



NAGY SÁNDOR

Etika és pesszimizmus Schopenhauer bölcseletében

„az okos ember csak a fájdalom nélküli állapotot keresi,
nem pedig a gyönyörűséget.”
Arisztotelész¹

I.

Bevezető Schopenhauer etikájához

1.

Arthur Schopenhauer sötét tónusú, az artisztikum jegyében fogant filozófiáját esztétizmus és mélységes pesszimizmus hatja át. Azt, hogy ez a metafizika par excellence művészetfilozófia, amely szélsőségesen szubjektív és antropomorfizáló struktúrák alapján szerveződik, már az életmű felszínes tanulmányozása alapján nyilvánvaló. De mit is jelent a schopenhaueri sejtelmes és nyomasztó pesszimizmus, és hogy ez a pesszimizmus milyen etikát indukál; egyáltalán: összefér-e ez az etika és pesszimizmus „immunreakció” nélkül egymással? Ezen kérdésekre igyekszem választ találni Schopenhauer fő művének, *A világ mint akarat és képzet*-nek tanulmányozása alapján.

Schopenhauer etikájában az emberi önmegvalósítás lehetőségét, a cselekvést és a moralitást veszi bonckés alá; hogy a filozófus formulájával éljünk: a megvalósult önismeret fényében vizsgálja az életakarat igenlését és tagadását. Az etikát akaratmetafizikája legjelentősebb részének tartja, mert az az ember cselekedeteinek vizsgálatára és megalapozására irányul; Schopenhauer gondolatrendszerében pedig az emberi cselekvésnek metafizikai, szinte az örökkévalóságot érintő jelentősége van.²

Schopenhauer bölcseletének eme területét nevezhetnénk – kantiánus szellemének megfelelően – akár gyakorlati filozófiának is, de ő ezt elszántan elutasítja: „Mert ott, ahol valamely létezés értékéről vagy értéktelenségéről, üdvről vagy kárhozatról van szó, nem a filozófia halott fogalmai a mérvadóak, itt maga az ember legbenső lényege dönt, a démon, amely vezeti... – ahogy Platón mondja, intelligibilis karaktere, ahogy Kant fejezi ki magát.”³

Az erkölcs régi tartópillérei – ahogy Schopenhauer megítéli – elkorhadtak; elavultnak tartja a protestantizmus practicista éthoszát, úgyszintén Spinoza, Hegel által ellaposított, a családi és állami életre előkészítő panteista etikáját. Különösen indulatos Leibniz optimista, prestabilizált harmóniát hirdető erkölcsi felfogásával szemben: „az optimizmus – írja – ... nem egyszerűen abszurd, de egy ízig elvetemült gondolkodási mód, mely mintha csúfot üzni merészelné az emberiség kimondhatatlan szenvedéseiből”.⁴

Az emberlét mélységes tragikumuma Schopenhauer nyelvén úgy fogalmazható meg, hogy a jelenség- és lényegvilág küzdelmének logikája mindig ez utóbbi győzelméhez vezet, viadaluk az akarat javára dől el. Az akarat fátumszerűen mindig újabb formában jelenik meg: ezt nevezi Schopenhauer *principium individuationis*-nak.⁵ Az ÉN-ben elkülönülő akarat minden magának követel és kozmikusán ráterpeszkedik alanyára. Egoizmus áll itt egoizmussal szemben. Igazságosak – erkölcsösök – csak negatív értelemben lehetünk: ha nem fokozzuk egymás fájdalmát, ha eljutunk metafizikai lényegazonosságunk tudatához; így cselekedeteinket a részvét és altruizmus fogja szabályozni. Nem követhetünk tehát érvényes imperatívuszokat, erkölcsi normákat és értékeket: a tettnek nincs pozitív lehetőségtere; az ember a jó és a rossz helyett az öröm és a bánat, a vágy és a kielégülés között járja nyaktörő kötél-táncát, míg végül eléri végzete. Nincsenek praktikus ideálok: csak a művészi zsenialitásnak van némi esélye pozitív szabadságra.

Schopenhauer értékekhez való viszonya tulajdonképpen mégis ambivalens; csak a felszínen minősíthető egyértelműen negatívnak. Álláspontja valójában annak a súlyos, katarzishoz nem vezető lelki tapasztalásnak az eredménye, melyet az emberi kultúra tanulmányozása sugallt számára. Mi is ez a lehangoló élmény, belső tapasztalás?

Miként az már a közhelyek szintjén is tudatosul bennünk, a kultúra közvetettséggel kapcsolatos; minél kifinomultabb az ember, annál indirektebb lény; áttételek kusza szövevényén keresztül elégíti ki szükségleteit; szükségletei és azok kielégítése közé áttételek sorát építi. Szükségletei céltételező cselekvések kaotikus sorát indítják el, mígnem tájékozódóképessége e kuszaságban elbizonytalanodik. Ebben az elbizonytalanodó, pillanatokra bomló, az összefüggések hálójából kihulló, esendő állapotában segítette tájékozódni hite, hitének Istene az európai embert. Az élet keresztényi értékek mentén szerveződő rendje a végcél, az *üdvözülés* perspektívájából nyert új értelmet számára. A kereszténység azonban a XVII. századtól fokról-fokra elveszti aktív rend- és rendszerteremtő energiáit, a tudomány bővületébe kerülő ember önhitt racionalizmusa pedig nem tudja átvenni a vallás örökségét, az emberlét értelmes megszervezését. Még századok múltán is nosztalgiával gondol majd magárahagyatottságában az e kultúra örökségét cipelő ember a kereszténység érték- és kultúrateremtő erejére, de hite már halott, s az – bár szeretné – nem támasztható fel.

Schopenhauer lelke és szelleme ebből az értékvesztett – értékek után sóvárgó, katotikus sokszínű romantikus érzésvilágból nő ki, ezen élményei jutnak el az eszmélet szintjére, juttatják el a megvilágosodáshoz: az ember magárahagyatottságának, kiszolgáltatottságának a tudatához.

Schopenhauer fő művében – szubjektív idealizmusa átfogó konzekvenciáinak megfelelően – szintetikus módon vizsgálja az erkölcs kérdéseit; az analitikus tárgyalást két etikai pályamunkájában végzi el.⁶ Miután e tanulmány elsősorban a fő mű alapján kísérli meg a schopenhaueri etika bemutatását, az analitikus megközelítéstől, Schopenhauer etikájának részletesebb felvázolásától jelen esetben eltekintünk.



2.

Schopenhauer morálfilozófiája az európai bölcseleti hagyományban a legszorosabban a hellenizmushoz kapcsolódik. A Platón és Arisztotelész utáni bölcselet közismerten etikai lényegű: a boldogságot lehetővé tevő erények vizsgálatával foglalkozik; képviselői céljaikat ebbe a földi világba helyezték, s ebben a világban szerették volna azokat elérni; bár többen kételkedtek abban, hogy földi adottságaik elegendőek ehhez.

A cinikusok a természetnek és nem az emberi véleményeknek megfelelően cselekedtek. Szegények voltak, de ezt az állapotot nem büntetésként, nem fájdalommal élték át. A szegénység számukra természetes és eredendő jellegű volt; jól tudták – amint azt Seneca később meg is fogalmazta –: kisebb fájdalommal jár valamit nélkülözni, mint elveszíteni azt. A fájdalom szülője a vágyakozás, a birtokolni akarás; ezért ezen vagy túltesszük magunkat, vagy magának az életnek kell búcsút mondanunk. Nem véletlenül mondja Antiszthenész: „Vagy eszünk legyen vagy kötelünk!”⁷ A cinikusoknak nem voltak céljaik: örök vidámság, tréfa, élcelődés, természetes életmód jellemezte őket.

A cinikus eszmeiségből nő ki a – Schopenhauert mélyen inspiráló – *sztoa*; itt a gyakorlatiasságot már alapos elméleti megfontolás váltja fel. Javainkat a természet véletlenének kezéből kapjuk, kívánságainkat ehhez kell igazítanunk – tanítják a sztoikusok. *Etikájuk – boldogságetika*; ez azonban nem hedonizmust, tobzódást jelent: a boldogság csak a lélek békéjéből, a kedély nyugalmából, rendíthetlenségéből (*ἀταραξία*) származhat, s csak az erény útján és által érhető el. A boldogtalanság és zűrzavar a megítélés és vélemény alapján születik; nem a tények zavarják meg az embereket, hanem a tényekről alkotott vélemények.⁸

A Zénóonnal induló bölcseleti iskolából – Schopenhauer ítélete alapján – *Epiktétosz* emelkedik ki leginkább; ő a sztoicizmos egyik legjelentősebb képviselője. Biztos ösztönnel és intellektussal, ugyanakkor naív gyakorlatiassággal közelít a fájdalom, a szorongás, a szenvedés kérdéséhez: *fel kell mérnünk azt, mi az, ami tőlünk függ, és mi az, ami nem. Ez utóbbival azután nem is kell törődnünk, bár a tőlünk nem függő külvilág határozza meg a boldogságot és boldogtalanságot. Ami tőlünk függ: az csakis az akarat; belőle sarjad az önmagunkkal való elégedettség és elégedetlenség élménye.* Így jutunk el az erények birodalmába.⁹

A eredeti zénoni koncepcióban a legfőbb jónak, a boldogságnak eléréséhez magunkkal összhangban kell élni; az erény a léleknek önmagával az egész életen át összhangban való érzülete. Zénon követői az összhangban való életet a természetre is kiterjesztik. Tiszteletreméltó etikai kísérletük az ész kultuszával párosul, s ezzel *tulajdonképpen* – Schopenhauer terminológiája szerint – *a tiszta ész etikáját* teremtik meg.¹⁰ Ez az etika – minden humánus szándéka ellenére – mégis ellentmond az ember természetének, az emberiség lényegének. A sztoikus bölcs így csak halovány, matt visszfénye az indiai bölcsességet képviselő világhagyóknak és önkéntes vezeklőknek vagy akár a kereszténység Üdvözítőjének.

Az apostoli hitvallásban a felebaráti szeretet, a jótékonyosság, a szelidség, a rossz zokszó nélküli eltűrése, az érzékiség csábításával szembeni ellenállás testesíti meg az erényeket. A vezeklők, anakoréták, önmegtagadók példászerű élete, élettörténete és tanítása többet mond az emberi jelenségről – fejt ki meggyőzően Schopenhauer –, mint Plutarkhosz vagy



Kováts László: Anyagi üdvözlet (linómetszet)

Livius és minden történetíró!

Mély benyomást gyakorolt Schopenhauerre Szent Ágoston vívódása, s még jobban inspirálta a középkor misztikája. Az újkorból leginkább a pietizmus és kvietizmus érdekelte; magával ragadta a kultúra minden szubjektív iránya, mélyen érintette a művészetek, különösképpen a zene világa.

Az utolsó jelentős, az emberi cselekvést autentikus módon megalapozni szándékozó etikai kísérlet – Schopenhauer véleménye szerint – Kant alkotása. Kant szándéka azonban nem érte el célját. Egy gyakorlati filozófia – Schopenhauer alapvetően helyes megítélése szerint – nem lehet köteleességtan, erkölcsi alapelvek gyűjteménye vagy az erények megvalósításának univerzális receptje. Schopenhauer elveti Kant morális törvényeit, a feltétlen köteleességet, az abszolút Sollent: Kant ellenes kritikájának bázisa az a meggyőződése, hogy nincsenek a priori abszolút értékek, róluk csak negatív értelemben beszélhetünk. A jó mint értékfogalom csupán azt jelenti, hogy egy objektum megfelel az akarat valamely törekvésének, a rossz pedig azt, hogy nem.¹¹ Az abszolút jó emiatt ellentmondásos és tarthatatlan: a „legfőbb jó, *summum bonum*, ez ugyanazt jelenti, vagyis tulajdonképpen az akarat finális kielégítését, amely után semmi újabb akarás nem következne, végső motívumot jelentene ez, melynek elérése az akarat rombolhatatlan megelégedettségét vonná maga után”.¹² Az egyes ember ill. egy nép cselekedeteit befolyásolhatják ugyan értékek (dogmák, példák vagy a megszokás), de *a tettnek (opera operata) morális jelentést csak a hozzávezető érzület adhat.*

II.

Az erkölcs metafizikája és a részvéterkölc

1.

