Annahme, dass das unbewusst Logische im Menschen dem bewusst Logischen diesen Process abnimmt, der für das Bestehen des Menschen erforderlich ist, und doch die Kräfte des unwissenschaftlichen Bewusstseins übersteigt.» (I. 27. l.)

Szakitsuk itt félbe a szerzöt, hogy az előadott nézetek velejébe hatolhassunk.

Mindenesetre igaza van, ha azt mondja, hogy az itt leírt folyamatok tudattalanul történnek bennünk. Bizonyos, hogy nem keresgélünk a képzetek tömegében, hol van a keresett képzet, s ez mégis igen gyakran eszünkbe jut. Nem tudatosan képezzük természetes fogalmainkat, mert hiszen akkor már fogalmunk volna a fogalomról, hanem a Tudattalan sötét éjében folyik e munka. Tudatba csak a már kész fogalom jö, néha egyszerre, váratlanul, mint a villámcsapás. A mi pedig a szabályokat illeti, nemcsak tudattalanul képződnek bennünk, hanem néha nem is tudva róluk, követjük őket. Számtalan tényt idézhetni még, mely mind azt bizonyítja, a mit már KANT mondott: «Elménk nagy mappáján csak kevés megvilágított hely található.»

De innét HARTMANN nézeteihez még nagy utat kellene tenünk s alig ha rászánjuk magunkat erre az útra. Ha lelkünk pl. mechanizmus volna, mint testünk, de nem anyagi részeknek, hanem képzetek mechanizmusa, akkor e mechanizmus nemcsak tudattalan, hanem tudat nélküli is lehetne, s csak e mechanizmus munkájának eredménye öltene tudatos formát. Lelki életünk bizonyos tekintetben mechanizmus-e, mely maga-magát szabályozza, vagy pedig rászorul-e a Tudattalannak folytonos beavatkozására, segítségére?

Vonjuk kissé kérdőre ezt a Tudattalant. Állítólag ő eszközli, hogy az alkalmas képzet alkalmas időben eszünkbe jut: de miért

nem jut mindig eszünkbe, miért hágy annyiszor eserbe? Az elvonásban, a fogalomalkotásban a Tudattalan biztos szemmel kiszemeli a lényegest s elveti azt, a mi lényegtelen; de miért kell e célra sok képzetet néznie, miért nem szemeli ki az egyes képzetből azt a mi lényeges? Továbbá fontos, hogy az ilyen tudattalanul készült fogalom többnyire igen fogyatékos, legalább nem tiszta: szabad-e a Tudattalannak ily rossz munkát készítenie? Ha valami, akkor a fogalomtan bizonyítja, hogy sok proccesszus tudattalanul folyik lelkünkben; de még inkább bizonyítja, hogy ezek a tudattalan folyamatok nem egy fölötte böles Tudattalanra vallanak, hanem inkább egy természetes mechanizmusra; e mechanizmus különböző fokú tökéletességben van meg az egyes emberekben, s azért épenséggel nem szorult egy természet fölötti Tudattalanra, mely minden működésébe folyton beavatkozik. E gondolatoktól hamar búcsút kell vennünk, különben messze elcsaljának bennünket s az eredményt röviden így formulázzuk:

Tudattalan szellem célszerű tevékenysége ezen a téren, a hol a Tudattalannak tulajdonképi hazájára véltünk akadhatni, sem mutatható ki.

Igaz, hogy lelkünknek oly oldala is van, melyet a tudat napja nem világít meg; de a lélek elemei, a képzetek, természetes tapasztalati úton származtak, s az elfeledés ismeretes tüneménye folytán tudattalanokká válhatnak; e tudattalan képzetektől származik eszméink társítása, fogalmaink alakítása, itt rejlik az akarat-elhatározások s hajlamok sötétes alapja, de mindez a lélek mechanikai törvényei folytán történik s folyik, melyeket részletesen eddig nem mutathatunk ki, de melyek létében nincs okunk kételkedni, melyekre minden ismeretes tünemény vall, míg a Tudattalan, HARTMANN értelmében, egészen megzavarná lelki életünk érthe-tőségét.

## V. ÖSSZEFOGLALÁS.

Az eddig megfigyelt tünemények alapján HARTMANN a Tudattalan mivoltának következő sajátságait sorolja föl. (II. 1—15 l.)

1. A Tudattalan nem betegedik meg. 2. A Tudattalan nem fárad el, mert nem szorult szervekre. 3. A tudatos gondolkodás érzéki, a nem-tudatos csak nem-érezéki lehet; hogy milyen, azt

nem tudhatjuk, mert bármily elvont is gondolkozásunk, mindig érzéki marad. 4. A Tudattalan nem habozik s nem kételkedik, nem kell neki idő a megfontolásra, rögtön kész az eredménynyel, idő nélküli. (II. 6. 1.)

E pontnál álljunk meg: a metafizikai gondolatsor első láncszeméhez értünk. A Tudattalan az egész gondolkodási folyamatot egy pillanatban, zerus időben, foglalja egybe, tehát nem terjed ki az időben, idő nélküli, ámbár helyet, pontot elfoglal az időben. A lehetséges képzetek egész világa rejlik benne s maga az idő is csak úgy származik, hogy a képzetek ezen ideális világából az egyik vagy a másik valódivá válik. — Itt csak a fogalmak sorára figyeltetünk, miképen következnek egymásra: a gondolkodás mindig időben folyik, a tudattalan gondolkodás eredménye váratlanul jelenik meg; ezért a tudattalan gondolkodás pillanatnyi; ezért a Tudattalan nincs időben; ellenkezőleg az idő belőle származik. El lehetünk készülve rá, hogy a nem-induktív talajon mily gyorsan fogunk előre jutni, ha az induktív kutatás közvetlen eredménye ily messzire vissz bennünket.

További tulajdonságai a Tudattalannak, hogy 5. nem téved; ha például néha tapasztaljuk, hogy az állatok megesalatnak ösztöneiktől, HARTMANN ezt úgy magyarázza, hogy az illető ösztön nem volt ösztön, vagy már kihalt az állatból. De az ösztön a Tudattalannak működése; miképen veszhet ez el?

Végre a Tudattalanban képzet s akarat elválaszthatatlan egység, a miről még lesz szó.

Erre az empirikus alapra építi HARTMANN metafizikai rendszerét!

## VI. A TUDATTALAN METAFIZIKÁJA.

A metafizikában csodálhatjuk HARTMANN gondolkodásának erejét. Erőnek mondjuk benne azt, hogy gondolatai legmerészebb következménycitől sem riad vissza s a hol más ellenkező gondolatok kiegyezése előtt meghátrálna, ő módot talál az ellentétek elfödésére, a kiegyezhetetlen gondolatok látszólagos kibékítésére. Ez erőt csodáljuk, de kedvet nem találhatunk benne. A csodálatot csakhamar csodálkozás váltja föl: hogyan fér meg egymással a gondolkodásban, a mi nyilván ellentmond egymásnak?

Most meg fogunk ismerkedni az előbb fölvetett kérdéseinkre adott feleletekkel. Az első kérdés az lesz, ha a Tudattalan a világ alapja: mire való, miért keletkezett a tudat. A Tudattalan minden, mint SCHOPENHAUER-nél az akarat minden. Miért nem maradt az a Tudattalan a maga sötét éjszakájában?

Továbbá a tudat folyamata nem a Tudattalanban történik, hanem az egyedekben. Miért vált szét az egységes Tudattalan millió meg millió egyedre? Vagy nem is egységes valami ez a Tudattalan?

A Tudattalan abszolút czélszerűséggel működik, minden ami belőle származik, a lehető legjobb s legtökéletesebb, mégis a világ a lehető legrosszabb, nem érdemes arra, hogy legyen, s mentül előbb megy tönkre, annál jobb. Hogyan egyeznek meg e gondolatok egymással?

Három ellentét egyesítendő: Tudat s Tudattalan; Egység s az egyedek sokasága (individuatio); a Tudattalan bölcsesége s a világ rosszasága. Empirikailag adva van: a tudat, az egyedek sokasága, a világ nyomorúsága; ezzel szemben a metafizika követeli a Tudattalannak, a Tudattalan egységének s bölcseségének az elismerését.

A Tudattalan két elemből áll: akaratból s képzetből; az akaratból (az alogikusból) folyik a világ nyomora, a képzetből (a logikusból) folyik a világ bölcsesége. A Tudattalan bölcsesége megteremti az eszközöket a világ nyomorának megszüntetésére; e célra szolgál az egyediség, mely eszköze az eszköznek, t. i. a tudat létrejöttére szolgál. A tudat megmenti a világot.

Íme a föladatok s a föladatok megoldásának körrajza. E körrajz segítségével rövidre fogjuk szabhatni előadásunkat. Csak a fogalmak belső kapcsolata érdekel bennünket.

## VII. A TUDATTALAN S A TUDAT KELETKEZÉSE.

Mindenekelőtt megjegyzendő, hogy a tudatos gondolkodás egészen az agyvelőhöz van kötve. Ennek elismerésére a fiziológia tényei és a gondolkodás okadatai egyaránt kényszerítenek bennünket. De csak a tudatos gondolkodás az agyvelő műve; a Tudattalan egészen független az anyag működésétől. (II. 28. l.) Nézzük miképen származik ez a tudat?

