

Csejtei Dezső – Juhász Anikó

Schopenhauer ázsiója és igazsága

■ Arthur Schopenhauer bölcseletét az Osztrák–Magyar Monarchia területén is szívesen olvasták, gondolati üzenetét sokan értelmezték a századforduló körüli évtizedekben. Ennek illusztrálására számos, közkézen forgó történetre, legendára hivatkozhatunk. Talán a pusztá véletlennek tulajdonítható, hogy Gustav Mahler 1894 karácsonyán épp Schopenhauer összegyűjtött műveivel ajándékozta meg barátját, Bruno Waltert?¹ Esetleg a körülmények furcsa egybejárásának tulajdonítsuk, hogy Schopenhauer bölcselete jelentős szerepet játszott Ludwig Wittgenstein fő művének (*Logikai-filozófiai értekezés*) megformálódásában? S olyannyira meghatározó volt e szerep, hogy egyes kutatók szerint e wittgensteini mű gyakorlatilag nyelvfilozófiai szempontból képezi le és alkotja újjá azt a dualizmust, amely a schopenhaueri világszemléletre jellemző az akarat és képzet kettősségének formájában.² Teljes joggal állapítja meg egy másik kutató: „Freudhoz hasonlóan Wittgenstein is a XX. század elejének bécsi világában nőtt fel, ahol Schopenhauer gondolkodása gyakorlatilag minden művelt személy szellemi háttérének részét képezte.”³ Vagy talán az is a pusztá véletlen műve csupán, hogy Otto Weininger életművében is kitörölhetetlen nyomot hagyott Schopenhauer?⁴ S a felsorolt példák száma korántsem teljes, az Osztrák–Magyar Monarchia tudós- és művészvilágára gyakorolt hatássorozatot még bőven lehetne meríteni.

Bécs, a Monarchia fővárosa azonban nem tekinthető kivételnek az erőteljes Schopenhauer-hatások jelenlétét illetően. Épp ellenkezőleg, a német filozófus a századforduló évtizedeiben Európa-szerte kivételes megbecsülésnek örvendett; a jelzett időszakban az ő befolyásával csak Nietzsche vagy legfeljebb Kierkegaard hatása vetekedhetett. S fölöttébb nehéz egyértelmű racionális magyarázatot adni arra, hogy egy olyan korszakban, amikor Európa nyilvánvalóan a Föld ura volt, s dominanciája érvényesült az egész glóbuszon, hogyan gyakorolhatott egyidejűleg elementáris hatást az európai szellemi életre a szinte króni-

kusan, hisztérikus módon optimista, jövőhívó Nietzsche, valamint mestere, a nagy ellenlábás, a mélyen pesszimista Schopenhauer. Írásunkban ezért nem is ezen okok feltárására törekszünk, hanem inkább a schopenhaueri üzenet belső lényegét, kérügmáját próbáljuk meg felvázolni, meghozzá azzal a feltett szándékkal, hogy ez talán közelebb visz az előbb említett dilemma megoldásához is.

Schopenhauer filozófiáját gyakran jellemzik úgy, hogy az egyfajta fordulópontot jelent a modern európai bölcselet történetében. Más megfogalmazásban – s nem annyira a pontszerűséghez ragaszkodva – viszont inkább egy hosszan tartó tendencia megformálódását és a német filozófus gondolatvilágának ebben betöltött meghatározó, inspiráló szerepét érdemes hangsúlyozni. Egyik aforizmájában Nicolás Gómez Dávila, a kiváló kolumbiai gondolkodó sem véletlenül állítja az alábbiakat: „Vagy Hegel, vagy pedig Schopenhauer utókorához tartozunk. *Tertium non datur.*”⁵ E határozott elkülönítés veti fel a kérdést: milyen útirányok mondtak búcsút ez idő tájt egymásnak?

A válasz többszálú, ezek felfejtése csak egymásra épülve adható meg. Az alapréteget mindenesetre a *felvilágosodáshoz* fűződő, gyökeresen eltérő viszonyulásmódok jelentik. A klasszikus német idealizmus – Kanttól egészen Hegelig – egyértelműen a felvilágosodás eszmerendzszeré örökösének tekintette magát, még akkor is, ha ezen idealizmus képviselői olykor éles kritikával illették a felvilágosodás egyoldalúságait. Az ellenkező látószöveget Schopenhauer képviseli, aki egészében véve elutasítja azt az eszmei értékrendet, amelyet a felvilágosodás képviselt, még abban az esetben is, ha annak egyes képviselőihez – elsősorban Voltaire-hez, de másokhoz is – elmésségük, szellemes kritikai gondolataik okán bizonyos rokonszenv is fűzte. Gómez Dávilának tehát igaza van már csupán emiatt is. A felvilágosodás mélyen ellentmondásos jellege már e sarkos ellentétben is megmutatkozik, eszmerendzszerének megítélése pedig már több mint két évszázada megosztja a nyugati gondolkodást.