Az erkölcsi rendszert mindenekelőtt az alapjául szolgáló metafizikai-ontológiai konstrukció határozza meg; a schopenhaueri éthosz problémakörét ennek megfelelően – Thomas Mann megfogalmazásával – az élarakat-képzet képletben megtestesülő „romantikus-emocionális” dualizmussal jellemezhetjük.¹³

A schopenhaueri etika antropológiai alapját az a hobbesi – Rousseau és Kant által is elfogadott – teorema alkotja, hogy az ember embernek farkasa: *homo homini lupus est*; tetteit – cselekedeteit az egoizmus maximái vezérlik.¹⁴ Az egoizmus démoni ereje lankadatlan, végnélküli hajszává teszi az emberléte. Eme pesszimista világnézet azon az axiómán nyugszik, hogy az egoizmus, a létezés lényegi ereje, *a világ mint magában való „dolog” – akarat, cél- és végnélküli törekvés, hanyódás és vágyódás, amelyet végső megnyugvás sohasem koronáz.*

Az anorganikus és vegetatív természetet csakúgy, mint az ember világát *a vak és démoni akarat* túlereje jellemzi, minden akarati aktus a test által „sugallt” szükségletek kielégítésére irányul, célja a lét- és fajfenntartás folytonosságának biztosítása. Az akarati aktus az em-



ber intellektusában létmotívumok által meghatározott képzetekben jelenik meg – általában anélkül, hogy tudatosodnék. Az *élet*, a *létezés* tehát az *ember számára is az öntudatlan és vak akarat jegyében valósul meg*, legyen annak pillanatnyi hajtóereje a nemiség, a kapzsiság, vagy akár az érvényesülési vágy.¹⁵ Az *akarat* az organizmus világában az élet akarásává (Wille zum Leben), *vitális principiummá* transzformálódik, amely fajfenntartás ösztönében fejeződik ki a legnyilvánvalóbban és a legcsillapíthatatlanabban. A természet íme itt is következetesnek bizonyul! Az *élet akarása, hogy a léte meghatározhatatlan időre folyonossá tegye, a nemiségben lendül az egoizmus által determinált egyéni egzisztencia horizontján, az individuum életén és halálán túlra*. Éppen ezért van az, hogy a *genitáliák* sokkal inkább, mint a test egyéb szervei az *akarat*, nem pedig a megismerő intellektus „*fennhatósága*” alá tartoznak: „Mindezek következtében a nemi szervek az akarat tulajdonképpeni gyújtópontjai, csakúgy mint az agynak, a megismerés reprezentánsának, vagyis a világ másik oldalát, a világot mint képzetet képviselő végpontnak az ellentétes pólusa[i].”¹⁶

Schopenhauer a *nemiség* jelentőségének felismerésével – annak minden túlzása és abszurditása ellenére – jelentősen hozzájárul az ember ösztönstruktúrájának feltáráshoz. Különös hangsúlyt kap e felismerés, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy a nemiség problematikája pl. a klasszikus német filozófiában fel sem merül, s Európában a művészetek tematikájába is csak a romantika korában kerül be először. Nem véletlen, hogy Schopenhauer a nemiségről alkotott felfogását épp a romantikus irodalom, mindenek előtt Novalis és E. T. A. Hoffmann hatása alatt alkotja meg. A nemiség túlhangsúlyozása, az életfolyamatok nemiségre való redukálása, mint fontos motívum, végigkíséri az irracionális filozófiákat és a mélypszichológiát – Schopenhauertól Nietzsche és Klagesen keresztül egészen Sigmund Freudig.¹⁷

Az ember cselekedetei folytonosan a vágy és a kívánság, a beteljesülés és a cél elérése, azaz a szenvedés és a boldogság közötti lehetőségtérben kényszerpályán mozognak. E téren alig van megnyugvás; ha a nemiség például nyugvópontra jut, azonnal feltámad egy másik ösztön, amely nyugtalanítja médiumát; az életben emiatt nem a boldogság, hanem a szenvedés dominanciája érvényesül, márcsak azért is, mert a boldogság mindig negativitás, míg a szenvedés mindenkor körvonalazható valóság. *A boldogság mindig valaminek a beteljesülését, valamilyen hiány, szükséglet megszűnését, egy ösztön kielégülését jelenti*; a kielégüléssel azonban vége az élvezetnek: a birtoklás elveszi a vonzalom varázsát, a beteljesülés jólakottá tesz, gyorsan csömört szül, és kiderül, hogy a cél csak látszólagos volt, s a szükséglet, a vágy más formában újra jelentkezik, amely újra csak kielégülésre tör. *Ha pedig átmenetileg nem lenne az akaratnak tárgya, a sivárság, az üresség, az unalom érzése keríti hatalmába az embert, s ha lehet, ez még rosszabb, mint minden más kín és szenvedés: az individuum önmaga számára válik elviselhetetlenné, mert a lét terhétől megszabadulva nem tud mit kezdeni az idővel, alig tudja „agyonütni” azt.*¹⁸ „Élete oly mód leng tehát ide-oda, mint az inga, a fájdalom és az unalom között, s ez a kettő valóban az élet végső alkotórésze. Ez szükségképpen sajátos módon abban is kifejeződött, hogy miután az ember minden szenvedést és kint a pokolba helyezett, az ég számára nem maradt más, mint épp e merő unalom.”¹⁹ Az *unalom*, amely Schopenhauer szerint még az okosabb állatokat is elfogja, *annak kifejeződése, hogy az életnek nincs valóságos értelme*, azt pusztán az illúzió és a szükséglet tartja mozgásban, s ha ezek be-

teljesülnek és kielégülnek, tehát megszűnik a veszélyeztetettség, megmutatkozik a lét egész üressége, sivársága.²⁰ Lukács György, aki pedig szélsőségesen és egyoldalúan elítéli Schopenhauer gondolkodásmódját, nagyra értékeli az unalom eme ontológiai leírását, mert Schopenhauer nem meghatározott embertípusok pusztán pszichológiai tulajdonságaként, hanem az ember partikuláris létének szükségszerű termékeként tárgyalja azt; elveti ugyanakkor a kérdésfelvetés során minden társadalmiságot megkerülő, kizárólag az individuuma koncentráló antropológiai egyoldalúságát.²¹

Az ember – az akarat legtökéletesebb objektivációja, emiatt azonban a legesendőbb is minden létező közül; szinte konkrét akaras és örökkön epedő vágyódás. Szükségeinek és vágyainak kielégítése, léte és faja fenntartásának gondjai gyötrik nap mint nap egész életén keresztül. Vágyai és szükségletei kielégítése közben ezer veszély fenyegeti: óvatos léptekkel, állandó éberséggel, szorongó körültekintéssel halad életútján. A legtöbb ember élete csupán ezen egzisztenciáért vívott szakadatlan harc – annak bizonyosságával, hogy végül is el fogja veszíteni azt.

Az ember és állat létszintjén tomboló élethalálharc víziója (amelyet a természet, mert számára csak a fajok fennmaradása fontos, közömbösen „néz”) az egzisztenciáért való küzdelem képletére redukálható, s ez már nyelvi alakjában is alig különbözik a darwini létért való küzdelem formulájától (németül: Kampf um die Existenz, ill. Kampf ums Dasein).²² Ugyancsak benne van e redukciónban – a más összefüggésben már említett – természet-, azaz farkastörvényű hobbesi, ill. malthusi társadalom- és emberfelfogás is. A schopenhaueri létért való küzdelem mindazonáltal – sok hasonlósága ellenére – jelentősen eltér a darwini felfogástól: Schopenhauer ugyanis – metafizikai értelemben – nem tételez minőségi különbséget az ember és az állatvilág között, s a létért való küzdelem nála – akaratmetafizikájából következően – a változatlanság, az azonos állapotban való maradás feltétele, míg Darwinnál az evolúció, a fejlődés rugója, biztosítóka.

Az egzisztenciáért, a létért való kilátástalan küzdelem legjobb illusztrációja, a pesszimizmus empirikus igazolója Schopenhauernél a művészet, különösképpen az epikai-drámai költészet: „Minden epikus vagy drámai mű ugyanis egyre csak a boldogságért folytatott küzdelmet, a törekvést és a harcokat ábrázolhatja, sosem a maradandó s bevezetett boldogságot magát. Hőseit ezer nehézségen és veszélyen át vezeti a célig: ám mihelyt ezt velük elérte, hamar leengedi a függőnyt. Mert nem marad más dolga, mint megmutatni, hogy az a tündöklő cél, melyben a hős a boldogságot vélte meglegelhetni, vele is csak ingerkedett, és elérése után sem jobb a helyzete, mint előtte volt. Mert igazi, maradandó boldogság nem lehetséges, nem lehet a művészet tárgya sem.”²³

A csalóka ábrándokból felocsúdó embernek, aki odafigyel maga és mások tapasztalására és elolvassa a nagy írók műveit, rá kell jönnie: az élet a véletlen és a tévedés birodalma, amelyben a gonoszság és ostobaság lengeti korbácsát, s minden, ami különb, csak ügyelbajjal verekszi át magát. „Ami pedig az egyének egyedi életét illeti, minden élettörténet szenvedéstörténet... A Hamlet világhíres monológjának lényegi tartalma, ha összefoglaljuk, ez: állapotunk oly nyomorúságos, hogy a teljes merő nemlét sokkal előnyösebb volna akkor már. Ha tehát az öngyilkosság ezt valóban nyújthatná nekünk, úgy, hogy a „lenni vagy nem lenni” alternatívája a szó teljes értelmében adva volna, feltétlenül ezt kellene választanunk,



mint rendkívül kívánatos beteljesülést. ... Csak épp valami van bennünk, ami azt mondja, hogy még sincs így; ezzel a dolog nem ér véget, a halál nem abszolút megsemmisülés.”²⁴ Ugyanez az üzenete Dante *Divina Commediá*-jának: „Hiszen honnan egyebünnét vette volna Dante a *Pokol* anyagát, ha nem e világból? S lám, mily derekas pokol az a Pokol. Ezzel szemben, amikor ama feladatához érkezett, hogy a mennyországot és örömeit mutassa be, leküzdhetetlen nehézség előtt állt, hiszen ez a világ ilyesmihez egyáltalán nem kínál anyagot.”²⁵

Schopenhauer pesszimizmusát nemcsak metafizikai és empirikus érvekkel igyekszik igazolni, de megvilágítja annak egyes társadalmi összefüggéseit is. Nagyon fontos ez például az egoizmus értelmezésénél. Az *egoizmus* ugyanis egyfelől *metafizikai lényeg*, másfelől az *ember alapvető „közösségi” érzülete*, amellyel élete – és másoké is – lehetetlenné válik. A „semmivé kicsinyült individuum”, a „csepp a tengerben” önmagát a világ középpontjává teszi; a többi létező számára csak fantom.²⁶ Ezzel adott az igazságtalanság képlete, a *bellum omnium contra omnes* állapota – centrumában Erisszel és az irigységgel. Az igazságtalansággal szemben fegyvert kovácsol magának az ember: a csel, a csalás, az erőszak, a fondorlat és gonoszság stb. tartoznak ezen arzenálba.²⁷ A félelem és agresszió közös nevezőjén majd ezek válnak a társadalom összetartó erejévé.

Az egoizmust az *erkölcs* pozitív, a *jog* negatív módon korlátozza: ez utóbbi intézményszerű formája – az embert elsősorban egymás ellen megvédő, az (akarat szolgálatára rendelt) ész elvére épülő – *állam*. Az egoizmust – az akaratot – azonban, Schopenhauer szerint, nem lehet, ahogyan azt Kant elképzei, hatékonyan korlátozni.²⁸ Az *állam* – az *ész intézménye*: *lehetőségének körébe nem tartozhat az egoizmus megszüntetése*, csupán a szenvedés és a jogtalanság fájdalomának egyenletes elosztása ill. csökkentése. „Az állam ... oly kevésbé van az egoizmus mint olyan ellen egyáltalán, hogy, épp fordítva, az egyetértésben lévő, módszeresen eljáró, az egyoldalúról az általános álláspontra áthelyezkedő, így egybegyülekezés révén közösségi egoizmusból, s ennek szolgálatára jött létre csupán, megléte ama helyes előfeltételezés jegyében alakult így, hogy tiszta erkölcsiség, vagyis morális okokból fakadó helyes cselekvés eleve nem várható; máskülönben az állam fölösleges is lenne.”²⁹ Az állam tehát az ésszel felruházott egoizmus olyan, önmagát elsősorban maga ellen megvédő és korlátozó eszköze, melynek segítségével mások javát mindenki úgy szolgálhatja, hogy abban bennefoglaltatik saját érdeke is.³⁰

2.

Amint azt az eddig elmondottak is elének tárták, az ember is az akarat objektivációja, cselekedeteit teljes szükségszerűséggel – a motívumokkal való korrelációja alapján – karaktere határozza meg. Az ember cselekvésének módjában közvetlenül *empirikus karaktere* nyilatkozik meg, míg annak *lényegét az intelligibilis karakter*, tehát az önmagábanvaló akarat alkotja. Schopenhauer szavaival kifejezve: „... az ember valamennyi tette... csak mindig ismétlődő, forma szerint enyhén változgató megnyilvánulása az ember intelligibilis karakterének, és az ezek összességéből adódó indukció határozza meg az empirikus karaktert.”³¹

Az empirikus karakter az ember életében mint pusztán természeti momentum nyilvánul meg, önmagában tudattalan. Benne rejlenek az individuum erkölcsi adottságai (Anlagen), amelyek majd csak a tapasztalás során válnak ismertté számára. Csak a tapasztalat során derül fény saját erkölcsi adottságainkra, éppúgy mint másokéra, *csupán a posteriori tudjuk felfogni, hogy tulajdonképpen mit akarunk és mit tudunk megtenni.*³² Saját individuumunk többé-kevésbé tökéletes (tapasztalati) megismeréséből, az individuum testi és szellemi erőinek, azok mértékének, irányultságának felméréséből áll össze az ún. szerzett (erworbener) karakter.³³ A szerzett karakter nem annyira a tulajdonképpeni etika, mint inkább az ember világi individuális életének értelmezése számára lényeges s Schopenhauer csak azért tárgyalja részletesen, hogy világossá tegye: *az akarat mindenféle megjelenése a szükségszerűségnek van alávetve, és kizárólag a metafizikai értelemben vett akaratot lehet szabadnak és mindenhatónak tekinteni.*