Mi a tudat? Hogy e nehéz kérdésre feleletet adjunk, tovább kell haladnunk a megkezdett uton. *Conditio sine qua non*-ja a tudatnak az agyvelő, az agyvelő részeinek mozgása. De eddigi fejtegetéseinkből tudjuk, hogy a képzet mint ilyen, mellőzve azt, hogy tudatosná válik, nem függ az anyagtól, hogy ellenkezőleg, mint a világ alapjának egyik mozzanata, fölötte áll az anyagnak. Tehát a tudatos gondolkodásban mi függ aztán az agyvelőtől? HARTMANN saját szavai szerint az «anyagi mozgás a képzet tartalmát határozza meg.» (*Die materielle Bewegung bestimmt den Inhalt der Vorstellung* II. 32.) De épen a képzet tartalma a Tudattalan képzet lényege s ez a Tudattalan képzet nem függhet az agyvelőtől. Az agyvelő és a tudatos gondolkodás közti viszony nincsen szorosán meghatározva HARTMANN rendszerében. Tudatos és tudattalan gondolkodás közti viszony sem. De ez most nem a fődolog. Tudni akarjuk, mi a tudat, hogyan keletkezik.

SCHOPENHAUER-nél találkoztunk először azzal a gondolattal, hogy az értelem fölszabadulhat az akarat hatalma alól. Ott valószínű tapasztalati tény ferde metafizikai magyarázatát láttuk ebben. Ezt a gondolatot használja föl HARTMANN a tudat keletkezésének magyarázatára.

A Tudattalanban, mondotta HARTMANN, akarat s képzet mindig egy. A tudatos gondolkodásban képzeink vannak akarat nélkül. Tehát a tudat nem lehet egyéb, mint a képzet emancipációja az akarat alól.

Megfoghatatlan, ugy-e bár? Mi adja meg az akarattól elvált képzetnek azt a tulajdonságot, hogy tudatosná válik? Elválás — tudat — hogy kerül e két fogalom egymáshoz?

A magyarázat megvilágít mindent. Addig a mig nincs tudat, a képzet, mely magában nyugszik s nem kívánczik a lét után, mindig csak az akarat által keltezik. A szellem «hozzá van szokva», hogy más képzele nincs, mint a melyet az akarat ébreszt, mint a mely az akarat tartalma. «Egyszerre azonban a szervezett anyag a Tudattalannak ezen maga magával való békéjébe belenyúlik s oly képzetet teremt, mely a meglepett szellemnek mintha égből esett volna le; mert magában nem talál akaratot, mely e képzetet akarná; először életében kívülről kapja a szemlélet tartalmát. Az akaratnak ez az elámulása (*Stutzen*) azon, hogy elismert uralkodása ellen föllázadtak, az a föltűnés, melyet ez a képzet — jöve-

vény (dieser Eindringling von Vorstellung) a Tudattalanban okoz : ez a tudat.» (Megjegyzendő, hogy itt az első kiadás szövegét idézzük; a nyolczadik kiadásban a szerző kissé takargatja e magyarázatot I. II. 34. l., de velejében nem változtat rajta.)

Most már értünk mindent. A Tudattalan szokva van a békéhez s egyszerre elámul; az a tolakodó képzet feltünést keltett benne. Eddig úgy hittük, hogy csak tudatos lény lehet szokva valamibe, ámulhat el, vehet észre feltünést. A minek nincs tudata, az, eddigi hitünk szerint, nem érezhet semmit, mert érzés annyi, mint maga magáról s a maga állapotairól való néminemű tudás. Ha nem akarjuk HARTMANN egyik alapfogalmát tagadni, bizony le kell mondanunk eddigi hitünkről. De halljuk a mese folytatását.

Az a tolakodó képzet, mely a tudattalan békéjét megzavarta, különben még nem viszi el szárazon. Oly akaratot kelt a Tudattalanban, melynek tartalma az, hogy a képzetet tagadja. De szegény akarat gyöngé, tagadását nem tudja érvényesíteni, tehetetlen akarat, mely azért kellemetlen érzettel jár. (II. 35. l.)

Kell-e erre az elméletre szót vesztegetni? Miért opponál az akarat, hiszen a tudattalan egységes, minden? S miképen származhatik ebből az oppozícióból a tudat, hiszen a tudat lényege abban áll, hogy valamit megragadunk, sajátunkká teszünk, nem pedig tagadunk? Drasztikus módon kifejezve: abból, hogy a képzet verekedik az akarral, s a képzet, a gyöngé, az erőtlen győz, még nem látjuk át, miképen származhatik a tudat.

Ebből HARTMANN elég fontos következtetéseket származtat. Az első az, hogy az akarat kielégítése nem jut a tudatba, mert hiszen oppozíció kell a tudat létrejöttéhez. Csak ha a tudat látja, hogy más esetekben mily nehéz az akarat keresztülvitele, csak akkor, tehát csak kerülő úton, juthat az elégedettség kellemes érzete tudatunkba.

A legfontosabb azonban az, hogy a tudatban a képzet fölzárad az akarat ellen s emancipálja magát alóla. Ezen alapszik azután az egész ethika.

## VIII. AZ EGYEDISÉG S A MINDEN-EGYSÉG.

(Individuation und Alleinbeit.)

A II. kötet V. fejezetében (96—124) HARTMANN az anyag fogalmát fejtegeti. Világosságra s kritikai élre nézve a mű egyik legsikerültebb része. Kimutatja, hogy anyag alatt nem gondolhatunk semmit, hogy csak erők léteznek, hogy ezek az erők atomokká egyesülnek, az atomok molekulákká, a melyekből az, a mit anyagi testnek nevezünk, áll. Az anyag atomisztikus erőknek egyensúlyban lévő rendszere. De maguk az erők nem egyebek, mint akarat + képzet, az erő törekvése az akarat, e törekvés tartalma a tudattalan képzet. Akarat + képzet tértelen természetűek, az akarat megvalósítja a képzetben levő ideális tért, s így származik a valódi tér. E metafizikai meghatározások, mint hogy egyéb nem következik belőlük, kevéssé érdekelnek bennünket, megemlítésükre szorítkozunk.

De most előtérbe lép az egyediség kérdése. Egy-e az a Tudattalan vagy sokaság? Eddigélé mindig Tudattalan alatt akaratot és képzetet értettünk, nem egységet, hanem, hogy úgy mondjuk, kettséget. De e kettő szorosan egybe van kapcsolva, úgy hogy ez nem ártana a Tudattalan egységének. A Tudattalanban térbeli különbségek sem lehetnek, mert a mint tudjuk, a tudattalan nincsen térben. Hatásai mérhetetlen számban vannak, de azért az alany egy lehet. A képzetek különbségei csak azon egy lény belső állapotainak különbségei. De még az akarat, képzet közti különbség is eltűnik, mert «a Tudattalan azonegy akaratban s képzetben, az egész különbség az, hogy itt akar, amott képzél, működéseihöz úgy viszonylik, mint SPINOZA szubstanciájáa a maga attributumaihoz.» (I. 162. l.)

E fontos meghatározásra különös figyelmünket fordítjuk. Eddigélé egységes lényről, melynek akarás s képzés csak különböző funkciói, szó nem volt. De most HARTMANN szükségét érezte annak, hogy e két mozzanatot egyesítse. Honnét vegye azonban a kapcsolatot, mely a sok képzetet egybekapcsolja a sok akarattal? Váratlanul egészen új fogalommal lép föl: az alany fogalmával. Honnét merítette e fogalmat? Ugyanonnét, a hol a képzet s akarat fogalmai teremték: az egyéni tapasztalatból. A mi egyé-



niségünk olyan, hogy különböző funkciókat végezhet, s e különböző funkciókban mindig a működő alany egységét megtartja s megtartottnak tudja is. Hiába takargatja HARTMANN mélységes dedukciókkal s agyafürt meghatározásokkal az egyszerű tényállást. Az egyéni tapasztalatot beleköltötte s beleképzelte a metafizikába. Az egész mesterséges épület nem nyugszik egyében, mint a legközönségesebb anthropomorfizmuson. Magamról tudom, hogy alany vagyok, mely akar s gondolkodik: az egész világ nem egyéb, mint alany, mely akar s gondolkodik, azzal az egy különbséggel, hogy én végtelen csekély vagyok, s ama nagy alanyt végtelen nagynak kell képzelnem; én nekem tudatos képzeteim vannak, amannak a nagy alanynak meg tudattalan képzetei vannak.

Igazán nagy meglepetés ért bennünket. Mily messze távol-ságra éreztük magunkat az élet közönséges képzeteitől! Elfátyolozva láttuk magunk előtt a metafizika hűvös magaslatán a «Tudattalant», mely mindenható s csalhatatlan s böles s csodálatos. S midőn közelebb léptünk s a fátyolt föllebbentettük, kire ismerünk? Édes magunkra, kis énünkre, csak a metafizika ködében óriásilag nagyítva, s e ködön keresztül a tudat fényétől megfosztva. A meglepetés szűnik, ha meggondoljuk, hogy sok metafizikai rendszerrel járunk így, hogy ez az *én* mindenhová elki-sér bennünket, a legmélyebb metafizikai mélységekbe s a legmagasabb metafizikai magaslatokra, s hogy sok emberen megesett, hogy az én képét projicziálva látva maga előtt, térdre hullott előtte s imádta és csodálta, s a szokatlan világitásban s környezetben nem ismert saját édes magára.