Az egyik oldalon azok állnak, akik a felvilágosodást (az általa vallott értékrenddel együtt) az európai szellemiség kimagasló teljesítményének tartják, s úgy vélik, hogy szükség van a folytatására és kiteljesítésére – e felfogásnak Ernst Cassirer korábban éppúgy híve volt, mint ahogyan napjainkban Jürgen Habermas. A másik oldalon pedig azok vannak, akik a felvilágosodást a modern európai szellem olyan eltévelyedésének tekintik, amelynek gyászos következményei épp napjainkban látszanak beteljesülni. S az ellenpólusok mindmáig ideológiai-politikai tartalommal telítődnek; a felvilágosodás feltétlen híveit és követőit a szembenállók mámoros észidealistáknak, a haladás dogmatikusainak, szélsőséges optimistáknak, hitetlen radikálisoknak és a haladás felkent papjainak tekintik, emezek viszont a felvilágosodás tanainak bírálóit, elutasítóit bigott tradicionalistáknak, reakciós pesszimistáknak vagy éppenséggel protonáciknak nevezik. S az ellenvélemények keresztüztüében az érvek és ellenérvek áradata nyilvánvalóan rávetült Schopenhauer bölcséletének értékelésére is, filozófiája többnyire szélsőséges megítélések erőterébe került.

Vegyünk tehát szemügyre ennek kapcsán néhány kulcsfontosságú elemet! A legelső ezek közül az ész és annak pozíciója, hatásköre. Schopenhauert a múltban gyakran illették az *irracionalizmus* vádjával; e vád elterjesztésében hazai viszonyok között legfőképp Lukács György jeleskedett.⁶ Schopenhauer valóban kritikusan lépett fel az észhasználat bizonyos típusaival – így például a kritikátlan észidealizmussal vagy az úgynevezett dialektikus ész hegeli műfogásaival – szemben, de őt egyértelmű észtagadónak nevezni kifejezetten botorság és ferdtítés. Az ő esetében valójában épp arról van szó, hogy a maga korában valamilyen gondolati ellensúlyt igyekezett teremteni és képviselni az észbe vetett, túldimenzionált hittől szemben, s arra törekedett, hogy az emberben honoló ész fakultását valóban a maga helyén kezelje, körvonalazza annak valóságát, helyét. Mindenekelőtt *A világ mint akarat és képzet* című főművének második kötetében – ahol „a fogalmak és az ész felbecsülhetetlen értékéről” is ír – tette meg ezt a korrekciót, ami egyértelműen jelzi, hogy a fő hangsúlyt bölcséletében a világosságra helyezi, sőt épp egyik fő ellenfelét, az ultraracionalista Hegelt marasztalja el azért, hogy megfogalmazásai ködösek, és zavaros szómágiája filozófiájában már az érthetőség rovására megy. A diszkurzív észt Schopenhauer nagyon is megfelelő eszköznek tartja a jelenségvilág megismerése, alakítása, igazgatása vonatkozásában, ugyanakkor arra az álláspontra helyezkedik, hogy a lét értelmének végső kérdései az ész előtt zárva maradnak. Schopenhauer e felfogása úgy is értékelhető, hogy az

ő világképe tulajdonképpen egyfajta ellentétel a világ korlátlan megismerhetőségét hirdető felvilágosodás kori, valamint a hegeli racionális dogmával szemben. Az értelem, az intellektus az ő megítélése szerint az akaratból ered, s ez eleve behatárolja a használati körét; rámutat arra is, hogy az emberi intellektus csak látszólag szuverén és autonóm, valójában szolga, a legvégső lételv, az akarat szolgálatában áll, és csak a legnagyobb erőfeszítéssel képes függetlenedni annak hatása alól.

Az emberi eszeség további fogyatékoságának tartja azt, hogy az ész nem csupán a valóság pontos leképezésére szolgáló eszköz – holott többnyire ez a meggyőződésünk vele kapcsolatban –, hanem az is része a természetének, hogy *tévtutak* kiindulópontja is egyben, a legkülönfélébb *tévképzetek*, *agyrémek* kiapadhatatlan forrása, méghozzá lényegi vonatkozásokban. Mintha csak nagy kortársa, Francisco Goya egyik híres metszetének feliratát visszhangozná: „az ész álma rémségeket szül”. Az intellektus másik tökéletlenségének pedig azt tartja, hogy az töredékes, mivel „mindent *egymás után* tudunk csak megismerni”, szukcesszív tehát, nem pedig egyszerre, egyazon időben. Mindeme fogyatékoságok ellenére – melyek felsorolása még korántsem teljes – a német filozófus mégis kitart a világos belátás imperatívusza mellett. Egyik kitétele akár filozófiai krédójának is tekinthető: „...ha van valami, ami kívánatos a világon [...], az tulajdonképpen abban lelhető fel, hogy fény vetüljön létezésünk sötétségére, és hogy ily módon e rejtélyekkel teli létezésről valamilyen felvilágosítással szolgáljon...” A fény és a világosság szimbolikája tehát éppúgy jelen van az ő filozófiájában, mint ahogyan a felvilágosodásában, legfeljebb annak pozíciója, hatóköre más.