Schopenhauer, amint azt talán eddig felvázolt gondolatok is sugallják, átveszi a kanti személyiség- és karakterstruktúra koncepcióját; mindenekelőtt természetesen a formát adoptálja, a tartalmat akaratmetafizikája posztulátumainak megfelelően átalakítja. Az *intelligibilis karakter* mindkettőjükénél *az emberi jellem metafizikai alapja*, s mint ilyen, minden természeti kötöttségektől függetlenül létező, az erkölcsi cselekvés mozgatója és meghatározója; az empirikus karakter ezzel szemben a végső szubsztancia objektívalódása alapján, a természet szükségszerűségeinek alávetett, az egoizmusa által vezérelt homo fenomenon nembeli lényege. A kanti intelligibilitás – a homo noumenon lehetősége a homo fenomenonnal szemben: a szabadság, a célok világának emberisége s tiszta szükségszerűség természeti világának emberével szemben.³⁴ A kanti intelligibilitás elvont, regulatív érték, az emberiség eszméje, célja az emberi nem létrejötte; Schopenhauer-nél pusztán az akarat manifesztációja, s mint ilyen elsősorban ontológiai, s csak korlátozott mértékben morális jelentőségű. Kant felfogásával szöges ellentétben a schopenhaueri moralitás alapja – amint arra majd később részletesen visszatérünk – nem az intelligibilitásra, a homo noumenon megvalósítására irányuló törekvés, hanem éppenséggel fordítva: az intelligibilis karakterben megtestesülő akarral való szembefordulás, az akarat teljes megtagadása lesz. Morális kérdésselvetésük divergenciáját csak megerősíti individuum-interpretációjuk különbözősége: a schopenhaueri individuum morális szempontból is abszolút létező, míg Kant-nál csak emberiség van, individualitás nincsen.³⁵

Az ember cselekvésének meghatározottságára, az (etikai) akaratszabadság kérdésére térve a következő alapképletből kell kiindulnunk: Schopenhauer-nél kizárólagosan *az akarat mint szubsztancia szabad, a cselekvés, a tett* ellenben – mert a képzetvilág akarati objektívációként létezik – *determinált: az ember legbenső lényében mindazonáltal* – miután az ÉN az akarat különleges tárgyasulása – benne rejlik a szabadság lehetősége is. A tett, a cselekedet (opera) így vitathatatlanul a szükségszerűség birodalma, míg a szabadság pusztán az ember létében (esse) valósulhat meg.³⁶

Determinált létünk oksági láncolatok sorozata, amely számunkra a sors álarcában oly módon jelenik meg, hogy *„a sors keveri a kártyát, mi pedig játszunk”.*³⁷ A „játék” – az emberi cselekvés alternatív lehetőségeinek és kényszereinek sorozata, ez azonban az ember cselekvésszférájának szabadságfokát nem emeli minőségileg az állatvilág fölé. Az embert és ál-



latot hasonló szükségszerűséggel a cselekvés motívumai határozzák meg, az embernek az állattal szemben mégis tökéletes *választási lehetősége* (Wahlentscheidung) van. Ezt tekintik gyakran *akarat szabadságnak*, jóllehet nem más ez, mint több motívum teljesen végigharcolt konfliktusának eredménye, melynek következtében az erősebb motívum szükségszerűen határozza meg az akaratot.³⁸

Mire képes mármost az emberi intellektus? Az nyilvánvaló, hogy – a magábanvalóval szembeni alárendeltsége, másodlagossága miatt – az akarat „döntéseiről” csak a posteriori „értésül”, az intelligibilis karakter motívumok hatására mozgásba jövő döntési mechanizmusai számára ismeretlenek. Az intellektus aktivitásának lehetőségtere a képzetvilág, az akarat számára elérhetetlen, sőt kifürkészhetetlen s éppen ezért meghatározhatatlan marad: a motívumok sokoldalú megvilágításán kívül nincsen más lehetősége! Schopenhauer eme felfogásában Cartesius és Spinoza antagonistája, akik szerint a morális nullakén világra jövő embert a megismerés teszi azzá, ami, s az akarat és a megismerés alárendeltségében értelmezhető. „Ama nézetek szerint az ember *akarja*, amit megismer; nálam *megismeri*, amit akar.”³⁹ Kant azon kísérlete is, mely szerint a tiszta észből vezetné le általános törvényalkotó akaratának maximáját, éppen az akarat–megismerés viszonyának tisztázatlansága miatt válik lehetetlenné: *Velle non discitur*.⁴⁰ Merő képtelenség az akaratot szabadnak nevezni, ugyanakkor törvényeket előírni számára; a *feltétlen legyen* (das unbedingte Sollen): *fából vaskarika!*⁴¹ Nem véletlen ugyanakkor, hogy pontosan e kérdésben, a *harmadik antinomia feloldási kísérletének problematikájában kapcsolódik legkitapinthatóbban Schopenhauer Kant filozófiájához*. Kant, aki az önmagábanvaló dologgal szemben általában tartózkodó, itt, a szabadság eszméjének tárgyalásánál, a szabadságeszme mint önmagábanvaló, a Ding an sich és az ember mint jelenség összefüggéseinek alaposabb vizsgálatánál, szükségszerűen ellentmondásos, és felemás eredményekhez jut: „Ez számunkra nagyon érthető – utal Schopenhauer a kanti következtelenségekre – miután az önmagábanvaló dolgot, mint *akaratot* ismertük fel. Mindenekelőtt itt van az a pont, ahol Kant filozófiája az enyémhez vezet, avagy ahol ez abból, mint ősebből kinő ... Kant nem vitte végéig gondolatait, én csupán az ő dolgát fejteztem be.”⁴²

Az akarat megismeréssel szembeni primátusának tételezése, az akarat túlerejének felismerése Kanttal és Fichtével kerül be a bölcsellettörténetbe, bár korántsem előzmény nélküli az európai gondolkodásban. Csírái – hogy csak néhány példát említsek – már Ágostonnál, Duns Scotusnál, Jacob Böhménél és – az újkori német filozófiában – Schellingnél és Fichténél is feismerhetőek. Csak Schopenhauer bölcséletében válik azonban teljesen átgondolt és klasszikusan megfogalmazott módon a rendszer koherens részévé.

Schopenhauer *akarat metafizikáját*, miként azt a korábbi gondolatmenet sugallja, konok tagadása és ellenérzése ellenére, természetes *rokon* szálak fűzik össze Fichte *akaratfelfogásával*. Ennek oka mindenek előtt a közös „östől” való származásban, a kanti filozófiában keresendő. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül természetesen azt sem, hogy Schopenhauer Berlinben hosszabb ideig hallgatta Fichte előadásait.

Fichte az akarat megismeréssel szembeni primátusát úgy deklarálja, hogy annak hordozójára, az *ÉN-re* koncentrál. A lét alapja a fichtei bölcséletben a *tudat*, a *tudaté az öntudat*, az *öntudat pedig az ÉN produktuma*, „*cselekedete*”. A fichtei gyakorlati ÉN lényege a cselekvés, az

ösztön, a végtelen törekvés – kapcsolatba hozható Schopenhauer ösakaratóval. A képzetet mindkét filozófus akarattól függőnek, az intellektust szekunder jellegűnek gondolja. Akaratfelfogásuk különbözősége rendszerükben nyilatkozik meg. *Schopenhauer metafizikájában az akarat és intellektus abszolút módon áll egymással szemben; az akarat céltalan, kielégülést nem hozó, végtelenbe vivő, vak, azaz a megismerés képességével nem rendelkező törekvés; az élet hasztalan akarása. Fichte gyakorlati ÉN-jét az abszolút ÉN ideálja motiválja, a mozgás alapja az önmaga megvalósításában kielégülést találó akarat. A gyakorlati ÉN – erkölcsi akarat, reflektív öntudat, amely megalapozza az ember erkölcsi viselkedését, cselekvését. A lényeges különbség Schopenhauer és Fichte akaratmetafizikája között tehát az, hogy míg Fichte erkölcsi akarata a világ alkotó, tudatos principiuma, lehetővé teszi a világ morális berendezését, Schopenhauer megnyugvást nem ismerő, örökre kielégületlen maradó, tudattalan akarata erkölcsileg nem értelmezhető.*⁴³

Az ember akarat megnyilvánulásai a schopenhaueri metafizikában, az elmondottakból következően, éppúgy szükségszerűen meghatározottak, mint minden dolog a természetben. Az embert szükségletei, illetve érdekei irányítják. Ha akaratszabadság érvényesülne a világban, az események csodaszámba mennének s megmagyarázhatatlanok lennének. – *A magábanvaló (metafizikai) akarat determináltsága Schopenhauer fatális élménye!*

A filozófia történetében – Schopenhauerhez hasonlóan – sok rangos gondolkodó gyötördő dilemmája a szabadság és (vagy) determinizmus problematikája. A szabadságtudat – a pozitív etikai álláspont képviselői szerint – a filozófus teremtőerejének, szellemi hatásának és hitelének forrása. Nietzsche szerint az akaratszabadság tudata az ember büszkeségéből és hatalomérzéséből tör elő. Nem véletlen, hogy Fichte a szabadság filozófusának „prototípusa”! Úgy tűnik, hogy igaza van Diltheynek: az akaratszabadság tételezése a „szabadság idealizmusán” múlik.⁴⁴

3.

Schopenhauer erkölcsi koncepciója, miként maga megvilágítja, úgy viszonyul minden más európai etikához, mint az Újtestamentum vallási felfogása az Ótestamentuméhoz: „Az Ótestamentum ugyanis a törvény uralma alá helyezi az embert, ez azonban nem vezet megváltáshoz. Az Újtestamentum ellenben a törvényt elérhetetlennek minősíti, sőt kimondja attól való elszakadását ... Ellene prédikál a kegyelem birodalma, amelyet hittel, felebaráti szeretettel és önmaga teljes megtagadásával érhet el az ember: ez a bűnöktől és a világtól való megszabadulás útja.”⁴⁵ Az idézet tömör és szellemes rezüméje lehetne a schopenhaueri etikának; felsejlik belőle az egész rendszer belső struktúrája és bonyolult ellentmondásossága. S ezzel egyszerre máris a pesszimista filozófus etikájának centrumában vagyunk: *mivel a világ lényege az akarat, s minden képzet, azaz jelenség csupán látszat, pozitív, tehát aktív módon pusztán az egoizmust (az akarat igénylését) szolgálhatjuk; újratermelve a szenvedést, fájdalmat és boldogtalanságot. E pesszimista, egyszersmind azonban az eudémonizmus erőterében szerveződő metafizikai-etikai koncepció szükségképpen az akarat részleges (részvét: Mitleid), ill. totális megtagadásának (Verneinung des Willens zum Leben, Willensumkehr) tanához vezet, amelyben az akaratszabadság kizárólag negatívumként, a szükségszerűség tagadásaként értelmezhető.*



Mi az erkölcs mármost? Milyen lehetőségtere van az erkölcsiségnek, a morális cselekvésnek és a boldogságnak a schopenhaueri akaratmetafizikában? Schopenhauer az erkölcs alapjait empirikus módon, az ember természetében rejlő ösztönökben keresi, azt kutatja, hogy az embert milyen természetes hajtóerők motiválják erkölcsös cselekvésre. Ezek az ösztönök–hajtóerők lesznek metafizikájában a moralitás alapjának végső építőkövei és ezeknek ismerete lesz maga a morál alapja. Így válik Schopenhauer-nél a cselekvés a moralitás mértékévé.

Az ember cselekedeteinek – az akarat filozófusa szerint – három mozgatórugója van: az egoizmus, amely saját javát szolgálja; a gonoszság, amely mások fájdalmát akarja; és a részvét, amely viszont mások boldogságát igyekszik elősegíteni. Örömlenket megsokszorozni, fájdalomunkat csökkenteni éppúgy nem lehet morális, mint ahogy mások fájdalmát növelni, örömet lehetetlenné tenni immoralis attitűd. A (korlátozott) morális cselekvésnek, az életakarat részleges megtagadásának – Schopenhauer szerint – egyetlen lehetősége van: mások fájdalmának csökkentése! Ebben összegezhető a részvét, ill. a részvéterkölc lényege.

A részvét – Schopenhauer bölcséletében „az etika nagy misztériuma”, abból a felismerésből sarjad, hogy minden jelenség lényege azonos.⁴⁶ Így Maja fátyla szétbomlik, az Én és a nem Én közötti válaszfal leomlik, a misztikus lényegazonosság felismerése alapján az Én a másikban és minden más jelenségben, miként a mondabeli hindu ifjú, saját magát fedezi fel: Tat twam asi! (Ez itt Te vagy!)⁴⁷ – ez a jelentése a pesszimista filozófus kedvelt szanszkrit formulájának. A schopenhaueri főműből kirajzolódó etikában minden igazi és tiszta szeretet (ἀγάπη, caritas) – részvét, és minden szeretet, amelyet nem részvét motivál – önzés (ἑρως)⁴⁸; csak később, etikai pályamunkáiban mondja ki expressis verbis azt a tételt, hogy kizárólag a részvét „az egyedüli igazán morális hajtóerő.”⁴⁹

A részvét az érzület jóságosságában, önzetlenségében, nemeslelkűségében nyilvánul meg és a főerények – az emberszeretet és igazságosság valóságos bázisa.⁵⁰ Az emberszeretet (caritas) pozitív érzület, az igazságosság szabályozó, korlátozó, mások érdekeinek megsértésétől visszatartó erkölcsi erő (Neminem laede!), s mint ilyen – végső fokon – magának a jognak is fő motiválója, ősforrása.⁵¹ A részvét – Kant felfogásával szemben – nem az absztrakt meg-, ill. felismerés parancsolata, nem a kötelesség fogalmából, a kategorikus imperatívusból vezethető le – mindazonáltal megismerés eredménye: a szavakban közvetlenül ki nem fejezhető, a cselekedetekben, tettekben megnyilvánuló, az ember életútjában megtestesülő, mindenkiiben magában feltáruló intuitív közvetlen megvilágosodás eredménye.⁵² A pusztá fogalom, a reflexió vagy akár az idea és az érték éppúgy természetlen az igazi erény, mint az igazi művészet számára. Az elemi erővel feltörő, és közvetlenül az erkölcs kovászává váló megvilágosodás azonban kevesek kiváltsága: a nép, a maga esendőségében, korlátoltságában regulatív eszmeként mint pótszert – mítosz formájában – éli át ezt. Ebben az értelemben és emiatt beszélhetünk a részvéterkölcéről – Kant nyelvén szólva – mint a gyakorlati ész posztulátumáról.⁵³

A részvétből származó erények nem képesek az ember sorsproblémáinak végső megoldására, csupán közbenső fokozatot jelentenek ahhoz. Az erkölcsi erények az életakarat igenlésétől annak teljes megtagadásáig vezetnek: mint lámpás végigkísérik útján az embert – a keresztény mítosz allegóriájával kifejezve – a jó és rossz tudásának fájáról való gyü-

mölcsevéstől, az eredendő büntől egészen a megváltásig.⁵⁴ Ez azonban már nem a részvét „műve”, hanem a hit adománya. Mindez látnoki erővel sugallja a schopenhaueri bizonyosságot: „Boldog élet nem lehetséges: a legtöbb, amit az ember elérhet, egy heroikus életút.”⁵⁵

III.