Magától értetődik, hogy a mindenegy Tudattalannal szemben az egyén semmi, illetőleg csak tünemény, csak a Tudattalannak futólagos nyilatkozata. «Tünemény vagyok, mint a felhőben a szivárvány; mint ez, én is különböző viszonyok találkozása folytán lettem; mint ez, én is változom minden pillanatban, mert e viszonyok is változnak, s el fogok tűnni, ha e viszonyok megszűnnek. A mi én bennem való, az nem én vagyok.» (II. 173. l.)

Méltó befejezése a gondolatsornak. A Tudattalan egy s oszt-hatatlan, egy az akarásban s képzelésben, mint SPINOZA szubstan-cziája egy a gondolatban s kiterjedésben. De ez akarás s képzés számtalan részre oszlik; végtelen sok képzet van, minden, a mi

létezik, képzet; ez azonban mit sem tesz, amaz «alany» egybe-  
tart mindent. De a maga valóságában a Tudattalan örökkévaló s  
különbség nincs benne. Képzetei öröktől fogva vannak s örökké  
lesznek. S én, az egyén, nem vagyok-e én is e képzetek közt?  
Ha pedig én is ott vagyok, akkor az örök szubstanciának örök  
része vagyok, s miért hasonlít engem a filozófus mulékony szí-  
váványhoz?

E metafizikai büszkeség s lelkesedés a semmiért sajátos  
tünetemény, — illik, a pesszimizmus íróihoz.

### III. FEJEZET.

## A PESSZIMIZMUS S AZ ERKÖLCSISÉG.

Hulló levelei vagyunk az emberiség fájának, rövid az életünk s azonnal pótoltatik a mindenség háztartásában. Lehet-e ily hulló levélnek különös értéke? Van-e értéke az egész fának? A mindenség oly nagy, mit jelent az emberiség élete benne? S mi célja van az egész mindenségnek? Az ember körül forog-e minden? Mi vagyunk-e zentrumai az egész világegyetem életének?

HARTMANN-nak valóban ez a nézete. A mesterséges rendszernek még mesterségesebb a vége. Az ellentétek ügyes kiegyenlítője — jobban mondva ügyes eltakarója — a legnagyobb ellentét megoldásába fog. Ki akarja mutatni, hogy ez a mi világunk a legjobb valamennyi lehető világ között — mert hiszen a Tudattalan bölcsesége határtalan — s hogy mégis rossz, hogy az emberi élet minden értéke csalódás; be akarja bizonyítani, hogy ez az élet, a mi tartalmát illeti, nem érdemes arra, hogy éljük s hogy mégis legfőbb kötelességünk, az élet küzdelmeiben minden erőnkkel részt venni. A pesszimizmus vége SCHOPENNHAUER-nél quietizmus, lemondás, aszkezis, HARTMANN-nál a pesszimizmus sajátságos optimizmusban végződik, küzdésre, bizalomra szólítja föl az embereket. E küzdésben rejlik a világ üdvössége, a világ végleges fölszabeditásának reménye. Mert a rendszer végleges vége itt is a nagy semmi, a világegyetem megsemmisítése. S éppen nekünk embereknek jutott az a föladat, hogy e fölszabeditáson közreműködjünk. Ez életünk fő célja, ez erkölcsiségünk összes tartalma. S a dolgok ezen állása nem a véletlen műve. A Tudattalan mély ravaszsága vagy bölcsesége elejétől fogva számított erre. Ezért oszlott szét, vagy teremtette meg a számtalan *egyedet*; az egyediség folytán keletkezett a *tudat*; a tudatban részben *fölszabadultunk*; az

akarat hatalma alól; de a tudatban megnyílt *boldogtalanságunk* bő forrása is; de ezt is bölcsen így tervezte a Tudattalan; a boldogtalanság folytán le kell mondanunk *egyéni* célokról; a *tudattalan* céljait kell a magunk céljaivá tennünk. A Tudattalan célja pedig az, hogy *elváljék az akarattól*; ez elválás után vége mindennek, a világ mint olyan megszűnt. Ime a vég, mely felé közelgünk.

## I. AZ EGYÉNI BOLDOGSÁG.

A boldogságot keressük egyéni életünkben s e keresésben három nagy illuziót tapasztalunk:

1. A boldogságot itt a földön hiszszük elérhetőnek. Csalódás. E csalódás történeti kora az ókor. Az ókor az emberiség gyermekora.

2. A boldogságot a földön túl a halál utáni életben keressük. Csalódás. Ennek történeti kora a középkor, az emberiség ifjúkora.

3. A boldogságot a világfejlődés jövőjében képzeljük. Ez a csalódás harmadik stádiuma, az újkornak, az emberiség férfikorának a csalódása. Csak azután következik az emberiség agg kora, a midőn minden csalódásnak vége s sorsunkat, feladatunkat tisztán látjuk magunk előtt.

A boldogság vagy boldogtalanság tapasztalati kérdés, tehát a tapasztalathoz kell fordulnunk felvilágosításért. De a tapasztalat csak tényeket fog szolgáltatni, a tények feldolgozása, okokból való magyarázata a filozófiai elmélkedés feladata.

Életünk sarkpontjai öröm s bánat, kellemes s kellemetlen érzet (Lust und Unlust). Ha életünkben túlnyomó a kellemes érzet, boldogoknak mondhatjuk magunkat, ha a kellemetlen érzetek összege nagyobb, ha nagyobbak kell lennie, a boldogságról le kell mondanunk. Ezeket az összegeket kell kipuhatólnunk s összehasonlítani.

Valamint SCHOPENHAUER-nél, úgy itt is a kellemes érzetek mivoltának fogalmából indulunk ki. SCHOPENHAUER-nél minden kellemes érzet negatív természetű, HARTMANN átlátja, hogy ez nem egyéb mint nyilvánvaló tények elferditése. De ő is arra alapítja elméletét, hogy minden öröm valamely akaratnyilvánulás kielégítése (ha péld. valamely művészeti élvezetben részesülünk, föl kell

tennünk, hogy habár ez élvezetet akarát nem előzte meg, mégis az élvezettel együtt megfelelő akarát származott, mely nyomban kielégítését nyerte) s hogy az öröm mint ilyen, a mint ezt már előbb mondtuk, egyenes úton nem juthat a tudatba. Direkte csak a kellemetlen érzetéről van tudomásunk. Az öröm csak kerülő úton, más álláspontokkal való összehasonlítás folytán juthat tudatunkba. Tehát az öröm nem nagyon erős érzet, csak indirekte van róla tudomásunk, s mihelyt az illető akarát vége, az öröm érzete is elmúlik. Ezek mind oly körülmények, melyek a mérleget a boldogság összegének rovására rosszabbítják.

Az életnek úgynevezett legfőbb javai, *egészség, ifjúság, szabadság, biztosított existencia*, mind a megelégedettségnek csak «zerus-pontjai» (Nullpunkte der Befriedigung), pozitív élvezetet nem nyújtanak. Már SOHOPEHAUER-tól tudjuk, hogy az ifjúságot, az egészséget, a szabadságot nem érezzük, míg birtokukban vagyunk; senki sem fogja nagy boldogságnak tartani, hogy annyi a jövedelme, a mennyi a megélhetéshez szükséges. Mindezek csak a talajnak azt a színét képezik, melyre boldogságunk épületét rakhatjuk. Okvetetlenül szükségesek ahhoz, hogy boldogoknak érezzük magunkat, de maguk még nem hoznak boldogságot számunkra.

Életünk legerősebb ösztönei az *éhség* s a *szerelem*. Már SCHILLER mondja: So lange nicht Philosophie — Den Bau der Welt zusammenhält — Bewegt sich das Getriebe — Durch Hunger und durch Liebe. De az éhség mindenesetre baj, s csak teleologikus szempontból, ha valamely magasabb célra szolgál, van jogsúltása.

A szerelem oly ösztön, mely a faj fentartását célozza. Reá nézve érvényes ANACREON szava: *χαλεπὸν τὸ φιλεῖσαι, χαλεπὸν δὲ καὶ μὴ φιλεῖσαι*. Baj szeretni s baj nem szeretni. Ellenállhatatlanul kényszerít bennünket a természet a szerelemre, s mit tapasztalunk? Illuzórikus örömöket, ha még nem értük el célunkat; kellemetlenséget, csalódást, ha vágyaink teljesedtek; bánatot, kétségbeesést, ha a reményről le kell mondanunk. Határtalan boldogságot remélünk, ha a szeretett lény birtokában vagyunk, hogy azután alapos kiábrándulást tapasztaljunk. A házasságban szabadságunkat is elvesztettük s tömérdek sok áldozatot hoztunk. Az ész mindenesetre *a nemí ösztön kipusztítását* követelné, de ez által a faj

semmisülne meg, melyre a világfejlődés befejezése céljából egyelőre még szükség van. De kétségbe vonhatatlan, hogy éhség s szerelem mind a kettő baj, mind a kettő kínok forrása s hogy létjoguk csak teleologikus.

