

98 és a századvég válsága

A „98-as nemzedék” címkéjének megjelenése óta — s talán ama idővel túlsúlyba kerülő oldaliránynak köszönhetően, amely Azorín nevéhez fűződik, ő ugyanis ezt a nemzedéket kifejezetten a gyarmati háborúban elszenvedett vereséghez kapcsolta — 98 értelmezése a Spanyolország-problematika mentén csúcspontot ért el, ez telepedett rá, egészen odáig menően, hogy eltorzította a hiteles nemzedéki arculatot, mely inkább sajátlagosan egzisztenciális és metafizikai volt, semmint ideológiai vagy politikai. A kérdést még egy olyanra megfontolt és tapasztalt kritikus is, mint Inman Fox — annak ellenére, hogy ő utal az alapokat illető szellemi válságra és azt „romanticizmusnak” nevezi¹ — továbbra is túlnyomórészt az autochtón vagy intrahispán látószögéből értelmezi, úgy, „mint a 98-as nemzedék fiatal szerzőinek intellektuális lázadó válaszát a századforduló Spanyolországának adott történeti és ideológiai állapotára.”² A tágabb európai környezet alaposabb tekintetbe vételének köszönhetően — ez mintegy kötelezően előírt vonatkoztatási pontja a spanyol kultúra történetének —, az összehasonlító irodalom és eszmetörténet behatóbb elemzésével együtt egyre jobban körvonalazódik az a bizonyosság, hogy a 98-as nemzedék nemcsak hogy egyáltalában nem jelentette, Ortega szavaival élve, afféle „belső barbárok váratlan betörését”, akik „mint valami új Herkulesek láttak neki ahhoz, hogy kitakarítsák a spanyol tudat Augiász-istállóit”,³ hanem — érdeklődésüket és nyugtalanságukat tekintve — más európai generációk iker-nemzedéke ők, kiket a századvégnek ugyanaz a kedvező kritikai pillanata érintett meg.

A „századvég” kifejezés nem valamiféle olcsó eszköz arra, hogy — megfelelőbb jegyek híján — leltárba vegyük e szellemi szituációt. Még kevésbé valamiféle hirtelen kipattanó ötlet, amely éppany-

nyira önkényes, mint amennyire jogtalan. Amiképp Hinterhäuser megvilágosító erejű könyve, a „*Századvég: szóképek és mítoszok*” is bizonyítja, az irodalomtörténet-kritika egyik kategóriájáról van szó, amely nagyon is alkalmas arra, hogy azoknak a főszereplőknek a tudatát jellemezze, akik egy meglehetősen zavaros és rossz közérzetet okozó korszakban éltek, amikor is elvesztek, ill. semmivé foszlottak azok a bizonyosságok, melyek az életnek értelmet adtak, s értelemmel ruházták fel azt, s az élet aztán így, egzisztenciálisan szabadjára engedve sodródott ide-oda. A „századvég” egyébként historiográfiai kategória is lehet, ahogy ezt José María Jover oly meggyőzően kimutatta, mivel egy tág átmeneti korszakot foglal magába, „a nyolcvanas évek közepe (1885–87), illetve a világháborúk korszakának kezdete között”, az egyik századból a másikba való átmenetet, miközben felbukkan az új horizont. „Ennek az ívnek középponti szakaszában — pontosít Jover — van egy döntő évtized (1895-től 1905-ig)”,⁴ amikor „mély változás ment végbe a világpolitikában”, ennek fémjelzője pedig az angolszász és germán népek zenitje s a latin nemzetek hanyatlása. Ebben az évtizedben érik be a 98-as nemzedék, kétségkívül egy honi, intrahispán válság közepette, s a válság határait többé-kevésbé a Kuba elleni háborúban elszenvedett vereség, illetve a barcelonai Tragikus Hét jelöli ki; ám nem kisebb a jelentősége ama másik nagy szellemi krízisnek, mely az európai tudatot érte, mely fölött többnyire észrevétlenül siklanak át, s még a leglelkiismeretesebb elemzők is legfeljebb csak lebecsülő hangnemben említik.