Schopenhauer megváltástana és vallásfilozófiája; bölcselete és a hinduizmus–buddhizmus

1.

Csak egyetlen velünkzűletett tévedés létezik – írja rezignáltan Schopenhauer –, s ez pedig így hangzik: azért vagyunk itt a Földön, hogy boldogok legyünk. Velünkzűletett, mert létünkkel egybeesik és egész lényünk csupán ennek parafrázisa, testünk pedig ennek monogramja.⁵⁶ Mindaddig, míg e tévedés rabjai vagyunk, csupa ellentmondás a lét és csupa káosz. Csak a képzetvilág törvényköréből kilépve, a principium individuationis ördögi mechanizmusából kikerülve juthatunk el a teljes megvilágosodáshoz: a lét és az élet értelmetlenségének bizonyosságához. E pesszimista akaratmetafizika egyrészt ugyan a vak szükségyszerűség birodalmaként fogja fel a képzetvilágot, amelyben vigasztalan ösztönpályákon mozognak az ember cselekedetei, másrészt azonban *az ember léte és lényege a saját szabadságának műve*: különben minden felelősség képtelenség lenne és a morális világ puszta gépezetként működne.⁵⁷

A lét értelmetlenségének, az emberlét morális megváltoztathatatlanságának és megváltoztathatatlanságának felismerése Schopenhauer-nél az életakarattal való szembefordulás tanának létrehozásához vezet. Ezen erkölcsfelfogás lehetőségét az teremti meg, hogy az önmagábanvaló dolog, az akarat az emberben öntudatára ébred, s így az ember alternatíva elé kerül: döntenie kell az életakarattal igentelése vagy tagadása között. *Az akarat öntudatraébredésével* – Thomas Mann-t idézve – *az embernek megadatott a változtatás lehetősége, amellyel az élet nagy tévedését és ballépését felfüggesztheti és megszüntetheti.*⁵⁸ A moralitás végső célja ezzel az akarat megtagadásának aktusát kifejező, s nem akarásban (nolle) megtestesülő, a teljes passzivitást tételező „tökéletes üdvösség” allegóriája lesz; így hiába ismeri fel Schopenhauer a cselekvés jelentőségét, mert morálfilozófiájában minden cselekvés tett, sőt – végső soron – minden aktivitás lehetetlenné válik: az ember számára megváltást, az akarat kényszerrendszeréből való felszabadulást csak a kontemplatív elmélyülés, ill. a mindenről való lemondás, a sztoikus aszkézis hozhat. A tiszta kontempláció útján elérhető esztétikai élmény hatása alatt megszabadulhatunk, ha csak pillanatokra is, vágyaink, gondjaink bilincseitől, önmagunk kötöttségeitől. Ez az alternatíva azonban csupán kevesek kiváltsága lehet; *az erkölcsi cselekvés, az akartól való megszabadulás sokak számára járható egyetlen útja az aszkézis, a minden örömről való lemondás, az önmegtartóztatás és befeléfordulás.* E passzivitáson



alapuló, aszkézisbe torkolló „cselekvés” és magatartás antinomikus képletű: az eredendő bűn (az akarat igenlése) és a megváltás (az akarat megtagadása), az újtestamentumi kereszténység dogmatikájának e két tartópillére közötti lehetőségterben realizálódik.

Az üdvözüléshez tehát két út vezet a schopenhaueri etikában. Kevesek, a ritka kivételek a világ fájdmalmának értelmi megragadásával, pusztán megismeréssel jutnak el hozzá. Ez igen keskeny ösvény: a kiválasztottak, a szentek tudnak célba érni rajta. A második út, a δεύτερος πλοῦς, a szenvedésen keresztül vezető legrövidebb út. Annak szimbóluma ez, hogy az élet tisztulási folyamat, melynek megtisztító lúgja a fájdalom. A megtisztulás végén minden rossz salakként marad vissza; megoldódik szívünk görcse, s elillannak kételyeink.⁵⁹

Schopenhauer etikai szabadságfogalmának tartalma – az életakarattal való szembefordulás mellett – a kegyelem bevonásával teljeseedik ki: az életakarát megtagadását lehetővé tevő akaratú aktuson túl magában foglalja ez az életösztöntől való megszabadulás, az afölé való fölemelkedés lehetőségét és annak módját is. *A kegyelem – felismerés, megvilágosodás és újjászületés: a legmélyebb békéhez és szabadsághoz vezető út; ebben az értelemben misztérium.*

A kereszténység a kegyelmet, az akarat megváltását az emberré lett Istennel szimbolizálja, aki minden büntől, vagyis életakarattól mentes, akinek teste is épp ezért szüztől született, csak látszólagos test. Jézus Krisztus átváltozása, élete és halála az ember örök, természetfeletti vágyát testesíti meg. Krisztus létünket meghatározó csodájának műve – ahogyan Schopenhauer megfogalmazza –: *a szükségszerűség a természet, a szabadság a kegyelem birodalma.*⁶⁰

A kegyelem segítségével saját természete fölött győzedelmeskedő ember elvágja az akaratához kötődő ezernyi szálat, már csak tisztán megismerő lény, a világ zavartalan tükré. „Nyugodtan és mosolyogva pillant vissza e világ csalképeire, melyek egykor még megindíthatták, s kínozhatták lelkét, melyek azonban most közömbösként állnak előtte, mint sakkfigurák a befejezett játszma után, vagy reggel a ledobott jelmezek, melyeknek alakjai farsangi éjszakán ingerkedtek velünk, nyugtalanítottak minket. Az élet és alakjai már csak úgy lebegnek előtte, mint a futamodó jelenségek, ahogy a félig-meddig ébredezőnek egy könnyű reggeli álom, melyen átdereng már a valóság, s mely így nem csaphatja be többé: és épp ennyű úgy, mint ez, tűnnek tova végül azok, minden erőszakos átmenet nélkül.”⁶¹

Az életakarát megtagadása és a megváltás a halál problematikáját természetszerűen a schopenhaueri etika reflektorfénybe helyezi.⁶² Az élet akarása a *nem* (genus) életének – örök jelenként való – fennmaradását szavatolja: *a halál mindig csupán az individuum pusztulását jelenti.* A halál az ember számára csak akkor félelmetes, ha a test halála megelőzi az akarat megsemmisülését; az akaratvaló szembefordulás árnyékában a halál üdvözlendő tény, sőt a legmagasabbrendű öröm, amelyet rezignáció kísér. Az elmúlás az ember akaratához való viszonyának csalhatatlan mutatója: „A halál órájában derül ki, hogy az ember visszakerül a természet ölébe vagy többé már nem tartozik hozzá, hanem –: ennek az ellentétnek a kifejezésére nincs fogalmunk, képünk, szavunk – éppen mert mindezek az akarat objektívalódásából származnak..., amely ezért pusztán negáció marad.”⁶³

Schopenhauer akaratmetafizikája azt sejteti, hogy *az életakaratot az elmúlás pillanatában megtagadó individuum a halálban teljesen nem semmisül meg.* Bár képzelete megszűnik, lényege

– úgy is mint akarat és úgy is mint a dolgok objektív rendje – tovább él a többi emberben. Énünk a halál után abban egzisztál tovább, amit az életben NEM-ÉNNEK nevezünk; mert megszűnik a különbség a külső és belső közt. Így teljesül be létünkben (esse) szabadságunk; vége a tévelygésnek, individualitásnak: beköszönt a legtöbb halott arcvonásából sugárzó teljes nyugalom és béke állapota, amelyet egy restitutio in integrumnak tekinthetünk.⁶⁴

Egészen más a helyzet akkor, amikor akaratlanul, szívesen, szenvedéllyel hal meg az ember: belőle nem marad meg semmi. Ez ama kevesek, a rezignáltak előjoga, a szentek lehetősége, akik a semmit, a szó etimológiai értelmében a nirvánát, a teljes megsemmisülést kívánják.⁶⁵

2.

A schopenhaueri morálfilozófia – ahogy azt már az eddig felvázoltak is előlegezik – egy paradox vallásbölcseleti rendszerben válik értelmezhetővé. Elvont világnézete, akaratmetafizikája végső következményeit tekintve ateista, helyesebben fogalmazva nem teista ugyan Schopenhauer, a vallást ellenben, mint allegorikus világmagyarázatot és önértelmezést az ember, az „animal methaphysicum” számára – Kanthoz hasonlóan – nélkülözhetetlennek tartja.⁶⁶ S ha az átlagember vallásos metafizikájának világát fokozatosan meg is hódítja a tudomány, egy magasabbrendű vallásossággal szembeni igény örökösén fennmarad, mert a lét végső kérdéseire racionális válasz aligha adható. Schopenhauer – szándéka szerint a tudományos megismeréssel, a különböző vallásokkal szemben invariáns – metafizikája ezt az igényt óhajtja kielégíteni; szubjektív „vallásossága” az individuum kvietív megmentésére, a nirvánára, a tehetetlenséggel való szembefordulásra irányul (Gehlen: Religion im Interesse der Ohnmacht).⁶⁷ Ez a vallásosság természetellenes karakterű, hiszen kulcskérdése – mivel a születés, betegség, öregség, halál problémája pozitív módon nem oldható meg – az életakarat és a természetes életösztönök megtörése lesz. A buddhizmus és a keresztény askézis éppúgy ezt az attitűdöt képviseli számára, mint a sztoicizmus ataraxiája, ill. a középkor keresztény misztikája.⁶⁸ Az összefüggések eme rendszerében válik Schopenhauer megváltástana – centrumában a megsemmisülésre, a nirvánára irányuló, az askézisben, a természetes ösztönök elfojtásában az életakarat megtörésében megnyilvánuló kvietív individualitással – hozzáférhetővé, értelmezhetővé.

Az örökkévalóságnak épült piramisok, pompázó templomok és égbetörő katedrálisok, díszesen cizellált pagodák és a Mekka felé forduló mecsetek ezrei tanúskodnak az egész földkerekségen az emberiség történelmi létét végigkísérő, annak értelmét és összefüggéseit fürkésző metafizikai élményről. Az ember metafizikai igényét kielégítő, értékeket közvetítő hiedelmek és vallások, transzcendens és immanens világmagyarázatok határozzák meg az emberi kultúra típusait – szinte függetlenül attól, mennyire fantázia- és szelleműsűk azok: az iszlámtól, mint a legvulgárisabb vallástól egészen a legkifinomultabb létértelmezésig, a hinduizmus-buddhizmus eszmevilágáig.

A vallások közötti alapvető különbség – Schopenhauer számára – nem abban rejlik, hogy politeisták, monoteisták, panteisták, avagy éppenséggel ateisták azok, hanem *kizárólag a lét megítélésében, optimista vagy pesszimista látásmódjukban van; azazhogy a világot úgy és olyan*



nak fogadják el, mint amilyen, vagy azt bűneink következményeinek tartják, amely jobb lenne, ha nem is létezne, és hogy a fájdalom meg a halál nem a dolgok örök rendjének alkotórésze. *A kereszténység zsidó vallással és a görög-római hitvilággal szembeni főlényé egyes-egyedül csak annak a következménye, hogy pesszimista: az ember állapotát bűnösnek, nyomorúságosnak tartja.*

Schopenhauer filozófiája, etikai szemléletmódja szigorúan *immanens*; mindenféle *transzcendenciát* elutasít. Az immanencia-transzcendencia világnézeti antagonizmusát szinte kizárólagosan mint a professzori filozófia frázisait, mint a Jóisten illő attribútumait használja. Mindezek előlegezésével így minősíti világnézetét: „Filozófiám sosem felhőkakukkvárról beszél, hanem *erről* a világról, azaz *immanens*-nek és nem transzcendensnek tartja azt. Az eléje táruló világot úgy olvassa le (fejti meg), mint egy hieroglifatáblát (amelynek kulcsát – az akaratban – én találtam meg).”⁶⁹

Annak ellenére, hogy a sztoikusok, peripatetikusok és újplatonikusok nézeteivel szemben egyaránt komoly fenntartásai vannak Schopenhauernek, mégis e kereszténységgel etikailag összefüggő, sőt esetenként lényeg-azonos bölcséleti irányzatok eszmeiségéből kezdi lelki építkezését. Az emberiség tragikus tapasztalata nevében elszántan tiltakozik azon erkölcsi meggyőződésük ellen, hogy az erényeknek megfelelő élet elegendő feltétele lenne a boldogságnak, de tudomásul veszi: ők még nem bizonyosodhattak meg arról, ami a keresztény és buddhista ember számára már természetes tapasztalás: sem az erény, sem a büntelenség nem elegendő a beteljesült, boldog élethez. Még nem jutottak el annak a titoknak kulcsához, hogy *az ember bűntherhe maga a létezés*; a bűn eredendő. Calderont idézve: „Mert embernek legnagyobb Bűne, hogy megszületett ő.”⁷⁰