A szerelmen kívül a *becsület* is hatalmas erő az emberi életben. De két nyilatkozata, a *becsvágy* s a *becsületértzés* egyaránt illuzórikus. A becsvágy az az ösztön, hogy mások becsüljenek bennünket, a becsületértzés, hogy becsületünket mások ellen megvédjük. De mit bánom én, hogy mások mit s hogyan gondolkodnak felőlem: bajaim s örömeim színtere mégis mindig csak saját belsőm.

De minek folytassuk: csak vissza kell emlékeznünk arra, mit SCHOPENHAUER-tól hallottunk. Igazi élvezet HARTMANN szerint csak a tudományos s a műélvezet, de ezek az élvezetek is oly kevés embernek jutnak osztályrészül, az emberek annyira elkészerítik nekünk ezeket az élvezeteket is (a színházakban nagy a hőség stb. stb.), az ezen élvezetekre fogékony emberek oly finom szervezetűek, hogy drágán megfizetik ezeket az egyedüli pozitív, de fölötte ritka örömeiket. Minden oldalról csak bajokat tapasztalhatunk; hogy az unalomtól megmeneküljünk, dolgoznunk kell s «a munka azon ember számára, kinek dolgoznia kell, baj»; ép úgy bajt okoznak: aktív tevékenység, mozgás, megerőltetés, irigység, gyűlölet, boszúság, szomorúság, megbánás, érzékenység s mindazok az indulatok, melyeket mindegyikünk oly jól ismer. . . . S mind e bajok s csalódások ellenére kipusztíthatatlan bennünk a *remény*. A remény folyton rászéd, elbolondít bennünket, mindig cserben hágy, teszi pedig azért, hogy kétségbe ne essünk, hogy a világproceszszustól meg ne szökjünk. De velejében hiú, mert ha sehol sem található a boldogság, mit remélhetünk?

Minden ösztön, hajlam, kívánság tehát olyan, hogy vagy épenséggel nem jár élvezettel — mert csak a boldogság épületéhez szükséges talaj színét képezi — vagy több bajjal mint élvezettel, vagy csupán csak bajjal jár. Van ugyan olyan is, mely több élvezettel jár mint bajjal, de ezeket az élvezeteket csak más bajok árán szerezhetjük meg; továbbá csalódásokon alapúlnak, melyekből előbb-utóbb ki kell ábrándulnunk, melyek tehát az emberiség fejlődésével maguktól elpusztúlnak. Az egyéni élet megvizsgálásának eredménye az, hogy KOHELET-tel együtt azt kell mondanunk:

Minden hiú. Az emberiség életében e stádiumban volt az ókor, a zsidó-görög-római világ. E népek azt hittek, hogy földi boldogság van, e hitnek kifejezést ad a zsidó nép ígéreteiben, a görög világ az élet eszthetikai felfogásában, Róma világalom utáni törekvésében. De mindez illuzórikusnak, csalfának bizonyult. Az ókor vége felé a legsilányabb epikureizmus válik uralkodóvá, a régi világ a legvégső életundorodásig túléli magát. (L. II. 285—350. *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins.* 3—51. l.)

A második stádium a túlvilágba vetett hit stádiuma. Azt hiszszük, hogy egyéniségünk túléli a halált. E hittel a keresztyén-ség újjá alakította a világot s bizonyos, hogy ebből a szempontból tekintve, az életnek van értéke, az élet bajai igazolhatók. De ennek a filozófiának alapján e hit is hiú. E filozófia arra oktatót bennünket, hogy az egyéniség csak látszat, olyan mint a szivárvány a hulló vízceppeken. E látszatnak nincs földöntúli élete. A legnagyobb filozófusok, mondja HARTMANN, mind a halhatatlanság ellen nyilatkoztak.

De mi czélja van e második stádiumnak? Mennyiben lendít az emberiség fejlődésén? E második stádium szükséges átmenetül szolgál az elsőtől a harmadikhoz. Az első stádium után keletkezett kétségbeesés még nem törte meg egészen azt a makacs *ént*, mely oly sováron kívánja a boldogságot. Még ragaszkodik ehhez az utolsó egoisztikus reményhez. «Csak ha ez a horgony is elszakad, ha az egyén teljesen kétségbeesik azon, hogy kedves énjével a boldogságot elérje: csak akkor válik fogékonyvá az önmegtagadás ama gondolata iránt, hogy jövendő nemzedékek boldogságán kell közreműködnie, hogy az egésznek a processusában az egésznek javára kell oda adnia magát.» (II. 366. l.)

Ez a remény, az egésznek a\* processusában való közreműködés, a csalódás harmadik stádiuma.

Mert nem leszünk-e mindig emberek? Megszabadulhatunk-e a bajoktól, melyek mivoltunkból folynak? Meg fognak-e szűnni a betegségek, az aggkor bajai, a nyomor, az elégedetlenség? Nem él-e a lakosság egy nagy része az éhinség határán, s nincs-e ez a rész mindig növekedő félben? A világ haladtával a szegények s nyomorútlak nem eszmélnék-e mindinkább szegénységükre s nyomorultságukra? Az erkölestelenség sem fogy, csak mindig finomabb alakot ölt, a jámborság pedig, annyi boldog érzetnek e forrása,

egészen kivész. A praktikus illúziók: szerelem, becsület, vagy egész hiúságukban tűnnek föl, s akkor az élet szegénynyé, tartalom nélkülivé válik; vagy pedig megmaradnak, s akkor a velük járó kínok sem szűnnek meg; vagy végre hiúságukat átlátjuk s még sem tudunk tőlük szabadulni s akkor a kín a legeslegnagyobb. Tudományos, szociális, politikai haladás az emberi boldogságot nem növeli. Megszüntet bajokat, de pozitív boldogságot nem ad. A világ minden haladása az embert csak ama talaj színére emeli, melyen boldogsága épületét rakhatná — ha volna miből. Vigasztalan sötétség tárul fel előttünk.

Mentül tompább valamely lény idegrendszeré, annál boldogabb, mert annál nagyobb élvezeteinek többlete, annál erősebbek illúziói, annál nehezebben ábrándul ki belőlük. De az emberiség fejlődésével az elme fogékonysága s műveltsége gyarapodik, s e gyarapodásával megfelelő arányban nő a kellemetlen érzetek összege, nő a csalódásokból való kiábrándulás, az élet szegényes voltának, élvezetei hiúságának, nyomorúságának tudata. . . . A mint a szenvedések nőttek az első sejtnek az emberig való fejlődésével, úgy nőni fognak továbbra is az emberiség továbbfejlődésével, míg végre a cél el lesz érve. Gyermeki balgaság volt, ha ROUSSEAU a szenvedések folytonos növekedéséből azt a következtetést vonta, hogy a világnak vissza kell térnie útján, ha lehet, gyermekkorához. Mintha az emberiség gyermekora nem lett volna szenvedés s nyomorúság. Nem, ha vissza akarunk térni, akkor nem ott szabad megállanunk, hátrább, mindig hátrább kell mennünk, a világ teremtése előtti állapotig. A választás azonban nincsen ránk bízva. Előre kell mennünk, akár akarjuk, akár nem. De nem az aranykor van előttünk, hanem a vaskor s a jövő aranykoráról való ábrándozások még sokkal híbbak, mint a múltéról valók. Valamint a teher annak, a ki hordja, mindig súlyosabbá válik, minél tovább viszi: úgy az emberiség szenvedései s e szenvedések tudata is nőni fognak, mindinkább nőni egészen az elviselhetetlenségig. . . . Valamint az egyénnél, úgy az emberiségnél is a férfikor erős tevékenysége után be fog következni az aggkor, melyben a múlt gyümölcséből élve az ősz emberiség múltjának átszenvedett kínjait együvé foglalva áttekinti s törekvései céljainak egész hiúságát átlátja.

De egy különbség van az emberiség s az egyed között. Az agg emberiségnek nem lesz örököse, kire felhalmozott gazdagságát



hagyhatná. . . Főnséges melankholiában mint üdvözült szellem saját teste fölött fog lebegni s a nemlét békéjének előérzetében a lét szenvedéseit, mintha idegenek volnának, érezni; nem szenvedést fog érezni, de maga magával való részvétet (nicht mehr ein *Leid*, sondern nur noch ein *Mitleid* mit sich selbst. II. 389. 1.). De azért ez is szomorúság. . . Az illúziók meghaltak, a remények kiégtek, mit remélhetni még? A halálra fáradt emberiség gyarló földi testét, napról-napra, fáradtan, tovább vonszolja. A legtöbb, a mit elérhetne, a fájdalomtól való mentesség volna, de ezt sem érheti el. Dolgoznia kell, hogy megéljen s nem tudja, hogy minek él. Mint minden igen öreg s igen tiszta elmének még csak egy kívánsága van, békét, nyugalmat, örök álomtalan álmot kíván, mely fáradságát csillapítsa. Az illúzió három stádiuma után végre átlátta minden törekvésének balgaságát, végleg lemond minden pozitív boldogságról, csak fájdalomtól való föltétlen mentességet kíván, a semmit, a Nirvanát óhajtja. De nem úgy mint azelőtt is történt, nem ez vagy amaz kívánja, hanem az *emberiség* vágyódik a megsemmisülés után. Ez az illúzió harmadik s utolsó stádiumának egyedül képzelhető vége. (II. 389.)