S van valami, ami Schopenhauer szerint a világosság és az érthetőség legfőbb fedezete; ez pedig nem más, mint a *tapasztalat*, közelebbről pedig a *szemlélet*. Nem győzi hangsúlyozni a szemlélet fontosságát, amelyet – Schelling nyomdokában, ámde tőle eltérő nyomatékkal – *intellektuális szemléletnek* nevez. Gyakran kiemeli, hogy „a szemlélet képezi minden ismeret forrását”, s a korabeli német gondolkodásban túltengő spekulatív jelleggel szemben joggal jelenti ki: „az igazi bölcsesség forrása nem az absztrakt tudásban van, hanem a világ helyes és mélyre hatoló szemléleti felfogásában”. A szemlélet funkciója viszont nemcsak az, hogy a közvetlen és biztos ismeretek forrása, hanem egyúttal az is, hogy ellenőrzése alatt tartja az elkóborolni, tévtutakra lépni mindig hajlamos észt. S amikor Schopenhauer körülírt formában megfogalmazza a „vissza a szemlélethez” jelszavát, mintha egyúttal távoli előhírnöke is lenne annak a fenomenológiai munkaprogramnak, amelynek klasszikus megfogalmazása Edmund Husserl nevéhez

fűződik: „vissza a dolgokhoz”! Egyszóval az intellektuális szemléleti alapokhoz való visszatérés Schopenhauer filozófiájában korántsem az úgynevezett irracionálisnak tett engedmény, hanem éppenséggel a fogalmak fegyelmezett kordában tartásának – s ezzel a gondolkodás szabatosságának – legfontosabb eszköze.

A ráció kérdésköre mellett a schopenhaueri bölcelet másik *punctum saliens* a *pesszimizmus*. Ennek kapcsán a filozófust gyakran érte az a vád, hogy bölceletét valamilyen homályos érzegősségnek engedte át, és hogy azt áthatja – a késői Nietzschével szólva – valamiféle keresztény kriptaszag. Az ilyesfajta – valóban kritikával illethető – nézetek viszont írásainak legfeljebb csak néhány, hangsúlyosan romantikus felfogású passzusában lelhetők fel (legfőképp főműve első kötetében, amelyet fiatalon, javarészt még harmincéves kora előtt vetett papírra), egészében azonban az említett bírálat nem helytálló. Először is azt kell itt figyelembe venni, hogy a filozófiájában kétségtelenül meglevő pesszimista hangvétel *mivel szemben*, minek az *ellentétéként* fogalmazódik meg. S ennek kapcsán újfent a felvilágosodásra, valamint a korabeli német idealizmusra kell gondolni, amely irányzatokat viszont elemi erejű, már-már patológiai természetű *optimizmus* hatott át. Ezek az irányzatok ugyanis nem egyszerűen bizakodók voltak az emberiség jövőjét illetően, hanem az optimizmusnak olyan megittasult, szélsőségesen mámoros formáit képviselték, hogy az szinte páratlan az emberiség történelmében, s ennek későbbi – bár egyre gyengülő – hullámai egészen jelenkorunkig terjednek. Nos, ha ebben az intellektuális erőterben helyezzük el Schopenhauer pesszimizmusát, ha e viszonyításban szemléljük, akkor az immár nem egy magányos gondolkodó morbid, beteges hangulatfilozófiájának tekinthető, hanem sokkal inkább a *kijózanodás* receptúrájának, egy – a világ természetét, mibenlétét illető – *józan, realiztikus* állásfoglalásnak. S ebben filozófiája egyfajta előfutárszerepet is betöltött. A mélyebb problémát itt az jelenti, hogy az utópiák, a jövőre vonatkozó hazug illúziók mákonya a modernitás emberét jó kétszáz esztendeje olyannyira és oly hosszú időre elkábította, hogy emiatt szinte már elveszítette az elfogulatlan valóság szemléletre való képességét. S ennek folyománya az is, hogy Schopenhauer bölcelete olykor már idegborzolónan idegennek tűnik az említett, illuzórikusan rajongó idealizmus bűvkörében.

Másodszor, nem árt tisztában lenni azzal, mit is értünk pesszimizmuson. Figyelemre méltó, hogy a pesszimizmus igazi természetét nem is annyira a filozófusok ismerték fel, értették meg, hanem inkább a szenzibilisebb költők voltak fogékonyak rá, s köztük is a leghelytállóbb értelmezést a

magányos magyar költő, Juhász Gyula adta, aki Reviczkytanulmányában így fogalmaz: a pesszimizmus, alapjában véve „nem elkeseredés, nem szomorúság, nem is kétségbeesés, mert nem hangulat, de *világnézet*. Az élet értéktelensége és gyötrelmének tudata és lemondás az élet akarásáról. Gyökere tehát az agyban és nem a szívben, a gondolatban és nem a hangulatban keresendő.”⁷ A költő tehát világosan felismeri, hogy a pesszimista bölcelet nem hangulat-, hanem gondolatfilozófia, nem letargikus érzelmek, hanem mélyen átgondolt elméleti állásfoglalások együttese.

Harmadszor, a schopenhaueri filozófia korántsem valami enervált, tehetetlenségbe ájult pesszimizmus megtestesítője. Nem a *gyengék* pesszimizmusa ez – ahogyan később Nietzsché állította –, hanem épp ellenkezőleg: a maga nemében olyan *rettenthetetlen* pesszimizmus, amely a múlt és a jelen fenyegető szorítása elől nem menekül el a megalapozatlan illúziókkal teli jövőbe, hanem ehelyett realiztikusan számot vet azzal, hogy az emberi létezésnek felszámolhatatlan korlátai vannak, józan pillantással szemléli az emberi természet színét és visszáját. S pesszimizmusának már csupán most említett vonásai is elegendő támpontot nyújtanak ahhoz, hogy bölceletét ne negatív előítéletek által vezetettve, hanem valós súlya és értéke alapján vegyük szemügyre.