A hétköznapi keresztény vallásosság azonban nem ezt az erkölcsiséget közvetítette: a jóval a legrosszabb módon élt vissza. *A kereszténység aszketikus magvából szárba szökkenő szellem a középkori szentek életében, írásaiban bomlik virággá*; ez az erkölcsi attitűd a német misztikusok írásaiban, így Eckhart mester, Johannes Tauler, Jacob Böhme és Angelus Silesius műveiben, valamint a Német teológiában fejeződik ki a legmagasabb rendűen.⁷¹ Az „ami az Újtestamentumban mintegy fátyolon és ködön át válik láthatóvá számunkra, a misztikusok műveiben leplezetlenül, teljes tisztasággal és világossággal tárul a szemünk elé.”⁷²

A miszticizmus és a teizmus közötti lényegi különbség – Schopenhauer (helyes) elemzése szerint – az, hogy míg a teizmus, a tömegek felfogóképességének megfelelően, a lét ősforrását mint objektumot rajtuk kívül tételezi, a misztika ugyanazt az objektumot a szubjektumba helyezi; így Isten a szubjektum részeként, általa teremtett lényegiségként jelenik meg bennünk. Silesius poétikus megfogalmazásában:

„Tudom, hogy nélkülem Isten tovább nem élhet,
Feladja szellemét, mihelyt nincsbe térek.”⁷³

Ez a XIII. században megcsendülő hang szokatlan és előzmény nélküli az európai keresztény kultúrában. Ha motívumainak összefüggéseit keressük, a Gangesz tájaira kell záránkolkolnunk – véli Schopenhauer. Az európai misztikusok szubjektív-egzaltált és a buddhizmus szemlélődő szövegeinek olvasása azzal a meglepő fölfedezéssel jár, hogy *az európai megvilágosodottak és Buddha ugyanazt tanítják*, csupán tanításuk formája más. Az európai misztika

a keresztény allegória köntösében; Buddha tanítása a hindi mítosz szemléletes nyelvén közvetíti ugyanazon érzelm- és tudattartalmait.

A *miszticizmusban* – az objektum és szubjektum lényegazonosságának felismerésében, annak individuális-élményszerű átélésében – egy *sajátos panteista gondolkodásmód rejlik. A panteizmus, mint ἐν καὶ πᾶν nem idegen Schopenhauer ontológiájától, de elveti annak a spinozizmusban megtestesülő, a zsidóság teizmusától elszakadni nem tudó – πᾶν θεός – formáját. Ez a panteizmus ellehetleníti az emberlét erkölcsi értelmezését, hiszen a világ úgy jó, ahogyan van, mert az az Istennel egylényegű. A keresztény misztikusok panteizmusában viszont az Istennel való egyesülésben az individuális egzisztenciától szabadul meg az ember – válik önmaga megváltójává.*

Érdekes módon viszonyul Schopenhauer vallásbölcseletében a zsidóság monoteizmusához: a vele szembeni ellenszenvét egy pillanatra sem rejti véka alá. Hogy miért hátrolja el magát oly antagonisztikusan az Ótestamentum Isten- és létértelmezésétől, azt nem szubjektív indulata, esetleg antiszemitizmus magyarázza; ennek kizárólagosan metafizikai oka van: ez pedig a zsidó vallás ontológiai felépítése, létfelfogásának optimizmusa és megváltástanának hiánya.

Az Ótestamentum transzcendens Istene a törvény uralma alá helyezi az embert; a világrend részévé degradálja, amelyben nincs valóságos döntési szabadsága. Metafizikai értelemben ez az Isten mint teremtő elkülönül az ember világtól, a világ fölött áll, s mint bíró büntet vagy jutalmaz; a kereszténységben ezzel szemben a teremtő Isten Krisztusban testet öltve, az emberrel átlényegülve mintegy elveszti transzcendens jellegét, s az üdvözülés lehetőségét felmutatva a remény jelképévé válik.

A zsidóság hite az egyedüli, kizárólagosan következetes monoteista vallás; alapja a nyilatkoztatás: a zsidók önmagukat ennek megfelelően Isten kiválasztott népeként azonosítják. Hitvilágukra evilági realizmus és optimizmus jellemző. A biblia szimbolikáját idézve Isten így nyilatkozik művéről a teremtés hatodik napján: „minden, amit teremtett vala, ímé igen jó”.⁷⁴ Ugyanezt a szellemet tükrözi az ígélet földjének látomása: *Isten kiválasztott népét ezen a világon, Kánaán földjén szeretné boldoggá tenni!* (Erre mondja Schopenhauer: minden nép, amely olyan Istent választ magának, aki az ígélet földjével kecsgeteti, megérdemli a maga Nabukodonozorját.⁷⁵) Ez az optimizmus, mint az európai kultúra egyik motívuma, Mózesről Leibnizig végigkíséri Európa történetét, s válik minden teodícea credo-jává; emiatt lesz világunk – sok teozófus és filozófus számára – a lehető világok legjobbjává.

Az isteni teremtés derűs megítélésének és a földi üdvözülés kecsgetető ígéletének természetes és komor ellenpontja Krisztus megváltást ígérő újtestamentumi keresztalála. Az Evangélium annak példázata, hogy az optimizmus valójában – Schopenhauerrel szólva – „egy ízig elvetemült gondolkodási mód”; a világ s a rossz csak szinonimaként értelmezhető.⁷⁶

3.

Schopenhauer fő műve írása idején még csak felszínesen és közvetett módon ismerte a hinduizmus-buddhizmus bölcseletét, filozófiai koncepciója így attól függetlenül alakult ki.



Annál figyelemreméltóbbak a két rendszer gondolati-világnézeti és módszertani párhuzamosságai: az analógiák később a keleti filozófiák alapos tanulmányozására ösztönözték, melynek során életművébe asszimilálódtak azok motívumai. Kultúrtörténeti érdekessége e találkozásnak, hogy egybeesik az európai indiológia és mitoszkatatás kialakulásával, s ez csak erősíti Schopenhauer ösztönös törekvését, későbbi hatását pedig intenzívebbé teszi: mindezek együtt készítik elő a keleti filozófiák Európába vezető útját és azok termékeny befogadását. Ezzel Schopenhauer vitathatatlanul hozzájárul az európai szellemi horizont kitérítéséhez, bár az is nyilvánvaló, hogy e látókörbővülés egyben egyféle romantikus irracionalizmusnak való behódolással jár, tehát nemcsak erejét, de gyengeségét is reprezentálja: a keleti filozófiákat ugyanis – ha nem is tudatosan – az európai hagyományokkal való szembefordulás eszközeként építi be gondolatrendszerébe.⁷⁷

Annak érdekében, hogy a keleti, különösen pedig a hindi bölcelet XIX. századi európai megjelenésének körülményeit és okait megértsük, fel kell vázolnunk a keleti és nyugati kulturális hagyomány genetikai, strukturális és morfológiai különbségeit, illetve a XVIII-XIX. század fordulójának néhány jellegzetes problémáját.

Az első látásra szembetűnő, hogy míg a nyugati kultúrtörténet hármasság tagozódású (antikvitás, kereszténység, újkor), Kelet tradíciója monolit szerkezetű folyamatosságot tükröz. A nyugati bölcelet újabb korszakai lényegében tagadják, pogánynak, babonának nyilvánítják előzményeiket; Ázsia „mozdulatlan” kulturái viszont a történelem során csak színesebbé válnak, magukba asszimilálják a legellentmondásosabb hagyományokat is. *A nyugati, kinyilatkoztatásokban megtestesülő hagyomány feltételezi a történelmet*, amelynek Isten által determinált kezdete (teremtés) és vége (pl. utolsó ítélet) van. E történelem tartalma a bűnbeesett ember drámája, amelyben az isteni kegyelem útján, a hit segítségével végül is üdvözülhet, megváltáshoz juthat az ember. *A keleti vallások, az „örök világtörvény”* vallásai ezzel szemben – kiváltképp a hinduizmus és buddhizmus – nem tartalmaznak megváltás-mitoszt, így a történelmet üdvtörténekként is tagadják.

A két kultúrkör több ezer éven keresztül létezett egymás mellett anélkül, hogy különösebb hatást gyakorolt volna egymásra: a nyugati megtartotta autonóm dinamikáját, a keleti viszont „közömbös” mozdulatlansággal „vette tudomásul” a történelmi változást, még ha az hódítás formájában jelentkezett is, toleránsan és szervesen magába építve minden új motívumot, vallásalapítót, prófétát.

A schopenhaueri érték- és illúzióvesztett látás és gondolkodásmód néhány elvont összefüggésére korábban már utaltam. Komor hangulatú, a homályban, az ösztönök világában otthonosan tájékozódó, a sztoicizmus, az evangéliumi kereszténység és a keresztény misztika ígézetében szerveződő, ugyanakkor nyomasztóan reálisan „működő” érzék- és érzésvilága bizonyosan szerves folyománya zaklatott életútjának, depresszióra hajló alkatának, az általános kiábrándultságnak, romantikus múltbafordulásnak, amely korhangulatot meghatározó jelensége volt az akkori Európának. Schopenhauer pesszimizmusa mindazonáltal „korszerűtlen” jelensége az európai romantikának: annak életérzést meghatározó társadalmi hatása idején ugyanis teljesen rezonancia és visszhang nélkül maradt, mert olyan, egyelőre mélyen rejlő, diszsonanciákat fejezett ki filozófiai szinten, amelyek csak egy emberöltővel később váltak nyilvánvalóvá. Nem véletlen ezután, hogy e történelmi változás prófétává

avatta, s a pesszimista-irracionális felhangokkal stilizálódó, esztéticizmusba hajló romantikája a század közepétől bizonyos társadalmi csoportok, elsősorban a túlzottan érzékeny polgári értelmiségiek érzésvilágának és gondolkodásmódjának meghatározója lesz. E többértelmű és rezignált irracionális pesszimizmus, a társadalmi aktivitást kontemplációvá transzformáló „korszerűtlenség” túlmutat az európai kultúra hagyományain, s előkészíti a keleti filozófiák, kontemplatív, esztétikai-etikai idealizmusának befogadását, illetve objektíve magában hordja azok funkcióját.

A hinduizmus-buddhizmus – és általában a keleti filozófiák – ontológiai és ismeretelméleti kérdésfelvetése jól illeszkedik Schopenhauer megreformált kantianizmusához. A mindenben megtalálható és munkálkodó hindi *világtörvény* (dharma), a *Minden-Egy*, avagy az ontológiai heterogenitást egyértelműbben kifejező kínai *Jin-Jang* megközelítően azonos a schopenhaueri abszolútummal, az *akarattal*. A keleti bölcelet nem tagadja az anyagi világ létét, csak azt elválaszthatatlannak tartja az elképzelt szubjektumától; *a létet és az elképzelt-képességet egymást kiegészítő-feltételező komplementer-kategóriának tartja mindkét filozófiai rendszer*. Az ember és a lét viszonyának illetően felfogása eleve korlátozza a megismerés lehetőségét: „a *maja*, a megtévesztés fátyla borítja a halandók szemét, hogy eképp olyan világot lássanak, melyről sem azt nem lehet mondani, hogy van, sem azt, hogy nincs; mert az álomhoz hasonlatos, és hasonló a napragyogáshoz a homokon, amit messziről víznek vél a vándor, vagy az odavetett kötélhez, melyet kígyónak néz.”⁷⁸ Ezzel a mitikus képszerűséggel a fenomenális megismerés lehetőségét tételezik e filozófiák, ugyanakkor tagadják a valóságos létező, az örök erkölcsi törvény vagy akár az akarat mibenlétének kifelé, a világ felé forduló – racionális – megragadhatóságát: *a világ lényege csak kontemplatív befeléfordulással, meditáció útján* – s csak kevesek számára – *táruhat fel*. A világ, a *világtörvény* ui. *az emberben van*, illetve *maga az ember: az Én, mint jelenség azonos a törvény minden más manifesztációjával*.

Az ember metafizikai igényét kielégítő vallásokat Schopenhauer két kategóriába sorolja. Vallásbölceletében *Nyugat monoteisztikus, igazolást kívül, Istenben kereső, transzcendenciára és optimizmusra hajló vallásai állnak szemben Kelet immanens, befeléforduló, igazolást az emberben találó, pesszimista hangoltságú vallásaival*.