A végeredmény az, hogy a világ nem-léte előbbre teendő létének. Ezt előre lehetett ugyan látni s a tapasztalati bizonyítás tulajdonképen fölösleges. Minthogy minden akarás több kellemetlenséggel mint kellemességgel jár, magától értetődik, hogy minden akarás esztelen. A filozófia (HARTMANN filozófiája) ezt az eredményt egykedvűséggel fogadja. A filozófia hideg, kemény s érzéketlen mint a kő; a tiszta gondolat étherjében lebegve csak azt kutatja, a mi van, keresi a létezőnek okait, a létező mivoltának megismerését. A világ végtelen nyomora pedig, az akarat esztelenségének e tüne-ménynyé válása — nem egyéb számára, mint a módszer elméleti fejlődésének *átmeneti mozzanata*. (II. 390.)

Vegyünk bucsút a világ nyomorúságától. Újat nem tanultunk: rendszeresebben s részletesebben fejtegették előttünk a lét kinjait. A részletek bírálatába nem bocsátkozunk, mert teljes czáfolat csak teljes világfölfogás rendszeres kifejtése útján lehetséges. HARTMANN pesszimizmusa egészen metafizikájában gyökeredzik, s e metafizika hiányait eléggé kimutattuk. Csak néhány rövid megjegyzésre akarunk szorítkozni, mielőtt a rendszer előadásának befejezéséhez sietnénk.

Mind a két pesszimiztikus rendszer abból az alapfölfogásból indul ki, hogy valónk velejében akarat, mert a «tudattalan»-ban is az akarat az a mi él, törekedik, cselekedik. Mind a két rendszer tagadja az érzés önálló voltát, csak az akarat hatásából származtatja. Ez alapvetésben rejlik az első hiba. Mert érezni egészen más valami mint akarni s habár az akarattal szoros kapcsolatban van, mégis tőle függetlenül is származhatik. Az illető tényeket (az esztetikai szemléletnek, a tiszta megismerésnek érzelmeit) SCHOPENHAUER is, HARTMANN is csak erőszakosan tudják magyarázni. Ha pedig az érzelem önálló funkciója a léleknek, ha az érzelem nem pusztá járuléka az akarásnak, akkor értékének számbavétele lényegesen megváltoztatja az élet értékéről mondott itéletet. A szépet, igazért, jóért való lelkesedés biztos vezéricsillagúl szolgál életünknek bizony sok helyütt sötét útján. Ez első hiba pszichológikusnak nevezhető, az érzelmet kiküszöböli, illetőleg megfosztja önállóságától, hogy az élet számvetését nélküle csinálhassa meg.

A második hiba az akarat meghatározásában kereshető. Csak SCHOPENHAUER csábíthatta el HARTMANN-t e tétel fölállítására, hogy minden akarás szükségből származik s minden szükség a kín érzetével jár. A tények elfogulatlan szemlélője e tétel érvényességét bizonyos határok közé fogja szorítani. A ki nem SCHOPENHAUER-től tanul életismeretet, hanem magához az élethez intézi kérdéseit, nem fogja tagadhatni, hogy nem minden akaratunk jár kellemetlen érzetekkel. Az eszmékért való küzdés az akaratot legnagyobb, legnemesebb s legerősebb nyilatkozataira bírja, a nélkül, hogy e törekvés fájdalommal, kínokkal járna. E hiba is rossz pszichológiának az eredménye: az akarat természetét elferdítik, hogy túlzott következtetéseiket levonhassák belőle.

De a pesszimizmus még sokkal nagyobb ethikai hibát követ el. Szűk mértékkel méri az életet, s azután panaszkodik, hogy az élet szűk, hogy nincs tartalma s értéke. Azt kérdi, hogy mi nagyobb, a kellemes vagy a kellemetlen érzetek összege, mintha mi ezzel a mértékkel mérnök az életet, mintha csupa kellemes érzetet keresnénk az életben! Az élet ránk nézve nem pusztá mulatság, hanem munka, mely kötelességekkel jár, mely sok esetben önfeláldozást, odaadást követel. A filozófia föladata, hogy e kötelességek tudatát tisztítsa, hogy e kötelességek erkölcsi értékét megállapítsa. De jaj a filozófiának, ha az erkölcsiséget egészen

függővé teszi a metafizikától, mint HARTMANN teszi. Az életnek nem árt meg, ha a rendszerek száma egygyel szaporodott, de a rendszernek életébe kerülhet, ha fantasztikus föltevésektől teszi függővé azt, a mit a gyakorlati életben kötelességnek kell elismernünk. E szempontból tekintve a metafizika vakmerő spekulációi elleni küzdés erkölcsi kötelességünké válik, hogy megóvhassuk az erkölcsiségnek minden metafizikától független önálló értékét. Hogy HARTMANN erkölcsi ideálja zavaros metafizikája alapján miket követel tőlünk, a következő utolsó szakaszból fog kiderülni.

## II. A VILÁGFOLYAMAT CZÉLJA, AZ ERKÖLCSI IDEÁL.

A tudat az idők folyamában mindinkább növekedik, de a tudat e fokozódása nem lehet maga magának czélja. Milyen kárpozlást nyújt mindazokért a fájdalmakért, melyeket velünk éreztet? Nem nyújt semmit, mint pusztá hiú önszemléletet (Eine eitle Selbstbespiegelung II. 393). A tudat fokozása, az intelligenzia gyarapodása nem lehet a világfolyamat czélja. De hol keressük e czélt?

A boldogságról le kellett örökre mondanunk. Az intelligenzia fokozódása egyértelmű a boldogtalanság érzeteinek növekedésével. Az értelmi műveltség előrehaladásával az illúziók mind megszűnnek. Az illúziók megszűnésével, megszűnünk akarni is. Ha nem fogunk többé akarni, akkor szenvedni sem fogunk.

Az értelem, ez világosan kiténik ebből, küzd az akarattal. Az akarat a föltétlen észnélküliség, ostobaság, mindig élvezetet, megelégedést keres, s ezzel csak saját husát marja. A világfolyamat czélja nem lehet egyéb, mint az akaratnak az akarás alúl való fölszabadtítása, a fájdalomnélküliség állapotának megvalósítása. E czélra teremtette a tudattalan a tudatot. («Sollte es noch *zweifelhaft sein können (!)* dass das Allwissende und Zweck und Mittel in Eins lenkende Unbewusste das Bewusstsein eben nur deshalb geschaffen habe, um den Willen von der Unseligkeit seines Wollens zu erlösen, von der er selbst sich nicht erlösen kann — dass der Endzweck des Weltprocesses, dem das Bewusstsein als letztes Mittel dient, der sei, den grösstmöglichen erreichbaren Glückseligkeitszustand, nämlich den der Schmerzlosigkeit, zu verwirklichen?» (II. 369 l.)

Ime a rendszer legmélyebb gyökerei. A világ mint világ, tartalmával, a tudattalan képzetnek, a fölötté böles észnek nyilvánulása. De hogy ez a világ *egyáltalán van*, az az alogikus, a vak akarathoz a műve. Erről nem tehet a képzet, az *akarathoz e tehetetlen szolgája*, ebbe, a világ megvalósításába, nincs beleszólása. Ő csak azt teheti, hogy azon van, hogy jóvá tegye a már megtörtént hibát. E célra sajátosságos fogással él, megteremti az egyedeket, ez által a tudatot, mely önálló hatalommá válik s győzedelmesen megküzdehet az akarattal. A világfolyamat a logikus elemnek az alogikus elemmel való küzdése s az utóbbinak legyőzetésével ér véget. (So erscheint der Weltprocess als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letzteren endet. II. 397. l.)

E cél elérésére a tudatnak *óriási módon kell fokozódnia*. A praktikus filozófia elve tehát nem lehet egyéb mint e folyamatnak az egyéniség teljes odaadásával való támogatása az általános *világmegváltás* céljából. (Die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess um seines Zieles der allgemeinen *Welterlösung* willen. (II. 402. l.) *A tudattalan céljait a tudat céljává kell tennünk* (Die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken des Bewusstseins zu machen. II. 403. l.); az ösztönöket újra be kell iktatnunk jogaikba, az életet nem szabad tagadnunk, mint SCHOPENHAUER mondja, hanem éppen ellenkezőleg teljes erővel akarnunk kell az életet.

Igy teljesen s tökéletesen kibékülhetünk az étellel. Egészen úgy élhetünk, mintha magát az életet nagyra becsülnök; örömmel elviselhetjük minden kínját s fájdalmát, melyeket a fönséges cél tudata enyhít; a legnagyobb energiával átengedhetjük magunkat minden esaló ösztönnek, csak abból a célból, hogy ez által az emberi intelligencia fokozódjék, a kinok tudata elviselhetetlenné váljék s az emberiség arra a meggyőződésre jusson, hogy az akarástól végleg kell elfordúlnia.