Általános kiindulópontként fogalmazható meg, hogy valamely nagy filozófia elsődleges mozgatórugóját nem valamilyen világosan megfogalmazott, szabatos formába öntött tételmondat képezi, amelyet aztán más filozófiai rendszerek tételmondatainak sorába be lehet illeszteni, hanem sokkal inkább egy olyan eredeti *világintuáció*, eredendő *ősfelismerés*, amelynek függvényében aztán a filozófus később kidolgozza a maga kategóriáit, fogalomkészletét, s teszi a filozófiai világ számára is elfogadhatóvá ily módon. Schopenhauer esetében kiváltképpen ez a helyzet. Az ő tömör tételmondata akár fő művének immár fogalmilag letisztult címe is lehetne: *A világ mint akarat és képzet*. A mögöttes alapintuáció viszont az a *szemléleti őstény*, hogy a világ legvégső lényegét, textúráját az *akarat* teszi ki. Természetesen lehet kárhóztatni Schopenhauert azért, hogy megnevező terminusnak épp az akaratot választotta (s, mondjuk, nem az erőt), hiszen az akarat szemantikájába bizonyos metaforikus tartalmak is óhatatlanul belejátszanak. Ámde e választását vissza lehet vezetni arra a mögöttes üzenetre is, amely felől értelmezhető. Az akarat ősválósággá tétele legalábbis két vonatkozásban fontos üzenetet hordoz: a világ legvégső lényege nem észszerű, nem racionális természetű; ez az akarat épp ezért nem rendelhető az értelem (emberi vonatkozásban a racionális morális megfontolás) gyámsága alá, hanem valami vég nélküli, önma-

gát örökkön ismétlő és újraszülő készítés, mozgás, minden irányultság híján levő, szakadatlan dinamika.

Az ablakon kitekintve házakat, fákat látunk, templomtornyokat és felhőket, s tudatunkban ezek a maguk közvetlen valóságában dolgokként, *egyedi jelenségekként* tűnnek fel; ha azonban megfosztjuk őket mindama tulajdonságoktól, amelyek őket fává, templomtoronnyá stb. teszik, akkor – a *mélységeig hatoló szemlélés* révén – eljutunk oda, hogy ezek mind *akarattól szőtt* egyediségek legvégső fokon, egy és ugyanazon végső világlényeg *megnyilvánulásai*. S e felismerést vonatkoztathatja az ember önmagára is; mi több, állítja a német filozófus, önmagam akaratként való felfogása – mégpedig saját magam *élő, eleven testként* való felfogásának közvetlen tapasztalataként – szolgáltat kulcsot a világ összes többi jelensége akaratként való felfogásához.

E ponton persze feltehető a kérdés: ha Schopenhauer a világ végső természete kapcsán egyetemes kijelentéseket tesz, akkor mennyiben igazolhatók kijelentései természet-tudományosan, hiszen a valóság végső állagának felderítése mégiscsak a tudományok dolga. Schopenhauer erre minden bizonnyal azt felelné, hogy már a pusztán kérdés is rosszul van feltéve; ő ugyanis nem *leírni* vagy *magyarázni* kívánja a világot, hanem az emberlét felől kívánja *értelmezni*. Eljárása tehát kifejezetten *hermeneutikai* jellegű, aminek a fő mű második kötetében kifejezetten hangot is ad: „...a filozófia nem egyéb, mint magának a tapasztalatnak a helyes, egyetemes megértése, értelmének és tartalmának helytálló értelmezése.” Azok a tudományok pedig (fizika, csillagászat stb.), amelyek a világ végső szerkezete feltárásának igényével lépnek fel, nem egyebek, mint az akarat egy-egy különálló zónájának feltérképezői, a szó szoros értelmében vett *akarattudományok*. Ezeket magukat – az emberen keresztül – úgyszintén az akarat működteti, tehát az, amit kutatásaik révén a felszínre hoznak, nem-hogy külső rálátást biztosítana az akarat világára, hanem éppenséggel nagymértékben foglya annak. Az tehát, amit Schopenhauer vall, soha *nem cáfolható tudományosan*, legfeljebb emberileg *utasítható el*, mondván: tana a maga egészében *nem hihető*.

Továbbmenve: ez az akarat – immár az élővilágra és még inkább az emberre vonatkoztatva – folyton kielégülésre tör, hiszen mi más állna szakadatlan törekvése, indíttatása mögött. Teljes és tökéletes kielégülésre azonban soha nem képes. Addig ugyanis, amíg kielégülésre tör – tehát amíg még nem érte el célját –, valamiféle *hiány* érzete irányítja, hiszen épp ennek megszüntetése végett lendül mozgásba, a hiány ugyanis szenvedést okoz neki. Ha viszont megtörténik a kielégülés, beteljesül a törekvő akarat célja, akkor röviddel ezután megjelenik az unalom, a csömör, s ez va-