A nyugati vallásokban a transzcendens hit, a máshitűekkel szembeni türelmetlenség, a keletiekben viszont a szemlélődés dominál, emiatt ezek metafizikája erősen filozófikus jellegű, képviselői toleránsak a hitben és a cselekvésben egyaránt. „Majdnem úgy tűnik, írja Schopenhauer, ahogy a legrégebb nyelvek, úgy a legrégebb vallások is a legtökéletesebbek. Ha filozófám eredményeit a valóság mértékévé tenném, úgy a buddhizmust emelném a többi fölé. Mindenesetre örülök, hogy teóriám azzal a vallással cseng ennyire össze, amely első a világon... Ez az összecsengés különösen örömdetes számomra, mert bölceletem kialakulása idején, minden bizonnyal, nem álltam hatása alatt.”⁷⁹ Figyelemre méltó, hogy Max Weber vallásszociológiai megállapításai messzemenően alátámasztják Schopenhauer ezen következtetéseit.⁸⁰

Schopenhauer ontológiája – hasonlóan *Hindusztán népeinek felfogásához* – *a létszférát* (különösen az organikus létet) *lényegében nivellálatlan egységben értelmezi*. Ahogyan a hinduk lélek-vándorlás-hite immanensen feltételezi a lét lényegi homogenitását (nem tesz különbséget pl. az állat és ember között), Schopenhauer – az antropomorf akarat objektívációs foka ál-



tal determináltan – az állat és növényi életet az emberi lét terce-, illetve kvintjeként magyarázza.⁸¹ Magát a lélekvándorlást nagyra értékeli, s kimutatta, hogy – a közfelfogással szemben – szinte egyetemes motívuma a vallásos metafizikának; *bebizonyítja, hogy a keresztény dogmatika eredeti bűnről vallott felfogása is a metempsichózis rejtett, de tipikus megnyilvánulása: az erendő bűn (életakarát) a lélek analogonjaként „vándorol”, és egyre újabb generációk individuumaiban ölt testet. A lélekvándorlás ennek ellenére nem épül be szervesen a schopenhaueri bölcseletbe, kivéve annak a buddhizmusban elterjedt, alapvetően morális karakterű változatát, a palingenezist, az újramegtestesülés tanát. A nemi szerelem metafizikájában mint a nemi ösztön mindenkori individuális megtestesülését, mint amor parafrázisát interpretálja azt. Az emberi létfolyamat *dramatis personae*, amelyben az *egzisztenciának a nemi ösztön, az eszenciának pedig konkrét nemiség, a nemi szerelem* felel meg. A lélekvándorlás és újramegtestesülés vizsgálata elvezet bennünek Schopenhauer „természetellenes” etikájának centrális kategóriájához, a megváltás, az életakarát megtagadásának teorémájához.*

Míg a korai brahmanizmus szinte gyermeki derével fogta fel a szanszárában kifejeződő lélekvándorlást, Buddha korára e hajdan volt optimizmus elveszti csillogását, s az örök körforgásra mindinkább a szenvedés veti rá árnyékát. A buddhisták és dzsainisták szemléletében az élet csupa fájdalom, és negativitás. Eme lehangolt világszemlélet és élettől való elfordulás a schopenhaueri pesszimizmus számára – mint ahogy maga írja – valóságos „áldásos szellemi adomány”; az organikus összefüggés miatt kiemeli s a rendszerébe építi annak megváltástanát. *Így alkotja meg „természetellenes” üdvteóriáját, amelynek lényegi eleme a nirvánára, a megsemmisülésre irányuló, az aszkézisben, a természetes ösztönök elfojtásában, az életakarát megtörésében megnyilvánuló kvietív individualitás: ennek reprezentánsai a brahmanok, a szentek, a bölcsek, a buddhák – valamennyi rendkívüli, önmagát és másokat megváltó, Maja fátylán átlátó személyiség.*

IV.

Schopenhauer történetfilozófiai nézetei

Schopenhauer gyakran utal arra, hogy nem sokra becsüli a történelem szellemét; az ember és a történelem lényegéről többet mond számára a költészet, mint a történettudomány. Akaratmetafizikájában a pesszimizmus a velejéig áthatja az organikus etikája keretébe épülő történetfilozófiáját is. *A pesszimizmus és a történetiség nem fér össze!* A schopenhaueri antihistorizmus – Voltaire, Herder és Hegel eszméinek korszakában, a kifejezetten történetiségre orientált romantika sodrásában – kivételes jelenségnek számít. Még irracionális – életfilozófiai irányba továbblépő követői, így Nietzsche és Spengler is konstruktívabb történetfilozófiát dolgoznak ki, s a rangosabbak közül csak kevesen, pl. Ludwig Klages viszik majd és irracionalizálják ad abszurdumig a schopenhaueri történelemfelfogást tovább.

Miután Schopenhauer filozófiájában minden képzet lényege azonos (az akarat), az *időbeliség, a principium individuationis csupán a képzeletvilág értelmezésére vonatkozhat. A világaka-*

rat kizárólag a jelenhez kötődik; ahogyan a skolasztikusok értelmezik: az örökkévalóság nem a végnélküli idő vagy a kezdettől való folyamatosság. Az örökkévalóság a most létező, mindent kitöltő és beteljesítő, egyszersmind azonban végtelenül hosszú pillanat (nunc stans); olyan felvillanás, amelyben – mint pl. a misztikusok látomásaiban – az ember Istené, az Isten emberré lesz. „Az akarat objektivációjának lényegije a jelen formája, amely kiterjedés nélküli pontként metszi a mindkét felé végtelen időt, és elmozdíthatatlanul áll, mint valami örökké tartó dél, melyre nem jön hűvös este; ahogy a valóságos nap is szüntelenül izzik, és csak látszólag süllyed le az éj ölére...”⁸² Az akarat az ember életében tehát az öröklét momentumát testesíti meg; így egy valóságos történetfilozófiának, ahogy Schopenhauer ezt Platón nyelvéen kifejezi, nem a mindig keletkező, de sohasem létezővel kell foglalkoznia, miként azt az optimista (hegeli) állfilozófia teszi, hanem a mindig létezőt, de sohasem keletkezőt és el nem múltot kell szem előtt tartania.⁸³

Schopenhauer társadalom- és történelemfelfogásának kulcsa – az individuum; ahogyan a természetben csak a *species* realitás, a *genus* csupán elvonatkoztatás, valóságos léte az emberi nemben is csak az individuumnak van, minden más, így az emberiség, a nemzet és a nép pusztán absztrakció: „A történelem anyaga ... az egyes a maga egyediségében és véletlenségében, amint Egyszer van és utána sohasem lesz; egy mozgalmas emberi világ olyan átmeneti konfigurációja, mint szélben alakuló felhőformák, amelyek gyakran a legkisebb véletlen hatására is teljesen átalakulnak.”⁸⁴

Arisztokratikus individualizmusa, ahogy arra már többször utaltam, tipikusan romantikus indíttatású: a nagy és magányos személyiségek, a zsenik tetteiben látja megtestesülni a kultúrát és a történelmet; az átlagember, a nép – a természet gyári terméke (Fabrikware der Natur) – csak a kultúra kerülőútjának tekinthető. Pesszimista világnézete, zsenikultusza és romantikus individualizmusa által meghatározottan – miután az individuum akarat által való fatális determináltságát hirdeti – Schopenhauer lényegében, az ideák világának kivételével, tagadja a fejlődést. Különösen fejlődésellenes a moralitás történelmi lehetőségével kapcsolatban: az optimista filozófiák által az ember világában tételezett erkölcsi fejlődés lehetőségét hirdeti. „A népek történetének fejezetei csak évszámokban és nevekben különböznek: a tulajdonképpeni tartalom mindenütt ugyanaz.”⁸⁵ A történelem – kaleidoszkóp, amely minden fordulatnál – más összeállításban – ugyanazt mutatja: jelmondatának a következőképp kellene hangzania: „Eadem, sed aliter.”⁸⁶ Ezek után válik érthetővé Schopenhauer ama kijelentése, hogy Hérodotosz megírta az egész világtörténelmet.⁸⁷ A történelmi megismerés így jöllehet tudás, nem lehet tudomány; csak az egymásra épülő individuális tényekkel foglalkozhat, belső összefüggések megértésére képtelen, mert a tapasztalás talaján tud csupán kúszva haladni, míg a tudományok afölött lebegnek.⁸⁸

Schopenhauer történelem- és fejlődésellenes polémiájának célpontja elsősorban a hegeli teleológikus és dialektikus historizmus. Hegel a világtörténelmet tervszerű egésznek, organikus konstrukciónak tartja; e „lapos és nyers racionalizmusnak” – Schopenhauer állítása szerint – az az alapja, hogy a jelenség- és lényegvilágot Hegel célzatosan felcseréli. Ennek ellenére, bármily paradoxonnak tűnik, a különös szintjén hasonlóan ítélik meg az ember létének és cselekvésének „értelmét” és történelmi küldetését: „A különösnek megvan a saját érdeke a világtörténelemben – mondja Hegel –; véges valami s mint ilyennek el kell pusztulnia.”



tulnia. A különös az, ami küszködik egymással, s aminek egy része tönkremegy. De épp a harcból, a különösnek pusztulásából ered az általános. Ezt nem zavarja meg semmi. Nem az általános eszme sodródik ellentétbe, harcba, veszedelembé; meg nem támadva és sértetlenül a háttérben marad s a különöst, a szenvedélyt küldi harcba, hogy felőrölje magát. Az ész *cselének* lehet nevezni, hogy a szenvedélyeket küldi harcba maga helyett, s így lakol és szenved kárt, aminek segítségével egzisztenciára jut ... A különös többnyire túl csekély az általánossal szemben; az egyéneket feláldozzák és kiszolgáltatják. Az eszme a létezés és mulandóság adóját nem magából fizeti, hanem az egyének szenvedélyei által.⁸⁹ Hegel tehát, ahogy az idézetből kiderül, *az általános, a világszellem, a történelem perspektívájából szinte cinikus módon, ám valójában csak természetes létszerűségében – ontológiailag – értelmezi az egyén különleges küldetését és pusztulását; az így felfogott küzdelem végeredménye – az individuum számára valójában nem a „boldogság talaját” jelentő – világtörténelem lesz. Schopenhauer mindent kizárólag az antropológiailag meghatározott individuum optikáján keresztül megítélő, magasabb instanciát nem ismerő szemléletében ellenben az egyén értelmetlen küzdeleméből és pusztulásából nem születheik más, csak a Semmi.*

Hegellelentes vitájában Schopenhauer – miután nem ismeri fel a hegeli történetfilozófia és dialektika valóságos jelentőségét – tulajdonképpen a mechanikus filiszteri fejlődésgondolat kritikáját végzi el, s jó érzékkel – többé-kevésbé helytállóan – rámutat annak ideológiai „küldetésére” is: „A sekélyes optimizmus által inspirált konstrukciós történelmek végül mindig kényelmes, tápláló, zsíros államra irányulnak, amelynek jól szabályozott berendezése, megfelelő jogrendszere, rendőrsége, technikája és ipara van és amelyek legfeljebb az intellektuális tökélesedést szolgálják...”⁹⁰ E konstrukciós berendezkedések és intézmények nem befolyásolhatják viszont, sőt fel sem tárhatják az individuum akarat által determinált s a karakterben megtestesülő moralitását, az ember valóságos lényegmeghatározottságát. Bármilyen történelmi konstrukció fölösleges, elég az ember tanulmányozása: mert minden mikrokozmoszban benne van az egész makrokozmosz.⁹¹

A mechanikus történelemfelfogás, sőt általában a történetiség és a fejlődésgondolat eme – igazságelemeket is tartalmazó, éles kontúrokkal megrajzolt – kritikáját Schopenhauer egyes követői majd át fogják venni. Schopenhauer antidialektikus pesszimizmusában ui. a restauráció kora történelmi küldetésében megzavarodott, emiatt kétségbeeső német polgárának szellemi reflexe látható. Magatartása azt a félelmet tükrözi, amely miatt a német polgárság egy része úgy látja, hogy a történelem ellene fordult. Ez fejeződik ki az egyre szélesebb körű Hegel-ellenesség kialakulásában, ez tükröződik majd Nietzsche „örök visszatérésében”, a neokantiánus Rickert és Windelband individualitásra és különösre leszűkülő történelemfelfogásában, valamint Pareto és Spengler körforgásméletében is.⁹²

V.

Összegzés

Schopenhauer erkölcsbölcséletének ismertetését összegezve elmondhatjuk, hogy az ember élete a pesszimista filozófus világmélaban nem annyira öröm és ajándék, mint inkább a testre kiszabott büntetés – súlypontjában a nemiséggel, a természet létfenntartó cselével; ettől az élettől megszabadulni morális kötelességünk. Az akarat megtagadásának kérdésében a merő negativizmus álláspontján marad; gondolatmenetét mindazonáltal azzal a reménnyel zárja, hogy a tagadás végigvitelével, talán, pozitív felismerések határáig jutott el.

Kevesek számára a művészetben megadatik az, amelyből a beteljesült ember életének álma áll: a lélek tenger-csendje, az a rendíthetetlen bizalom és derű, ami Raffaello és Correggio képeiből árad; ez maga egy bizonyos evangélium: „*maradt csak a megismerés, eltűnt az akarat*”.⁹³ Aki viszont a *filozófia álláspontján ragad meg*, az a pozitív eszmélés végső határkövénel negatív felismeréssel kénytelen beérni: *csak az akarat szabad megtagadásával*, a jelenségek felszámolásával, általános formáinak megszüntetésével, a tér és idő, a szubjektum és objektum feladásával, *a semmi vállalásával üdvözülhet*.

Ez a pesszimista etika – a szenvedő ember megváltástana. Reználtan tekintünk Schopenhauerrel együtt az akaratól megszabadult szentek és művészek boldogságára, kiknek szemei elé csak *a semmi*, *a nirvána* minden erény és szentség felett ott lebegő benyomása tárul. Mi viszolygunk ettől és félünk, mint gyermek a sötétől, ahelyett, hogy – miként a keleti ember – mítoszokkal, szent rítusokkal és jelentés nélküli szavakkal körbejáránk azt. Így minden vigasz nélkül, tiszta fejjel, szabadon kell megvallanunk: „ami az akarat teljes felszámolása után megmarad, az mindazok számára, kikben még teljességgel ott az akarat, mindenképpen a semmi. De megfordítva is, azoknak, akikben az akarat megtette már fordulatát, és tagadja önmagát, ez a számunkra oly valós világ a maga összes napjával és tejtűjával – semmi.”⁹⁴

Schopenhauer erkölcsbölcséletéből fenséges gondolat körvonalaí tárulnak elénk: annak felismerése, hogy cselekedeteinkben – a közvetlen praktikus célokön túl – a mindenséggel való lényegazonosságunk fejeződik ki. Ez a mindenegység, ez az identitásatika azonban nem fér össze az értékek világával; itt minden az öröm és bánat számláján lehetetlenül el. Nem szublimált egoizmus tehát Schopenhauer etikája, csak az értékeket iktatja ki a morál birodalmából.