Mert ha majd az intelligencia az emberiségben oly magas fokot ért el, hogy a szellem lényegében s legnagyobb részben az emberiségben pontosult össze; ha továbbá a föltétlen nyugalom s béke utáni mély vágy az emberiség legnagyobb részét hatotta át: akkor az emberiség azt a közös határozatot fogja hozni, hogy többé nem akar, az akarat abban a pillanatban megsemmisül, a folyamatnak, a világnak vége.

Magától értetődik, hogy e fantasztikus katasztrófát a fantaszta filozófus sem tartja egészen bizonyosnak. Ez csak problematikus rajza a világ végének, nem dogmatikus elmélete (II. 404. l.). De azt megköveteli HARTMANN, hogy e végre való tekintetből egész erkölcsiségünk főcéljául azt fogadjuk el, hogy részt kell vennünk a világfolyamatban a világ teljes megváltása céljából. A Phänomenologia is így végződik: «Das reale Dasein ist die Incarnation der Gottheit; der Weltprocess, die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes, und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten: *die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.*» (Phänomenologie stb. 871. l.)

Nem tudjuk bizonyosan, vajjon igazán véget vethetünk-e a világnak, de azért dolgozunk, küzdünk, szenvedünk — *ezért a célért*. Válaszszunk biztos bajt, — a tudat fokozása következtében a boldogtalanság érzetének beálló fokozását, — ama problematikus kilátás fejében, hogy millió vagy százezer vagy sok ezer év után a semminek, a Nirvanának paradicsomába juthatnak késő unokáink!

S mi lesz a tudattalan *egységéből*? Midőn a tudattalan fogalma először merült föl, akkor szó volt arról, hogy ez a tudattalan = akarat + tudattalan képzet. Hogy ezt a + hogyan képzeljük, azt nem tudjuk. Csak annyit tudunk, hogy e két mozzanat elválhatatlan. Később megtudtuk, hogy a tudat nem egyéb, mint a képzetnek az akarat ellen való fellázadása. Csudálkoztunk e meghatározáson, de mélyebb célját, mely most már világos előttünk (a tudat felszabadítja a világot, az akaratot az akarás átka alúl), nem értettük. Most tudjuk, hogy mire kellett ez a definíció, miért kellett igaznak lennie! De azért még mindig nem értettük, miként szakadhat el a képzet a vele szoros kapcsolatban levő akarattól. Megnyugodtunk abban, hogy hiszen csak az egyedről van szó, a tudatos képzetről az öntudatos egyéniségben. Annál inkább nyugodhattunk meg, mert nyomban reá megtudtuk, hogy képzet s akarat közti kapcsolat nem jelent egyebet, mint hogy ez a kettő *azonegy alanynak csak különböző funkciója*. Szorosabb kapcsolat két dolog közt mint hogy nem kettő, hanem egy, nem képzelhető. S most az ethika végén arra a fölfedezésre ébredtünk, hogy az egész világegyetem folyamatának nincs is egyéb célja, mint

hogy e kettő, a mely tehát mégsem egy, megszabaduljon egymástól. S erre a fantasztikus, homályos, magával ellentmondó metafizikára alapítsuk egész erkölcsiségünket!

Nem folytatjuk tovább! A filozófiai okoskodásnak vannak magaslatai, a hol a logikai gondolkodás fonala cserben hágy bennünket, a hol az önkény uralkodik, mely semmi ellenmondástól nem ijed meg, mely épen az ellenmondások között jól érzi magát. HARTMANN elmékedéseitől, hogy milyen volt akarat + képzet a világ teremtése előtt, milyen lesz a világ szétbomlása után, megkíméljük az olvasót.

Erkölsiségünket pedig nem bízunk erre a világnézletre. Nem emelkedhetünk föl amá vakmerő gondolat magaslatára, hogy előbb az egész világegyetem célját kellene ismernünk s csak azután fognók eldönthetni, hogy mit tartunk kötelességünknek. Szerényebb feladatot tűztünk magunk elé. Kötelességünk szűk körét akarjuk ismerni s e szűk körön belül bízva bízni, hogy ezzel eleget tettünk hivatásunknak.

MADÁCH-unk elméjét hasonló gondolatok zaklatták Az ember tragédiájában. Az ördög megmutatja Ádámnak, mily szörnyű véget ér majd az emberiség: az elhidegült földön mint eszkimó állattá aljasul majd az ember. Ádám kétségbeesik s meg akarja magát ölni. Ekkor felesége megsúgja neki, hogy anyának érzi magát. E szó villámcsapás gyanánt hat reá, reflexió nélkül egészen az élet lánczaiban érzi magát. Akarja az életet. De egy gondolat bántja: «Csak az a vég, csak azt tudnám feledni». E felkiáltás megsemmisíti HARTMANN erkölcstanát. Ennek is épen a végét nem felejthetjük el soha.

## BEFEJEZÉS.

A pesszimizmus, hogy az emberi élet értékét megvizsgálhassa, két külön, egymással ellenkezőnek látszó szempontra kénytelen helyezkedni. Minthogy a mindenség része vagyunk s ennek életét éljük, a pesszimizmus nem mellőzheti azt a kérdést: Mi értelme van a mindenségnek s benne parányi létünknek? Mily viszonyban áll a mindenség az egyénhez? De ez elvont szempontnál még közelebb áll hozzánk a másik, egyéniségünk szempontja, mely amaz ősrégi kérdéseket támasztja: Mit akarunk itt a földön? Mi a rendeltetésünk s mely sors várakozik reánk? Egyik elől sem térhet ki az, ki az életet meg akarja becsülni, de mindenik szempont más-más nehézségeket gördít a pesszimizmus elmélete elé.

A mindenség szempontjából tekintve az emberi életet, a pesszimizmus könnyű szerrel jut el czéljához. A mindenséghez képest, bármily kégyelmesnek gondoljuk is az emberhez, az egyéni lét elenyésző csekélység. Ez érzésnek hatalmas kifejezést adnak a bibliai próféták, kik Isten végtelensége s hatalma gondolatjától mintegy megittasodva, semmisnek érzik a teremtményt, mely legfőlebb arra való, hogy Isten dicsőségét hirdesse. Mi értelmük lehet a törpe ember apró törekvéseinek, ha ama legfőbb Való hatalmára s nagyságára gondolunk? E szempontból tekintve, a világi dolgok elvesztik jelentőségüket s értéküket, csak az Istenség gondolatjának fénye világítja meg némileg az emberi lét sötétségét. A szeretet igéje megnemesíti e viszonyt. Isten végtelen jósága magához emeli a semmis egyéniséget is, mert ez az ő szeretetének bélyege: nem magának szeret, hanem hogy a kit szeret, szeretve legyen. Csak-hogy a vallásos érzés e fenséges lendülete majdnem mindig árnyékot vet a földi dolgok jelentőségére, azonfölül pedig közel visz a miszticizmushoz: a vallásos érzés szertelensége elnyomja a gondolkodás erejét, a korlátolt egyéniség egyesülni akar a végtelenséggel, s ez egységet közvetlenül érezni s élvezni saját belsejében. Midőn pedig a filozófiai gondolkodás fogalmakká akarja alakítani ez érzést, ritkán menekül a pantheizmustól. Valamint a vallási érzület előtt az egyéni élet értéke semmis a Végtelenéhez képest, úgy a filozófiai gondolkodás, a Végtelen örökkévalóságával s föltét-

lenségével hasonlítva össze az egyéniséget, ezt futólagos, a Valóban nem gyökerező tüneménynek bélyegzi. Sub specie æternitatis tekintve, lázas tevékenységünk üresnek tűnik föl, az ember minden dolga jelentőség nélkül valónak. Miért élünk? Csak egy marad, az, hogy az emberi elme forduljon el a semmiségektől, gondolja a Végtelent s e fenséges gondolatok gondolásában találja örömét. De a ki így gondolkodik, ép úgy külön vált az emberektől s emberi dolgoktól, mint a misztikus; mindkettő a Mindenségben él, az egyik érzésben, a másik gondolkodásban: mindkettő szánólag néz le az emberekre, kiknek érdekei nem az övéi, kiknek küzdelmeibe nem elegendik többé.

Ez az állapot is azonban csak addig tarthat, míg magának a mindenségnek oly értéket tulajdonítunk, mely egész valónkat mérhetetlen tisztelettel tölti el. Ha a mindenség alapja végtelen intelligencia, akkor érdemesnek, sőt fölmagasztosítónak tetszhetik véges eszünkkel e végtelenséget fölélni. A gondolkodás történetében azonban azzal a sajátságos jelenséggel találkozunk, hogy az emberi elme, miután előbb csak a végtelen Elmével szemben érezte magát kicsinynek, most magában állva is lealázza magát: futólagosnak, a dolgok valójában nem gyökerezőnek nézi az ész s így mintegy kitagadva maga-magát a világból, a mindenséget is megfosztja minden jelentőségtől. Érdemes-e *ennek* a mindenségnek is szentelni érzését s gondolkodását? Valóban voltak, a kik a végtelen Anyagért is rajongani tudtak, csak azért, mert végtelen s fizikailag még mindig fölötte áll annak a porszemnek, melynek neve ember. A materializmusnak is voltak, ha nem is profétái, de legalább költői, csakhogy ezek lelkesedésének tüze inkább foszforfényt vetett, mintsem melegített. A materializmus valóban csak azért nem a pesszimizmus filozófiája, mert a dolgok fölszínéhez tapad s nem vonván le alapgondolatából, a mi benne rejlik, a mindennapi józan ész ösztönével szövetkezik, mely nem törődve metafizikával, lendület nélkül, de biztosan megtalálja útját a földön.