lójában már a szenvedés egy másik válfaja. S ettől csak az szabadít meg, ha új vágyakozás, az akarás új célja tűnik fel a láthatáron, s ezzel a folyamat újraindul. Így válik teljessé a létezés önmagába visszatérő, örök láncolata, amelynek lényegét, folytonos kenőolaját az annak legmélyén honoló akarat adja. S ez a jelenség megfigyelhető az emberi létezés minden szintjén, a hétköznapi világában éppúgy, mint valamilyen szélsőséges helyzetben. Példa lehet erre a bélyeggyűjtő, akit először valósággal elemészt a vágy, hogy megszerezzen egy bizonyos bélyegsorozatot, ámde mikor az végre a birtokába kerül, már nem tud mit kezdeni vele. Megelégedettsége idővel vagy unalomba fullad, vagy akaratát az acélozza meg újból, hogy immár egy másik bélyegsorozat megszerzésére irányul a vágya. A másik végletre példa lehet az a dúsgazdag pénzember, akiben pontosan ugyanolyan folyamat zajlik le, mint a jámbor bélyeggyűjtőben. A pénz megszüntethetetlen akarása az, ami folytonosan motiválja.

Mondanivalóját a német gondolkodó az alábbi, már-már költői szépségű képben összegezi: „Valóban hihetetlen, hogy kívülről nézve milyen semmitmondóan és jelentéstenül, belülről tekintve mily tompán és gondolattalanul folydogál el a legtöbb ember élete. Fakó vágyakozások és kínok, álmodozó ödöngés a négy életkorszakon át a halálig, amit triviális gondolatok sora kísér. Olyanok ezek az emberek, mint az óraművek, melyeket felhúztak, s amelyek járnak, de nem tudják, miért; s valahányszor egy embert nemzenek vagy megszülnék, az emberi életnek ezt az óraszerkezetét újra felhúzzák, hogy a már számtalanszor elismételt kis gépi dallamot eljátssza, tételről tételre és ütemről ütemre, jelentéktelen variációkkal.”⁸

Schopenhauer éleslátására, mély emberismeretére és intellektuális bátorságára volt szükség ahhoz, hogy kimondja, az ebben az értelemben vett akarat a létezés alapja. Felismerése radikálisan új, az erre reflektáló későbbi gondolkodók pedig – Nietzsche a hatalom akarása, Heidegger pedig az akarás akarása formulájában – lényegében ezt a gondolatkezdeményt vitték tovább más és más irányba. Kettejük közül intellektuálisan Nietzsche volt a becsültebb; ő legalább nyíltan bevallotta, hogy az akaratfilozófiát ő már másféle irányban gondolja tovább, mint ahogy azt korai szellemi mestere annak idején elgondolta. Heidegger viszont ravaszabban jár el e vonatkozásban, például akkor, amikor egyik, Freiburgban tartott előadássorozatában (*Was heißt denken?* 1951–1952) épp azt igyekszik elődje nyakába varrni, amitől Schopenhauer végső fokon el akart távolodni. Ezt írja: „Schopenhauer ugyanezt gondolja és véli, amidőn a világot akaratként és képzetként gondolja el. [...] A létezők léte az újkori metafizika szá-

mára akaratként jelenik meg.”⁹ Vagyis Heidegger elköveti azt a csúsztatást, hogy az akarat kapcsán Schopenhauer filozófiáját az általa „metafizikai gondolkodásnak” nevezett újkori bölcsélet egyik rekeszében helyezi el, holott Schopenhauer filozófiája nem az akarat kiteljesítésének programjában tetőzött, hanem épp ellenkezőleg, annak *felszámolását, megszüntetését* célozta.

Milyen világ tárul elénk akkor, ha azt a schopenhaueri akaratmetafizika szemüvegén keresztül szemléljük? E vonatkozásban olyan tagozódást vázolunk fel, amely a főmű első kötetében található tagolástól némileg eltér. Művében Schopenhauer valójában az emberi élet teljes keresztmetszetét tárja elénk. Más szóval teljes életprogramot nyújt, amely mint lehetőség elvileg mindannyiunk számára nyitva áll, ám e programot csak igen kevesen képesek következetesen végrehajtani. Ennek megfelelően az emberi létezés alsó, messze legszélesebb szintjét az akarat által uralt jelenségvilág képezi, melyben legtöbbször élete zajlik. Ezt a szintet legnagyobb részben az akarat kielégítésének szükséglete mozgatja, jellemző rá a szakadatlan tevés-vevés, az ügyletelés és üzletelés, a napi feladatok teljesítését előírányzó nyüzsgés. Ezt a szintet az egoizmus könyörtelen érvényesítése határozza meg, az emberek a saját érdekeiket tolják előtérbe, akár mások rovására is. Az életidő legnagyobb részét felemészti a fennmaradásért folytatott harc. Az a kép, amelyet Schopenhauer e szakadatlanul nyüzsgő, ám mélyebb értelem híján való világról ad, ugyanakkor számos vonatkozásban előképe annak a világnak, amelyet – az átlagos mindennapiság formájában – Heidegger tár elénk csaknem száz esztendővel később, a *Lét és idő* című művének lapjain.¹⁰ S e létezmód feszes szövetébe bárhol hatolunk bele, tüstént megmutatkozik annak két szélső értéke, a hiányból táplálkozó szükség és ínség az egyik oldalon, a másikon pedig az elért cél után következő állapot: az unalom és csömör. Jellemző, hogy e szélső értékeket Schopenhauer a legkülönfélébb mátrixokban jeleníti meg, így például a társadalmi csoportok variációiban és az időbeli létezés különböző formáiban is: „Amiképpen az ínség a nép örök ostora, az unalom az előkelő világa. A polgári életben a vasárnap reprezentálja, ahogy az ínségességet a hat munkanap.”¹¹