Persze akadnak azért ennek ellentmondó vagy épp kiegészítő értelmű utalások is. A 98-asokról szóló korai művében Pedro Laín, bár az intrahispán olvasat elsőbbsége mellett ő is kitart, nem mulasztja el felhívni a figyelmet arra a vallási válságra, melyen a 98-as nemzedék tagjai mentek keresztül, miközben Európa-szerte megroppantak a vallási hiedelmek. Mégis elsősorban Donald Shaw volt az, aki kimutatta e krízis távlatos jelentőségét, s ezt a nemzedék egzisztenciális stílusa megkülönböztető jegyének tekintette: „a hit elvesztése ugyanis az, ami ott lakozik Ganivet tudományos szkepticismusában, Unamuno agonizmusában és szorongásában, Azorín 1901-es metafizikai szorongásában, abban az ösztönös lépésben, amit Maeztu gondolkodása tett meg a közgazdaságtól a filozófia és a teológia felé, valamint Barojának a vitális hazugság iránti vágyakozásában.”⁵

A vallásos szempont — lehetne mondani — alapjában véve csak kiemelkedő oldala volt annak, ahogy a múlt század végén a vallásos hiedelmek roppant mély, egész Európát átható válságát Spanyolországban átélték. Pedro Laín úgyszintén helyesen hívta fel a figyelmet az európai szellemi szituáció legjellegzetesebb vonásaira, ezeket tömören így összegzi: „irracionalizmus, az új szellemi élet szomjúhozása, fenyegetettségérzés, olykor nyílt pesszimizmus — ezt többé-kevésbé elfedte az esztétika és a hedonizmus fátyla —: 1890 felé ezek szürkítik az eget.”⁶

E dátum említése a feszült és nyugtalan, kétségbeesetten vergődő, görcsös századvégen igen jelentős; ez az az időszak, melyen átzúdulnak azok a mélyáramok, melyek a nagy, idealista szellemmetafizika megroppanásakor jöttek létre: Kierkegaard, Schopenhauer, Stirner és Nietzsche — a hegeli idealizmus nagy földbedöngölőinek — filozófiája, Leopardi és Baudelaire tragikus és morbid költészete, az orosz regényírás művészete — Dosztojevskij és Tolsztoj —, új, egzisztencialista atmoszférájával, Ibsen dilemmatikus színháza ... Túl terjengős lenne a lista, ha összeállítanánk a paradox módon szkeptikus és vizionárius századvég kulturális panorámájának névjegyzékét, melyben olyan regényírók szerepelnek, mint Oscar Wilde, Huysmans, Hauptmann vagy Max Kretzer, mint Villiers de l'Isle, s olyan gondolkodók, mint Eduard von Hartmann, Renan, Sénancour, Amiel, M. Barres vagy Leon Bloy. Ez képezi a 98-as spanyol nemzedék legközvetlenebbi kontextusát is, ők ugyanis részt vállaltak abból az elkeseredett lázadásból, amit a tudományos pozitívizmussal, az irodalomban jelentkező naturalizmussal, s általában véve az utilitarizmussal mint ideológiai hitvallással szemben fejtettek ki. Magától értetődik, hogy a századvégi fellendülés a maga kételyeivel, szorongásaival és álmodozásaival az azt átélő különféle nemzedékeket legalábbis bizonyos mértékig megérintette — s ez nem is lehetett másként; s a már olyan jól ismert szerzők esetében is — mint amilyen Spanyolországban a késői Pérez Galdós volt — könnyű felmutatni valamiféle jellegzetes elhajlást a spiritualizmus, miszticizmus és utópizmus felé — összességében affelé, amit Huysmans „naturalista spiritualizmusnak” nevezett —, s ami ellenétben volt a zolai, nyers, pszichológiai és társadalmi naturalizmussal; ám ez különösképp meghatározó volt azon fiatalok esetében, akik ez idő tájt még indulóféltben voltak, de már úton érett korszakukhoz. Éles szemmel vette ezt észre Baroja: „E korszak morális jel-

legzetességei — írja, az 1870 táján születettekre utalva — az individualizmus, az etika és a társadalmi igazságosság iránti mély érdeklődés, a politika megvetése, a hamletizmus, az anarchizmus és a miszticizmus.”⁷

Véleményem szerint Baroja, midőn nemzedéke alapjellegzetességének meghatározására a pecsétet mintegy ráütötte, tökéletesen célba talált, mégpedig nem is annyira Spanyolország problémáját, mint inkább az egész Európával rokon szellemi szituációt illetően, ami éppúgy jelentkezett az irodalmi modernizmusban, amiképp a filozófiai tragicizmusban. A 98-as válság valódi szellemi epicentruma — hogy az ortegai nyelvezetet használjuk —, nem „a nemzeti mitológiából” származott, hanem — ellentétben Ortega meggyőződésével — jóval túlmutatott a katonai vereség által befolyásolt spanyol körülményeken, mintegy rácsatlakozva ama másik szellemi válságra, mely a felvilágosult kultúra nagy árnyékkaként borult a századvég Európájára.