Schopenhauer ontológiájának komoly fogyatékkosságát – mely az akaratmetafizikáját átható mély pesszimizmusát és nihilizmusát is megmagyarazza – *abban látjuk, hogy bölcséletének kiindulópontja a szinte hermeneutikusan elszigetelt, elvont egyén*; ebből következik az, hogy erőteljesen eltúlozza az egyedi ember bio-antropológiai adottságait, s gyakorlatilag teljes egészében *figyelmén kívül hagyja az emberlét társadalmi-történelmi összetevőit*. Ily módon e kétségkívül jelentős antropológiai fordulat – sajátos módon visszájára fordul, mert a ráció felvilágosodás általi egyoldalú abszolutizálását nála a biológikum s az ösztönvilág hasonló



módon egyoldalú abszolutizálása váltja fel.

A schopenhaueri pesszimizmus ugyanakkor – minden negativitása és fonák nézőpontja ellenére – jelentős lépést tesz előre az ember „misztériumának” feltárásában, gondolati építményében a modern pszichológia és antropológia körvonalai sejlenek fel. Schopenhauer immanens metafizikájának emberközpontú eszmerendszerében először döbben rá az ember eredendő magárahagyottságára. Igazat kell adnunk Horkheimernek, aki élénk képzelőerővel átfogó létösszefüggésekbe ágyazva értelmezi a schopenhaueri etikát: „A vak világakarat mint örökkévaló elveszi a világnak ama csalóka aranyalapját, amelyet a régi metafizika teremtett számára. Miközben a pozitivizmussal szemben kimondja a negativitást, ... egyáltalán csak most tárul fel a lényeg: az elhagyatottság. Semmiféle baj nem kompenzálható többé egy túlvilágon. A problémák evilági megoldására irányuló törekvés abból a képtelenségből ered, hogy ezen átkot tiszta öntudattal kell szemlélni és elviselni – és ha lehet, lehetlenné tenni... A könyörtelen örökkévalósággal az időbelit szembeállítani – ez a morál schopenhaueri értelemben.”⁹⁵

Nem lehet véletlen, hogy *Schopenhauer erkölcsbölcsélete*, az embert megváltóként, minden létező üdvözítőjeként feltüntetető stilizált víziója, *elsősorban a művészetet inspiráló, művészeket ihlető lelki élményként elementáris hatású.* Thomas Mann misztikus szépségű koncepciónak nevezi, amelyben humánus tisztelet fejeződik ki az ember küldetésével szemben, s amely minden mizantrópiáját elfeledteti és felülmúlja. Ebben fejeződik ki Schopenhauer sajátos és mélyértelmű humanizmusa, annak bizonyossága, hogy a humanizmus és pesszimizmus nem zárja ki egymást, és „hogyan nem kell szószátyár fecsegőnek vagy az emberiség hízelgőjének lenni ahhoz, hogy humanisták lehessünk”.⁹⁶

Jegyzetek

- 1 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Magyar Helikon, 1971, 1152b 15.
- 2 Vö. Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Fordította: Tandori Ágnes és Tandori Dezső. Európa Könyvkiadó, Bp., 1991, 53. §. Mivel Tandoriék csak a fő mű első kötetét fordították le (a kanti filozófia kritikáját tartalmazó függelék nélkül), magyarul csak ebből a kötetből tudok műfordítás alapján idézni. A máshonnan származó szövegeket – a kötet és oldalszám megadásával – saját fordításomban közlöm. A felhasznált kritikai kiadás: *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Arthur Hübscher. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1938.
- 3 I.m.: 363. o.
- 4 I.m.: 431. o. Vö.: 3. köt. 677. o.
- 5 „principium individuationis” – az egyediesülési elve (lat.). A középkori bölcsélet szinte minden irányzatában felbukkanó, az univerzália-vitához kapcsolódó, ellentmondásos metafizikai indviduum felfogás. (Schopenhauer a fő mű 23. §-ában tárgyalja részletesen.)
Az újplatonikus intellektualizmus – bármilyen formában lépjen is fel Augustinustól Eckhart mesterig – az individuum önállóságát tagadja; elvet mindenféle elkülönülést: az egyedi valóságot tökéletlenségként, bűnként értelmezi. Az akarat elsőbbségét hirdető tendenciák ezzel szemben az individuumot az akarat posztulátumának tekintik. A ferencesek számára – az ágostoni psi-

- chológia alapján – az egyediség önálló realitás. Bonaventura, még inkább azonban Duns Scotus szerint a szellemi formáknak individualizált léte, saját anyaga van. Az egyedi forma olyan tény-szerűség, amelynek összefüggéseit nem kell vizsgálni. Az individuum véletlenszerűség, a valóság végső formája, amelyben az anyag mint általánosság egzisztál. Occamnál ez a felfogás szélsőséges nominizmusba csap át. Szt. Tamás kompromisszumra törekvő felfogásában az universalis csak individuális, egyedi és empirikus formában mint általános mineműség (quidditas) létezhet. A principium individuationis így azt jelenti, hogy a tiszta formának térben és időben mennyiségileg elkülönült anyagi léte van; az általános az egyediben nyer egzisztenciát. Schopenhauer metafizikájában a principium individuationis, az akarat megtestesülése, tér- és időbelivé válása e felvázolt összefüggésben értelmezhető.
- 6 *Két etikai pályamunkájában végzi el – Die beiden Grundprobleme der Ethik* c. műve Frankfurtban 1841-ben jelent meg. A könyv két pályázati tanulmányt tartalmaz. Az első címe: *Über die Freiheit des Willens* (Az akarat szabadságáról) – 1839-ben Schopenhauer megnyerte vele a Norvég Tudományos Akadémia pályázatát. A másik tanulmány a Dán Akadémia pályázatára készült, de nem nyerte el a bírálók tetszését. Címe: *Über die Grundlage der Moral* (Az erkölcs alapjairól).
- 7 Vö. *A sztoikusok ellentmondásai*. In: *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983, 354.o.
- 8 I.m.: 138.o. Schopenhauer Cicerótól és Epiktétosztól idéz.
- 9 Vö.: i.m. 138.o. Illetve: *Epiktétos kézikönyvecskéje vagyis a sztoikus bölcs breviáriuma*. Fordította: Sárosi Gyula. Officia, Bp., 1944.
- 10 I.m. 141. o.
- 11 I.m.: 473. o.
- 12 I.m.: 476.o.
- 13 Thomas Mann: Schopenhauer. In: Thomas Mann: *Gesammelte Werke*. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1965, X. köt. 339.o.
- 14 I.m. 62. §
- 15 Kant az ember ösztönéletének alapját három vágyban (Sucht), a becsvágyban (Ehrsucht), az uralomvágyban (Herrschaftsucht) és a kapzsiságban (Habsucht) látja. Vö.: Heller Ágnes: *Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat Kiadó, Bp., 1976, 221.o.
- 16 I.m.: 436.o.
- 17 Vö.: Theodor Schwarz: *Sein, Mensch und Gesellschaft im Existentialismus*. Frankfurt/Main, 1973, 22-23. o. A nemiség a legkülönbözőbb népek mitológiájában és ősvallásában köztudottan az emberi létértelmezés központi problémája. Schopenhauer ezúttal is a görög-római mítoszvilág példáira és a keleti filozófiákra hivatkozik. Hésziodosz és Parmenidész mondják ki először, hogy Érosz a legelső, mindent megteremtő principium; ugyanakkor a hindu Maja-szimbólum is Ámor parafrázisa (I.m. 435.o.). A keresztény középkor, az újtestamentumi aszkézis „tudat alá” szorítja a szexualitást, s csak egy szentimentális érzelemforradalom után „fedezheti fel” újra a romantika azt. Schopenhauer a nemiségben, ill. kimondottan a genitáliákban kifejeződő szubsztanciális tételezésével – miként ezt más összefüggésben is szívé tesszük – a modern pszichológiához vezető utat egyengeti. Freudot mellőzve itt Ferenczi pszichológiai koncepcióját emeljük ki, melyben a szexualitás és a genitáliák, szinte kizárólagos érvennyel, az emberi és állati lét megértésének kulcskérdésévé válnak. Csupán egyetlen példára hivatkozunk szemléltetésképpen: Ferenczi szerint a libidó-energiák olyan egyetemességgel rendelkeznek, hogy még a sebek gyógyulásához is hozzájárulhatnak. (Vö.: Ferenczi Sándor: *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében*. Magvető Könyvkiadó, Bp., (1982), 261.o. *Patoneurózisok*.)
- 18 I.m.: 415.o.
- 19 I.m.: 413-414.o.
- 20 6. köt. 305.o.
- 21 “Érdekes – jelenti ki Lukács –: éppen Schopenhauer jutott el oda, hogy e problémakörnek leg-



alább egyik aspektusát fogalmilag tisztábban vesse fel ontológiai szempontból, de persze a probléma valódi megfogalmazásához ő sem juthatott el, mert kérdésfeltevésének elvont általánossága miatt képtelen volt arra, hogy a társadalmi-történelmi lét specifikumát a maga általános koncepcióján belül ontológiailag megragadja. ... Schopenhauer fordított dogmatikája abban rejlik, hogy a priori értékelő módon elvitatja magától a léttől az értelmesség minden fajtáját, és nem veszi észre, hogy a természet léte nem tud értelmes és értelmetlen lenni, mivel az értelem benne ontológiailag fel sem merülhet, és hogy csak a társadalmi létben, a teleológiai tételezésekben, ezek kombinációiban és következményeiben alakulhatnak ki olyan képződmények, amelyekre – elsősorban az emberi létre – megfelelően alkalmazhatók az értelmességnek, mint e lét sajátosságának kategóriái. Schopenhauer elégtelen, elvont általánosítása gyengíti ama megfigyelések helyességét, hogy az unalom az emberben értelemellenes ételtalajon szükségképpen uralkodó indulatként jön létre, mégpedig – itt Schopenhauer nagyon nagy tisztánlátásról tesz tanubizonyságot – a partikuláris lét szükségszerű termékeként, mihelyt e lét fenyegetettsége megszűnik, tehát egy konkrét társadalmi-ontológiai konstelláció következtében és nem az emberek vagy meghatározott embertípusok pusztán pszichológiai tulajdonságaként.” (Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* I-III. Magvető Kiadó, Bp., (1976), II. 794.o.

22 I.m.: 414.o.

23 I.m.: 424.o.

24 I.m.: 429.o.

25 I.m.: 430.o.

I.m. 438.o.

27 I.m.: 62. §

28 A bírás-, hatalom- és becsvágyban megmutakozó egoizmust Kant erkölcsbölcseletében a morális szándékú ember maximáinak megválasztásával győzheti le.

29 I.m.: 455.o.

30 I.m.: 460.o.

31 I.m.: 386.o.

32 I.m.: 404.o.

33 I.m.: 405.o.

34 Heller Ágnes: i.m. 222.o. és Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Fordította: Alexander Bernát és Bánóczy József. Franklin Társulat, 1913, 353-367.o. Joggal mutat rá Heller Ágnes arra is, hogy az emberiség érték és empirikus fogalmának elkülönülésében ugyanaz a diszkrépancia fejeződik ki, mint a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban kifejtett elidegenített – el-nem-idegenített emberiség eszméjében. I.m.: 218.o.

35 V.ö.: Heller Ágnes: i.m. 224.o. Átfogóbb összefüggésben Heller így elmzi a problémát: „A homo fenomenon esetében az egyed éppen úgy felolvad a nemben, mint a homo noumenon esetében – csak másképpen. A homo fenomenonnál e motívum partikuláris; az ember *akarata ellenére* realizálja a nem célját; a homo noumenon autonómiája a motívum általánossága, itt az ember *akarja* az általánost. Az egyéniségnek, az erkölcsi személyiségnek (sokoldalúan fejlett entitásként) a fenomenális világban éppen úgy nincsen helye, ahogy az intelligibilis világban nem volt. Az empirikus nem is felfalja az egyedet, az intelligibilis nem is felfalja az egyedet. *Csak az emberiség van, individualitás nincsen.*” (Heller kiemelése.)