Külön színfoltját jelenti e tagozódásformának az, hogy Schopenhauer még a tudományt sem vonja ki a legalsó szint általános uralma alól. Úgy véli – s némiképp a kant-i világrépre emlékeztető módon –, hogy a tudomány, a tudományos megismerés hatóköre nem terjed túl a jelenségvilágon, hasznossága pedig végső fokon kimerül annak ügyes és precíz igazgatásában, manipulálásában. A német filozófus e szint vonatkozásában minden további nélkül

elismeri a tudományok jelentőségét, sőt nélkülözhetetlenségét; mindössze azt vitatja el tőlük, hogy a létezés végső kérdéseire – már, ha e kérdésekre egyáltalán adható válasz – a tudományok révén kidolgozhatók, megadhatók a megfelelő válaszok. A tudomány, vallja Schopenhauer, adekvát választ adhat a jelenségvilágon belül felbukkanó Mikor?, Miért?, Hogyan? stb. kérdéseire, ám a filozófust igazán érdeklő tágabb körű kérdésre, a Mi-re, a mibenlétre, a létezők végső lényegére, sőt értelmére nem. Korszerűbb szakkifejezéssel élve mondhatjuk, hogy a tudományok státuszát Schopenhauer az *operacionalizmus* keretei közé helyezte. Ezzel viszont arra mutatott rá, hogy a tudományok által fenntartott és működtetett világ ugyanúgy az akarat fennhatósága alatt áll, mint a köznapi valóság, legfeljebb csak magasabb, olykor egzakt szinten jeleníti meg azt. A tudomány világa tehát nem egyéb, mint a magasabb hatványra emelt köznapi valóság.

Az a világ, amely Schopenhauer főművének ezerkétszáz oldalán a szemünk elé tárul, az eddig elmondottak alapján egy alapvetően rideg, sivár és minden ízében az akarat által uralt világról adott látóképet. A kérdés az, hogy vannak-e olyan pontjai e világnak, ahol felfeshíthető a létezés feszes gyűrűje, s kiszabadulhat-e az ember az akarat igája alól. A német filozófus végső soron igenlő választ ad e kérdésre. S a kitörési pontot épp az intellektusban látja. Holott bírálói – élükön Lukács Györggyel – ugyancsak támadták őt amiatt, hogy az intellektusnak saját filozófiájában túl alacsony státuszt tulajdonít. Az igaz, hogy Schopenhauer az intellektus forrását az akaratban látja, és ezzel megvonja a feltétlen szuverenitást tőle; ám ugyanakkor azt is hozzáteszi, hogy az intellektus egy ponton túl mégiscsak képes függetlenedni az akarat uralma alól, sőt akár szembe is fordulhat vele. Persze nem mindenki esetében van ez így, hanem csak olyanokban, akikben megvan az a *szemléleti zsenialitás*, megvan az a képesség, hogy az akaratból szőtt jelenségvilág fátylán átlásson. Őket nevezi *génuszoknak*. Azok a diszciplínák pedig, amelyek keretei között ez megvalósulhat, a *művészet*, az *etika* és a – bizonyos mértékben a misztikával azonosított – *vallás*. Schopenhauer ugyanazon területek kapcsán feltételezte a tapasztalati világból való kifelé mutatás *lehetőségét*, mint amelyeket száz esztendővel *később* a korai Wittgenstein a maga korszakos – már említett – művében nyelvfilozófiai szempontból a tények világán túlmutató régióba utalt át. Ez is kétségbevonhatatlanul jelzi a kettejük között fennálló szoros hatástörténeti kapcsolatot.¹²

Schopenhauer az ember méltóságát – és ily módon bizonyos mértékben az emberi létezés végcélját is – attól teszi függővé, hogy milyen mértékben képes megszabadulni az

akarat uralma alól. Úgy véli, hogy a *művészet* világában erre van mód. Ámde megítélése szerint ez mind a művészi intuíció, a mű megalkotásának, mind pedig a műalkotás befogadásának esetében pusztán csak időleges formában történik meg. (Mellékesen jegyezzük meg, hogy a kései korszakát élő Nietzsche felfogása, aki mestere tanítását ez idő tájt már radikálisan elutasítja, valamint a schopenhaueri álláspont között fellelhető jelentős különbség épp e terület vonatkozásában mutatkozik meg a legplasztikusabban. Schopenhauer arra az álláspontra helyezkedik, hogy a tiszta, akarattalan művészi szemlélet már teljes mértékben leoldódik az akarat járószalagjáról. Nietzsche viszont szinte a végsőkig fokozza a *mámor*, a fiziológiai *gerjedelem* – mint a művészi alkotást elősegítő *életszükséglet* – jelentőségét. A *hatalom akarása* című kompilációban például így ír a művészről: „a művészek, ha érnek valamit, akkor erősek [testileg is], nagyvonalúak, erőből duzzadók, igavonó barmok, érzékiek”¹³. Kettejük vitájában a művészi *ihlet* mint „felülről” jövő sugallat áll szemben az „alulról” ható mámorral, gerjedelemmel.)