Az a filozófia, melyet az előbbieken vizsgáltunk, s mely az anyag helyébe legfőbb valósággá a vak akaratot teszi, következetesebb a materializmusnál. Nyíltan kimondja, hogy e vak akarat, mely a világ lényegét teszi, bármikép nyilatkozik, értéktelen valami. Jobb volna, ha nem volna. S ugyanehhez az eredményhez jut az a filozófia, mely ennek nyomdokaiba lép, csakhogy a világ



jelenségeit nem pusztán csak akaratból, hanem ezzel szövetkezett öntudatlan, sőt tudattalan intelligenciából eredtetí. Ez is azt kérdi: Mire való e szövetkezés, melynek gyümölcse a világ? Jobb, ha nincs világ. Maradjon meg az intelligencia tudattalanságának éjjelében, s maradjon az akarat a tehetetlen akaródzás állapotában. Schopenhauer s Hartmann filozófiája nem materializmus, de mindkettő megegyezik vele abban, hogy az öntudatos gondolkodást járulékos, tüneményszerű valaminek tartja, melynek nincs metafizikai valódisága. Minden metafizika kicsinynek tekinti az emberi életet, ez a metafizika azonban egészen értéktelennek.

E fölfogás veszedelmét azonban nemcsak azok a kifogások csökkentik, melyeket az előbbieken fölhalmoztunk; segítségünkre jön a józan ész ösztöne is, mely a metafizikákat, főleg az újakat eleve jogosult gyanúval fogadja. Már maga a kérdés, mely a mindenség rejtélyének megoldására vonatkozik, elcsüggeszti az elfogulatlan gondolkodást. Ki merészkedik erre a kérdésre egyébbel mint sejtéssel felelni? Ki dicsekedhetik azzal, hogy átlát a teremtés titkán s a rejtélyek rejtélyét megfejtette. Hogyan hiessünk annak, ki e csüggedést nem ismerve, szegényes fogalmaiból fennhéjázó légvárakat épít, s nem éri be azzal, hogy magát a *tudás* látszatával csalja, mi nem igen árt senkinek, hanem csillogó fogalmaival erkölcsi magunktartását is akarja szabályozni, a mivel megronthatja életünket? Ki bízik abban a tanításban, melynek eredete oly gyanús? Valóban, ha a józan ész oly szilárd védő bástyánk volna, mint hirdetik, a hívők serege nem érhetne volna el azt a számot, melyet elért. Csakhogy a józan ész könnyen megtántorodik s habár mindenki elismeri, hogy tudásunk gyarló s bár mennyire terjed is, mégis mintegy alap nélkül való: de kevesen vannak, a kik, habár csak pillanatokra is magukra eszmélve, a lét rejtélyét egész mérhetetlenségében éreznék s tisztelnék. A józan ész a földre szegzi tekintetét, hogy a mindennapi élet közönséges lépéseit megtalálja s ezen a téren megbecsülhetetlen vezérünk; de ez élet zajában ritkán gondol arra, hová visz utunk, még ritkábban a kérdések kérdésére, honnét van az, hogy vagyunk s hogy egyáltalában valami van. S ha fölmerül is e kérdés: sötétsége csakhamar elriaszt; s megfélemlítve róla folytatjuk útunkat komoly arcuzal s nagy bizodalommal, mintha megfeleltünk volna rá s minden dolgunk legszebb rendjén volna. Közben pedig

földhöz ragadt elménk néha-néha mégis szárnyait próbálgatja, nagy erőlködéssel; s mert oly nagyon erőlködött, az a csalódás szállja meg, hogy repült, holott föl sem emelkedett. S ha kiábrándulunk is, tévedéseinkért nem a kérdést okoljuk, mely megoldhatatlan, hanem kísérletünket, mely hibás volt. A régi feleletben nem hiszünk: újat keresünk, mely újra megnyugtasson. Azért halhatatlan az ez értelemben vett metafizika: forrása szükségleteinkben s fogyatkozásainkban rejlik. Számkiűzhetjük a tudományból, de nem az emberi lélekből. Mindazonáltal küzdenünk kellett ellene, hogy a pesszimizmus e szempontjának tarthatatlanságáról közelről is meggyőződjünk.

Milyen képet ad azonban az egyén élete, ha maga-magában, az egyéniség szempontjából tekintjük? Első pillanatra olyat, mely merőben ellenkezik minden pantheizmussal s pesszimizmussal. A világ középpontjának érzi magát a naiv, ki nem ábrándult egyéniség; s később is, ha tekintetét valamely nagyobb egészre és saját benne elfoglalt helyére tanulta irányozni; ha meggyőződött róla, hogy a világ rendje tőle független s vele nem törődik: mégis saját egyéniségét egyetlennek, magára nézve legfőbb értékűnek érzi. Öntudata legsajátabb birtoka; öntudata folytán az, a ki; öntudat nélkül nem egyéniség, megszűnt a maga számára létezni: hogyan képzelhesse az elfogulatlan egyéniség, hogy egyénisége semmi, pusztá látszat; hogy a világ rendje tulajdonképen az, hogy valósággal senki sem él maga-magának; hogy az öntudat, mely minden gondolkodás alapja, voltaképp véletlen tünemény, mely nem a dolgok valóságából ered?

Maga a gondolat oly rendkívüli, hogy a mint láttuk, sem Schopenhauer, sem Hartmann nem bírták végig gondolni s miután nagy nyomatókkal vezérelvnek vallották, a döntő fordulatnál elpártoltak tőle. Mindkettő a semmis egyéntől várja a világ szomorú proceszszusának befejezését. Mindkettő az öntudatra bízza, hogy lázadjon föl az oktalan akarat ösztökélése ellen; az öntudatos egyéniségre, hogy szabadúljon föl az akarat igája alól: ne akarjon. Ez az ellenmondás, hogy valami, a mi pusztá tünemény, az öntudatos ész, erősebb legyen annál, a mi az egyedüli Valóság, az Akaratnál—, egészen megfoghatatlan volna, ha csak a rendszer keretén belül keresnők magyarázatát. De más a filozófus rendszere, s más ugyane filozófusnak elfogulatlan gondolkodása. A rendszeralkotó

filozófus a rendszer kedvéért erőszakot követ el gondolkodásán; ugyane filozofus, öntudatlanul, gondolkodása természetes hajlamait követve, a rendszertől egészen elütő gondolatokat elegyít rendszerébe. Elfogulatlan gondolkodásunk oly egyetlen értéket tulajdonít a személyiségnek, hogy e meggyőződés útát tört magának ama férfiak rendszerébe is, kik abból a vezérelvből indultak, hogy a személyiség semmi. A rendszer nem ölhetette meg bennük az elfogulatlan gondolkodást.

Ha a személyiség oly egyetlen becses tulajdonít magának, akkor ha más erősebb tényezők nem rontják le benne ezt a hitet, nem tekintheti az életet sem értéktelennek. De itt újra ama nagy misztérium előtt állunk, melyre mindenütt ráakadunk, a hol a végfogalmakat érintjük. Talán vannak, a kik szerencsésebbek; de e sorok írója érzi, hogy gondolkodása csak idáig vezet, e ponton túl cserbe hagyja. A személyiséget s a mi vele összefügg, a világ-rejtély egyik pontjának érzi, mely előtt a megdöbbenés és mély tisztelet érzetével megáll. Honnét az öntudat világa s ama ragaszkodás, melylyel akkora becses tulajdonitunk neki? De bármint legyen: mondják e ragaszkodást látszatnak, melyből kiábrándulhatunk — a miben ugyan nem hiszünk —, de e látszat mindenestre milliószor ismétlődő tény. Az emberek a gyakorlati életben nem pesszimisták. Gondolkodásukban azok lehetnek — habár még Schopenhauer is rajong a platonai eszmék tiszta szemléléséért s Hartmann csak nagyobbnak tartja a kellemetlen érzetek összegét a kellemesekénél —, de legalább az emberek többsége komolynak veszi az életnek legalább némelyik dolgát, egészen úgy mintha tisztában volna azzal, hogy az élet megérdemli e komoly figyelmet. Mikép jár el a pesszimizmus, hogy mégis, e szempontból is, értéktelennek ítéli az életet?