36 Schopenhauer: i.m. 530. o. Elgondolkodtató, hogy a modern fizika oly jeles képviselője, mint Max Planck alapvetően ugyanezt az álláspontot fejt ki a megismerés és akarat viszonyáról és az akarat szabadság kérdéséről, mint Schopenhauer: „... az akarat szabadsága éppoly kevésbé alapszik megismerőképeségünk tökéletességén, mint saját indítékaink tökéletes belátásán. Nem alapszik, mint sokan állítják, a kauzális összefüggéseken belüli hézagokon sem, hanem azon, hogy az ember akarata előtte jár értelmének, vagy így is mondhatjuk, jellemének nagyobb súlya van, mint értelmi képességének. Az akaratot az értelem befolyásolhatja ugyan, de sohasem ural-

- kodhat rajta teljesen. *Bármily mélyre hatoljon is az értelem saját akarati indítékainak sötétjébe, a döntésnél az akarat az egyeduralkodó, és az eredmény az értelemtől független*" (az én kiemelésem - N.S.). (Max Planck: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Bp., 1965, 235-236. o.)
- Más összefüggésben a következőket mondja: „Valójában a mérhetetlen természet – és szellem – világában egy terület, egyetlen kicsiny pont létezik, amely minden tudomány és emiatt minden oksági szemlélet számára nemcsak gyakorlatilag, hanem logikailag is megközelíthetetlen: ez a pont a saját ÉN-ünk.” (Max Planck: *Wege zur physikalischen Erkenntnis*. 2. Auflage. 1934.
- 37 5. köt. 499. o. Tulajdonképpen egy Publius Terentius (i.e. 195-159/158) római vígjátékírótól származó, példabeszéd parafrázisáról van szó.
- 38 Vö.: im. 396. o.
- 39 I.m.: 390. o.
- 40 *Velle non discitur* - akarni nem lehet megtanulni. (lat.) (*Seneca 81. leveléből.*) Vö.: Schopenhauer: i.m. 405. o.
- 41 V.ö.: i.m. 392-393. o., 364-365. o. ill. 6. köt. 14. fej.
- 42 2. köt. 595. o.
- 43 Vö.: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről.* (1794) *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján.* (1798) In: Johann Gottlieb Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, 1976. A tájékozódást megkönnyíti Vajda Mihály utószava: *A szabadság és az erkölcs antinómiái*. Igen jól felhasználható e témakörben továbbá Gerhard Schwabe: *Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Kosequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung*. Jena, 1887.
- 44 Lásd részletesen: Helmut Gross: *Willensfreiheit oder Schicksal?* Verlag Ernst Reinhardt in München, 1939.
- 45 6. köt. 333. o.
- 46 4. köt. 211. o.; 229. o.
- 47 *Tat twam asi* – Schopenhauer monista világszemléletének jellegéjeként gyakran idézi ezt a rövidke mondatot, amely a *Cshándógya upansiad* egyik fejezetében (VI. 1-16.) refrénszerűen ismétlődik. Áruni a magát bölcsnek gondoló fiának, Svétakétunak megvilágítja a világ végső összefüggéseit. Példabeszédei így végződnek: minden végső lényege valami finom lelkiség (átman); „ez a finomság, amely az egész mindenség lényege, ez a valóság, ez a lélek, ez vagy te, Svétakétu!” Vö.: *Titkos tanítások*. Helikon, 1987. Válogatta, fordította, az utószót és a jegyzeteket írta: Vekerdi József.
- 48 Vö.: i.m. 491-493. o.
- 49 4. köt. 231. o.
- 50 I.m.: 486. o. 4. köt. 208; 123; 227. o. stb. Meg kell jegyeznünk, hogy az *igazságosság* a főműben még nem kifejezetten kardinális erény, inkább közbülső fokozatot, a gonosz pusztá tagadását jelenti; a *részvétnek egyedüli morális mozgatóerőként* való értelmezése is csak a későbbi etikai munkákban válik teljesen egyértelművé (Vö.: 4. 231. o.).
- Schopenhauer jószág- és részvét-felfogása alapján rokon Spinózáéval; idézi is Spinózáét: „Benevolentia nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta” (jóakarát, semmi egyéb, mint a részvétből származó vágyódás. Tartalmi idézet Spinoza: *Etika* III.rész 27. tétel.) (latin)
- 51 4. köt. 241. o. Vö.: *Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften*. Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen. (1970) X. köt. *System der Ethik*, 76. o.
- 52 I.m.: 485. o.
- 53 I.m.: 468. o.
- 54 3. köt. 398. o.
- 55 6. köt. 342. o.
- 56 Vö.: 3. köt. 729. o.



- 57 Vö.: 6. köt. 252. o.
- 58 Thomas Mann: i.m. 336. o.
- 59 Vö.: i.m. 513. o. 2. köt. 724. o.; 731. o.; 734. o. E kérdésről lásd Sztobaiosz: *Florilegium* (cap. 59. nr. 9. editio Gaisford) vol. 2, p. 376.
- 60 I.m.: 528. o.
- 61 I.m.: 511. o.
- 62 Az akarat megtagadásának lehetősége, különösen, ha az az akarat önmegtagadásának, ill. önmegszüntetésének formájában kerül elének, eléggé ellentmondásosan jelenik meg Schopenhauer fő művében (i.m.: 430-431. o.; 440. o.; 513-514. o.; 3. köt. 700; 733. o.). Az akarat megtagadhatósága ui. azt sugallja, hogy az életakarat fölött vagy mellett valamiféle hatalmasabb instancia létezik. Ezen ellentmondást itt pusztán per tangens érinti, s annak feloldását csak a *Parerga és paralipomena* c. művének második kötetében végzi el: „Bizonyos balga szemrehányásokkal szemben megjegyzem, hogy az *életakarat megtagadása* semmiképpen sem mondja ki egy szubsztancia megsemmisítését, csupán egy aktus nemakarását: ugyanaz, ami idáig *akart*, többé már nem *akar*. ... Az életakarat igenlése és tagadása pusztán *Velle et nolle* (akarni és nem akarni)”. (6. köt. 331. o.)
- 63 3. köt. 699. o.
- 64 *restitutio in integrum*... – az eredeti állapot visszaállítása (latin). (A római jog terminusa) Vö.: 3. köt. 582-583. o.
- 65 *nirvána* – kioltódni, elaludni, lecsillapodni (szanszkrit). A buddhizmus felfogása szerint akkor éri el az ember ezt az állapotot, amikor az ujjászületésre irányuló vágya kioltódik. Így már életében megszabadulhat a szenvedéstől, de a teljes megsemmisülés és kioltódás csak a halál után következik be. A nirvánában egyneművé, ellentmondás- és feszültségmentessé válik, teljesen „lecseng” a létezés; így az nem értelmezhető többé a lét és semmi dualizmusán, az ontológiai heterogenitás értelmezési tartományán belül: tehát nem azonos a SEMMI-vel.
- 66 6. köt. 419.o.
- 67 Arnold Gehlen: *Die Resultate Schopenhauers* In: *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*. Luchterhand, (1965), 334.o.
- 68 Nietzsche a kereszténységben látja totálisan megtestesülni ezen erkölcsiséget, ezért támadását ellene koncentrálja: benne az antik világ természetes életerőinek megtörőjét, a felsőbbrendű ember (Übermensch) kiválasztódásának, természetes szelekciójának legnagyobb akadályát látja. Nietzsche – bár Schopenhauerben legnagyobb nevelőjét tiszteli – *mesterével szemben az ÉLET lelkes igenlője*.
- 69 Schopenhauer: *An Julius Frauenstädt*. Frankfurt a.M. 21. August 1852. In: *Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“*. Herausgegeben, kommentiert und eingeleitet von Volker Spierling. Suhrkamp (Verlag Frankfurt am Main, 1984), 332-333. o.
- 70 A citátum Pedro Calderon de la Barca (1600-1681) spanyol drámaíró *Az élet álom* c. művéből való. (I. felvonás, 2. szín, Jékely Zoltán fordítása.) Calderon a barokk egyik legjelentősebb alkotója, a keresztény pesszimizmus európai hatású képviselője. Schopenhauer gyakran idézi szellemét – egyebek között e két sort is.
- 71 *Eckhart mester* – Johann Eckhart (1260-1327) domonkos rendi szerzetes.
Johannes Tauler – (1300-1361) dominikánus prédikátor.
Jakob Böhme – (1575-1642) varga és misztikus filozófus.
Angelus Silesius – eredeti neve Johannes Scheffer (1624-1677) minorita szerzetes, misztikus panteista gondolkodó.
A német teológia – Theológia deutsch v. teutsch: 1430 körül keletkezett, ismeretlen szerző műve. A német misztika egyik legkiemelkedőbb alkotása. Az első teljes kiadása Luthertől származik.

- 72 I.m.: 507.o.
- 73 Idézet Angelus Silesius: *Kerubi vándor* című művéből. Helikon Stúdió, (1991), Kurdi Imre fordítása. Az idézet helye Schopenhauer-nél: i.m. 187.o.
- 74 Mózes I.1.31. Károli Gáspár fordításában. Schopenhauer ezt a bibliai helyet mindig görögül idézi: πάντα καλὰ λίαν.
- 75 6. köt. 379.o.
- 76 I.m.: 431.o.
- 77 Tanulmányomban természetesen Keletnek csak egy szűkebb területére, a hinduizmus-buddhizmus geográfiai és kultúrtörténeti territóriumára koncentrálok, a bárhol előforduló Kelet terminológiát tehát ebben a leszűkített értelemben használom.
- Arra a tényre is utalnom kell itt, hogy a hinduizmus-buddhizmus európai megjelenésével szinte egy időben éli reneszánszát kontinensünkön az Ókori Kelete kultúrája is. Az Arab-Kelet újrafelfedezése – Napóleon egyiptomi hadjárata nyomán – Franciaországból indul ki. Lázás kelet-kutatás indul meg, amelynek következménye pl. a hieroglifák megfejtése, ill. a legfontosabb irodalmi emlékek lefordítása lesz.
- Charles Wilkins volt az első európai, aki a szanszkrit irodalom művelődési központjában, Benaresben alapos nyelvi ismereteket szerez. Ő fordítja le angolra a *Bhagavad-gítá*-t, a *Mahábhárata* legjelentősebb epizódját (London, 1775). Később ezt lefordítják az összes európai nyelvre. 1808-ban ő adja ki az első használható angol-nyelvű szanszkrit grammatikát is. Még két angol férfiú kiemelkedő szerepére hívnám fel itt olvasóim figyelmét, akik diplomata-, ill. hivatalnok munkájuk mellett szereztek elévülhetetlen érdemeket India kultúrájának európai elterjesztésében: William Jones: 1783-1794 között bíró Bengalban. Jól elsajátítja a szanszkrit nyelvet. Lefordítja a *Cakuntalát*, India egyik legsikerültebb drámáját. Atülteti a *Rigvéda* himnuszait is; fordításait Goethe is lelkesen olvassa. Henry Thomas Colebrooke: bíró, majd rezidens Berarban. Irodalmi tevékenysége Indiában is nagy visszhangot vált ki. Legjelentősebb műve: *Essays on the Philosophie of the Hindus*, 1824-ben adja ki: a hindi filozófia első rendezett áttekintését tartalmazza.
- Schopenhauer hindi bölcsélettel kapcsolatos olvasmányai a fő mű megjelenése előtt (forrásmunka: *Die Mystik bei Schopenhauer von Dr. Jakob Mühlenthaler*. Berlin, 1910): Anguétill Duperron: *Philosophica indica I-II*. Anguétill Duperron: *Zendavesta*, Friedrich Schlegel: *Über die Sprache und Weisheit der Inder*. Rendszeresen olvassa a keleti filozófiákkal kapcsolatos folyóiratokat, pl. az *Asiatic researches* füzeteit. A fő mű megjelenése után kerül kezébe és lesz életre szóló élménye Anguétill Duperron perzsából latinra fordított upanisadokja: *Oupnekhat, i.e. secretum tegendum*. 1801/02. Strassburg. Ugyancsak 1818 után olvassa a *Bhagavad-gíta* Charles Wilkins által 1775-ben szanszkritből készített angol nyelvű fordítását.
- Németországban Wilhelm Schlegel alapítja meg 1819-ben, Bonnban, az első szanszkrit tanszéket. Tevékenységének következményeként az indológia polgárjogot nyer a német egyetemeken. Alapos szanszkrit grammatikai és filológiai kutatás kezdődik Németországban. Az első szisztematikus szanszkrit nyelvkönyv németül 1827-ben jelenik meg – Franz Bopp munkája. Megkezdődik a hindi-filozófia feldolgozása is. A legtöbbet ezen a téren F. Windischmann, később Max Müller és Paul Deussen teszik. (Vö.: Helmut von Glasenapp: *Die Philosophie der Inder*. Zweite Auflage. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1958).
- 78 I.m.: 39.o.
- 79 3. köt.186. o. Ezen véleményének alátámasztására Körösi Csomát idézi, akiről ugyanitt nagy elismeréssel beszél. (*Asiatic researches*. Vol. 20. p. 434.) Körösi Csomára utal továbbá a következő helyeken: 2. köt. 218. o. 3. köt. 346. o.
- 80 Vö.: Max Weber: *Religionssoziologie*. Tübingen, 1921, 2. köt. 24. old.
- 81 I.m.: 218.o.: (a valóság piramis), „amelynek csúcsa az ember. ... az állat s a növény az ember leszálló kvintje és terce, a szervesen világ a lenti oktáv.” Jól szemlélteti ez az idézet egyébként



Schopenhauer antihistorizmusát és evolúcióellenességét is!

- 82 I.m.: 374. o. *A nunc stans* a skolasztikusok terminológiája, de a középkori misztika, így Eckhart mester fogalmi apparátusának is központi kategóriája. Augustinus Vallomásainak 11. könyvében találkozunk először az időfogalom ezen megközelítésével; ő a motívumot valószínűen Pál egyik leveléből vette át (Pál apostol levele a korinthusiakhoz 1, 15, 51-52.).
- 83 Vö.: Platón: *Timaios* 27d-28a és Schopenhauer 3. köt. 507. o.
- 84 3. köt. 505. o.
- 85 U.o.
- 86 3. köt. 508. o. A latin idézet jelentése: Ugyanaz, de más formában.
- 87 U.o.
- 88 3. köt. 502. o.
- 89 G.W. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest, Akadémiai, 1979, 77. o.
- 90 3. köt. 506. o.
- 91 U.o.
- 92 V.ö.: Theodor Schwarz: i.m. 32. o.
- 93 I.m.: 536. o.
- 94 I.m.: 537. o.
- 95 Max Horkheimer: *Die Aktualität Schopenhauers*. In: *Sociologia*. II. Frankfurt am Main, 1962, 139. o.
- 96 Thomas Mann: i.m. 336. o.