A világ lényegét képező akarat uralma alóli felszabadulás tartós, sőt akár végleges formában való lehetősége az *etikában*, illetve egy misztikus színezetű *vallásfilozófiában* lelhető fel. S egyben ez az a pont, amelynek kapcsán Schopenhauer bölcséletében megjelennek az óind vallásbölcseleti tanok, a buddhizmus és a hinduizmus. Az európai filozófiatörténet megrendítő pillanatainak egyike, amidőn abban a gondolatrendszerben, melynek fő vonalait Schopenhauer mégiscsak a kanti filozófia azon intellektuális köfajtójában formálta meg, ahol gránitkeménységű fogalmak tucatjainak sok kínnal járó kivésése történik, hirtelen kinyílik az óind bölcsélet lótuszvirága is. Itt elsősorban nem az az érdekes, hogy a német filozófus mennyire helyesen vagy helytelenül értelmezi ezeket a tanokat, hanem inkább az, hogy Schopenhauer személyében az első olyan jelentős európai gondolkodót tisztelhetjük, aki bölcséletében az ázsiai vallásbölcseleti irányzatokat is bevonta az európai gondolkörbe. Ennek nyilván megvolt az a praktikus oka is, hogy az európai gondolkodás történetén belül már nem talált elegendő intellektuális fogódzót ahhoz, hogy tanítása végső következtetéseit is megfogalmazhassa.

Bizonyos ellentmondásokra persze ezen a területen is rálelhetünk. Így például homályban marad annak tisztázása, hogy az akarattól való megszabadulás folyamata mennyiben marad maga is akarati aktus, hiszen az akaratról való lemondás éppenséggel az akarat részéről követel meg komoly erőfeszítést. Az alaptendencia azonban ennek ellenére is világos; az akaratnélküliség magasztalásával Schopenhauer voltaképp annak a munkaprogramnak

üzent hadat, ami fő ellenfeleinek, a klasszikus német idealizmus képviselőinek mindennél drágább volt: a *tárgyasításnak*. A német idealizmusnak (Fichtétől egészen Hegelig) ugyanis épp az volt az egyik mozgatórugója, hogy kimutassa, az ember a tárgyasítás révén miként hozza létre, miként teremti meg igazi önmagát a társadalomban, ama történelemben, amelynek korolláriumuma – az elképzelt idealitás alapján – az emberi lényeknek és személyes méltóságának igazán megfelelő, igazságos társadalom kialakítása. (Lényegileg ehhez hasonló felfogást képviselt az irodalom síkján a német klasszika több képviselője, Schiller, Goethe és mások is. S a maga eredeti értelmében, indulásakor – későbbi elaljasulását most figyelmen kívül hagyva – a marxizmus is részben e fennkölt remények romantikus valóra váltását célozta meg.) Schopenhauer viszont épp e gigantikus tárgyasító program lehetőségét vonja kétségbe. Azt állítja, hogy az egész vállalkozás kezdettől fogva félresikerült illúzió, hiszen mindez idegen az ember alaptermészetétől, s végső fokon mit sem változtat létezése biofiziológiai alapszerkezetén.

A tárgyasítás elutasítása – vagy legalábbis a létezés alsóbb szintjeire való korlátozása – ad magyarázatot arra is, hogy Schopenhauer miért utasította el oly erősen a *historikus* szemléletmódot, azt a feltételezést, hogy a változás lehetősége a történelem világában rejlik. Hiszen amíg a német idealizmus – és nyomában a marxizmus is – a történelmi világban pillantotta meg az ember felnövekedésének tulajdonképpeni terepét, a haladás kiteljesedését és a folytatás lehetőségét, addig Schopenhauer épp ennek ellenkezőjét vallotta: azt, hogy a történelemben alapvetően minden csak *ismétlődés*, legfeljebb a történelmi kosztümök, a ruházat, a maszk változik, ám a mélyebben fekvő lényeg – a megváltoztathatatlan emberi természet miatt – ugyanaz marad.

Schopenhauer bölcséletének a *mai korhoz* szóló *üzene*te megrendítő erejű. A schopenhaueri filozófia *igazsága* – amely szinte soha nem esett egybe annak *ázsiojával*, az *értékének megfelelő megbecsültségével* – szívésen, évtizedről évtizedre küzdötte ki magát, nyerte el a maga érvényességét. S aztán előbb a forradalmak kóros lázálma igazolta a német filozófus tanításainak, felismeréseinek igazságát, majd a progresszió lapossága és unalma. Erre következett a két világháború borzalma, a totalitárius diktatúrák szörnyűségei, majd a jólét évtizedeinek pöffeszkedő unalma, aztán a globalizáció pillanatnyi tündöklésének törpesége, jelenkorunkban pedig a mély válság kiúttalansága és kongó üressége. A mai, túlhajtott technikai civilizáció a maga elektrotechnikai apparátusaival, a kutyuk világával nem egyfajta igazolása a fejlődésnek és fejlettségnek, hanem ép-

penséggel a cáfolata annak. Ha a világot szemügyre vesszük – tartva magunkat a szemléletesség schopenhaueri alapelveihez –, és megkérdőjelezzük a modernitás haladás-mítoszait, a mennyiségi mutatókkal bőségesen alátámasztott fejlődéstrendek „megfellebbezhetetlen” igazságát, akkor kénytelenek vagyunk elfogadni a schopenhaueri filozófia igazságát, vagyis azt, hogy a jelenlegi világban a minden kontrollt elvesztő, zabolátlan *akarat* uralkodik. Schopenhauer ama felismerése, hogy az *akarat* mindenható, messze megelőzi a hatalom akarásának nietzschei és az akarás akarásának heideggeri vízióit.