Hogy célját elérje, a pesszimizmus mindenekelőtt oly módot választ az élet megítélésére, melyet maga az egyéniség nem alkalmaz s nem alkalmazhat soha e célra. A pesszimizmus összeadja az egyéni élet örömeit s fájdalmait s azt találván, hogy fájdalomaink összege nagyobb az örömeikénél, elítéli az életet, a mely örömök csalfa reményével kecsegtet, de várakozásainkat megcsalva ezzel a fájdalommal is öregbíti szenvedéseinket. Csakhogy az egyén maga érzésében nem hajtja sohasem végre ezt az összeadást s kivonást. Fájdalmak s örömök maguk közt s egymás közt is

a legtöbb esetben összemérhetetlenek; a múlt fájdalmai a legtöbb esetben nem fájnak, nem rontják jelen boldogságunkat, a mint viszont a múlt örömei sem adnak kárpótlást a jelen szenvedéseikért. Hányszor megesik, hogy a ki életét boldogságban töltötte, egyszerre oly csapást szenved, melynek ereje megtöri! Miért nem vont a jelen fájdalmat a múlt boldogságából, talán még maradt volna ez utóbbiból? Vagy reám parancsolhatja-e a pesszimizmus, hogy jelen boldogságomat semmibe se vegyem, mert annyit szenvedtem a múltban, hogy a szenvedések összege jóval fölülmúlja jelen boldogságom mennyiségét? Igaz, hogy az élet nem fukarkodik boldogságunk ellen intézett túsúrásokban s csapásokban, de jótekonny sajátsága mivoltunknak, hogy a jelenben élünk, a múltból csak annak van hatása, a mi belőle jelen van, s a jövő érzéseink mivoltára nagyobb hatással van, mint akár a jelen, akár a múlt. Hogy mit remélünk s mitől tartunk a jövőben, az határozza meg a legtöbb esetben, hogy mikép érezzük magunkat a jelenben. Végül pedig: ki vállalkozhatik arra, hogy szenvedéseinket s örömeinket összemérje? Vannak boldogító érzések, melyek a legnagyobb szenvedések között is fenntartják lelkünket s vannak fájdalmak, melyekért semmiféle boldogság nem adhat kárpótlást. Alacsony szempontból nézi az életet, ki pusztá összeadás és levonás tárgyának tekintí annak érzelmi tartalmát; hamis számvetésével megzavarhatja azokat, kiket koruk iránya vagy életük története betegekké tett, de az elfogulatlan életkedv, nem törődve okoskodásával, örömét találja az életben, noha nem csak örömeiket talál benne.

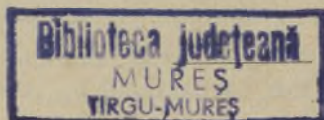
De a pesszimizmus a maga számvetésének adatait is meghamisítja. Leszól minden örömet, hogy a számvetésben ezek összege mentül csekélyebb legyen; azt mondja, hogy csak szenvedések árán szerezhetünk élvezeteket, vagy hogy öröm csak kerülő úton jut tudatunkba s a fájdalmak élességével egybevetve egyáltalán gyöngye érzés. De hol van az a mérő vonal, mely a fájdalomra s öröme egyaránt illik? Miért kívánnók az örömet, ha oly halvány volna? Hamis pszichológia az, mely az érzéseket s egyéneket összekeveri s mindenre egyforma mértéket alkalmaz. Az öröme is van hosszú skálája, a csöndes elégedettségtől az újjongó örömig s minden embernél más-más ez a skála. S az érzelem nyilatkozásának intenzitása nem fokmérője az érzelem intenzitásának is.

Van a kinek a hangos öröm fáj, de azért az ő csöndes öröme hatalmasabb lehet ama másiknál, mely lármásan kitör. A ki a jó cselekedetben, a tudományban s művészetben találja örömeit, boldog nyugodtságot érez, mely alig nevezhető örömmek, noha erősebb lehet s mélyebben hathat annál, mely másoknak arczát ragyogóvá teszi.

Végül pedig a pesszimizmus alantas szemponton áll, midőn az élet megítélésére a benne lehetséges boldogság mennyiségét kutatja s a boldogságot kellemes s kellemetlen érzeteink összegének viszonyától teszi függővé. A ki csak örömöket keres az életben s az örömeket csak élvezetekben találja, könnyen roszúl jár. S ha a pesszimizmus csak ennyit akart volna bizonyítani, bizonyára elállnánk a vitától, de akkor ama nagy apparatus is, melyet fölhasznált, egész fölösleges volna. Nem az a kérdés, hogy életünk bajjal van-e telve, a legboldogabb emberé is, — mert az bizonyos; sem az, hogy találunk-e elég örömet az életben, mely kárpótol a szenvedésekért, — mert az valóban nem bizonyos s ily bizonytalan játéokra nincs mindenkinek kedve. A kérdés az, hogy van-e valami, a mi értékesebb minden örömnél, s hozzáférhetetlen minden fájdalom számára, a mi támaszt ad az életnek s küzd veszedelmei ellen? Van Ha nem volna, az emberiség történeti élete, kulturája megfoghatatlan látvány volna előttünk. A személyiség rejtélyes mélyében gyökerezik *erkölcsi életünk*, mely fölötte áll mindennek, melynek erősítésére szolgálnak józan örömeink, s mely fenntarthat bennünket a szenvedések közt. Az ember nem arra van teremtve, hogy érzelegjen s élvezzen; cselekvésre van hivatva, arra, hogy személyiségét kifejtse, a mi benne rejlik, napfényre hozza; ezt keresi első sorban, nem azt, hogy élvezzen, vagy legalább többet élvezzen, mintsem szenved. Szenvedések közt is útát iparkodik törni személyiségének, s túrni tudja a szenvedéseket, mert személyiségének impulzusa hatalmasabb minden egyénnél. A ki a személyiség értékét tagadja, az nyitva találja az útát a pesszimizmushoz, fáradság s apparatus nélkül fog elérkezni hozzá. De a személyiség valóban az, a mit Goethe nyílt titoknak nevezett, mert hatása nyilvánvaló mindenki előtt, mivoltában pedig a titkok titka, mint maga az emberi élet.

A pesszimizmus a gazda nélkül csinálja meg az élet számvetését. Kiszámít mindent, csak az emberiség erkölcsi életét nem veszi

számításba, mintha nem ez volna a legfőbb benne, sőt magából akar új erkölcsant leszármaztatni, mely karrikaturája minden erkölcsnek. Az élet nem ér semmit, azért az egyedüli erkölcs ez életet megszüntetni, ime a pesszimizmus ideálja. Ez ellen föllázad korunk is, az a kor, melynek viszontagságai meglazították az erkölcsi ideálok erejét s azért kedvező talajt szolgáltatnak amaz életúnt, skeptikus, ironikus hangulatnak, mely a pesszimizmust táplálja s szavainak nagy hallgatóságot biztosít. De a kedvetlen hangulat nem ítélet, a rossz kedv nem alkalmas arra, hogy a világot tanítsa. Midőn e hangulat rendszerré kristályosodott; midőn a metafizikából, etikából, pszichológiából s tapasztalatból anyagot szedett, hogy megállható egészet alkosson, mely e rossz kedvet, az életúnt hangulatot igazolja, sőt erénynyé tegye: akkor minden fáradozása hiúnak bizonyult, metafizikája fantasztikusnak, pszichológiája hamisnak, etikája karrikaturának, tapasztalata részrehajlónak. S bármily szomorú napokat élünk, a melyek a ránk mért szenvedések számát rendkívüli mértékben növelik, mégis e filozófiával szemben nyugodtan ismételhetjük Madáchunk szavait: Mondottam ember küzdj s bizva bízzál.



## TARTALOM.

A pessimizmus mint történeti probléma.....	Lap 7
--	----------

### ELSŐ RÉSZ.

#### SCHOPENHAUER.

Első fejezet. Schopenhauer Arthur élete és fejlődése .....	21
I. Schopenhauer ifjúsága .....	24
II. A német romanticizmus.....	34
III. Schopenhauer élete folyása s művei .....	46
Második fejezet. Schopenhauer filozófiájának alapfogalmai .....	54
I. Az újkori filozófiának két főiránya .....	54
II. Kant .....	58
III. A világ mint képzet .....	62
IV. A világ mint akarat .....	67
V. A világ eszthetikai felfogása .....	75
Harmadik fejezet. Schopenhauer pessimizmusa .....	80
I. Az egyéni akarat szabadságának kérdése .....	81
II. Az akarat sorsa.....	84
III. Mit akar az akarat .....	86
IV. Az erkölcsiség .....	88
V. Az életakarat tagadása .....	90
Összefoglalás .....	94

### MÁSODIK RÉSZ.

#### HARTMANN EDE.

Első fejezet. Hartmann egyénisége .....	99
Második fejezet. Hartmann rendszerének alapfogalmai .....	108
I. Schopenhauer és Hartmann .....	108
II. Fogalmi meghatározások .....	113
III. A tudattalan tüneményei a testben .....	115

	Lap
IV. A tudattalan az emberi szellemben ...	120
V. Összefoglalás ...	123
VI. A tudattalan metafizikája ...	124
VII. A tudattalan s a tudat keletkezése ...	125
VIII. Az egyediség s mindenegység ...	128
Harmadik fejezet. A pesszimizmus s az erkölcsiség ...	131
I. Az egyéni boldogság ...	132
II. A világfolyamat célja, az erkölcsi ideál ...	139
Befejezés ...	143