Ez pedig a számvetés, a mérlegkészítés, az egyenleg megvonásának szükségességét veti fel: hogyan jutottunk ide? Hogyan válik a világ – minden bősége, fullasztó gazdagsága ellenére – ismételten egyre élhetetlenebbé, a „siralom völgyévé”? Miért vallott kudarcot a tárgyiasítás, a modernitás eme büszkesége, amelynek fenségességét már Hegel – később pedig Marx is – harsogva hirdette? Schopenhauer viszont, helyes érzéssel, mindig is viszolygott tőle. Miért jutott a történelem ebek harmincadjára? Másként szólva és Samuel Beckett *Proust*-tanulmánya egyik kitételét¹⁴ tágabb körűen ide vonatkoztatva: miért lett a történelem az embernek saját maga által létrehozott, ahhoz mindörökké hozzáláncolt okádéka?

Talán nem azért, mert az ember – a tárgyiasulás pozitív víziójának egyfajta ellentétéként – előbb-utóbb mindent elront, mindent tönkretesz, amihez hozzáfog, amibe belekezd? Talán nem ez a felismerés bújik meg a „bűnös cselekedetek” teológiai fogalma mögött, amelynek problematikájával Schopenhauer a fő mű mindkét kötetében foglalkozott? S vajon nem áll-e e mögött az a legmélyebb sejtelem – amit még elgondolni is szörnyű –, hogy a Teremtés-projekt központi eleme, vagyis az ember nevű termék félresikeredett, hogy a Teremtő – bárki lett legyen is az, *Deus sive natura* – az ember megteremtésével selejtet hozott létre? Aki tulajdonképpen nem érdemes arra, hogy létezzen? Bárhogyan is állunk, nem elég az, hogy az ember létezik, egyszersmind *számot is kell adnia* létezéséről. Értelmezésünk szerint az életakarat-megtagadás és a világból való kivonulás schopenhaueri gondolatának legmélyén ez állhat. Úgyszintén megrendítő látni *exodusának* stációit, a kivonulást saját korából, aztán Európából, végül pedig az emberiségből. Schopenhauer alaptörekvése az *eredőhöz*, a létezés alapkérdéseire vezet vissza minket. S talán ennek is tulajdonítható, hogy miért tett szert oly nagy népszerűsége a Monarchiában is, amely fölött a századforduló idején már megjelent az enyészet szelleme.

JEGYZETEK

- 1 JANIK, Allan – TOULMIN, Stephen: *Wittgenstein's Vienna*. New York, Simon and Schuster, 1973, 18.
- 2 JACQUETTE, Dale: *The Philosophy of Schopenhauer*. Chesham, Acumen, 2005, 252.
- 3 YOUNG, Julian: *Schopenhauer*. London, New York, Routledge, 2005, 228.
- 4 JANIK – TOULMIN: *i. m.* (1973), 71.
- 5 DÁVILA, Nicolás Gómez: *Escolios a un texto implícito*. Girona, Ediciones Atalanta, 2009, 602.
- 6 Vö. ezzel kapcsolatban LUKÁCS György: *Az ész trónfosztása* (Bp., Akadémiai, 1965) című művének Schopenhauer-fejezetét, amelynek szellemi igénytelenségét csak az értelmezés rosszindulata múlja felül.
- 7 JUHÁSZ Gyula: *Reviczky Gyula (1905) = JUHÁSZ Gyula Összes Művei V. Bp., Akadémiai, 1968, 33.*
- 8 SCHOPENHAUER, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*. Ford. TANDORI Ágnes, TANDORI Dezső, Bp., Európa, 1991, 426.
- 9 HEIDEGGER, Martin: *Was heisst Denken? = Uő: Gesamtausgabe. Band 8*. Frankfurt, Main, Vittorio Klostermann, 2002, 95–96.
- 10 Vö. ezzel kapcsolatban YOUNG, Julian: *Schopenhauer, Heidegger, art, and the will = Schopenhauer, philosophy, and the arts*. Ed. JACQUETTE, Dale, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 162–180.
- 11 SCHOPENHAUER: *i. m.* (1991), 415–416.
- 12 Világfelfogásuk hasonló struktúráját ily módon rögzíti Dale Jacquette, az egyik kiváló Schopenhauer-kutató: „A nyelv jel-aspektusa Schopenhauer koncepciójának – a világ mint képzet – wittgensteini szemantikai változata. Ama része a nyelvnek, amely észlelhető az intuíció számára és gondolatban megjelent. A nyelv transzcendens szimbólumaspektusa pedig Schopenhauer magánvaló dolog-koncepciójának wittgensteini szemantikai változata, amelyet transzcendens valóságként értünk, s ez a tünemények vagy képzetek világa alatt helyezkedik el.” JACQUETTE: *i. m.* (2005), 252.
- 13 NIETZSCHE, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Cartaphilus, 2002, 339.
- 14 „A szokás az a ballaszt, mely a kutyát a tulajdon okádékához láncolja.” BECKETT, Samuel: *Proust*. Ford. OSZTOVICS Levente, Bp., Európa, 1988, 15.