1. A századvég válsága:

Miben is állt ez a válság voltaképpen? Ha e nemzedék filozófiai tanítómesterei — az általános közfelfogás szerint — Nietzsche és Schopenhauer voltak, akkor hozzájuk kell fordulnunk, hogy az új szellemi szituáció gyökereire rátaláljunk. Nietzsche, a jövőmondó hangnemében megszólalva, a racionalista kultúrában „a törés-jélet” diagnosztizálta: „ez az ismertetőjegye annak a 'meghasonlásnak', amit mindenki mint a modern kultúra alapbetegségét emleget”, s fölöttébb pontos terminusokkal találóan definiálta azt: A teoretikus ember „tetejében jól érzi, hogy annak a kultúrának, mely a tudomány elvére épült, óhatatlanul pusztulnia kell, ha elkezd *logikálanná* lenni, vagyis menekülni a saját következményei elől.”⁸

Az „illogikus” kitétel itt a racionalista álláspontban rejlő ellentmondásra utal, amely elismeri abbéli igényének korlátait, hogy mindennek képes legyen megadnia az okát, ugyanakkor az ész — a magyarázó és pozitivistá ész — a létezés igazolásának eszközévé akarja tenni. E korlát meglétét már Rousseau konstataálta és keserűen mutatott rá arra, hogy milyen illúziói vannak a felvilágosult optimizmusnak, valamint arra, hogy az ész tehetetlen akkor, amikor meg akar felelni az élet gyakorlati követelményeinek. Megelégedett

annak felmutatásával, hogy a tudományos-technikai rend világában a fejlődés nemhogy nem idézett elő a polgári és a morális rend területén ezzel párhuzamos haladást, hanem épp ellenkezőleg, minél inkább szélesedett a megismerés és a technikai cselekvés hatalma, s minél inkább mesterkéltté és kifinomulttá vált a civilizáció, annál jobban lehet érezni az élet mély nyomorúságát, azon életét, mely a hatalomért, a bírásért, az élvezetért és a reprezentációért vívott ádáz harcnak lett kiszolgáltatva; mindebben Rousseau, profétikusan, a modern kultúra egzisztenciális elidegenedésének eredetét látja. „Az ember kénytelen volt a személyes előnyök kedvéért másnak mutatkozni, mint ami. Valaminek lenni és valaminek látszani két teljesen különböző dologgá vált, s ez a különbség hívta életre a tolakodó fényűzést, a csaló ravaszságot s mindama bűnöket, amelyek ezek kíséretében föllépnek.”⁹ Hegel — bár az elméleti előfeltételek és a gyakorlati következmény megítélését illetően eltér attól a megoldástól, ahogy Rousseau jeleníti meg a problémát — ugyanezt az ellentmondásos helyzetet írja le; ő ezt a polgári társadalom megkülönböztető jegyének tartja, melyben a szükségletek művi és végtelenbe futó bonyolultsága együtt jár a fényűzés szükségességével, amely „éppoly végtelen növelése a függésnek és szükségességnek.”¹⁰

Ám majd Schopenhauer lesz az, aki a felvilágosodás pozitív és tudományos szelleméhez való szigorú hűség okán megadja ennek a felfogásnak a kegyelemdőfést. Schopenhauer tudatában volt azoknak a határoknak, melyek között — a kantianus fenomenális keretek között — a racionálisan eljáró ész mozgott — a világ mint képzet —, jóvátehetetlenül kívül hagyva azt, ami a dolog önmagában, vagyis az élet örök és féktelen akaratát, amely idegen az ész-okok rendjétől és nem lehet betagolni abba. Ez a világ egyetemes szubsztanciája, s éppen ezért „a világ nem igazolható önmagából, létezésének semmiféle alapja vagy végoka nem lelhető fel benne, s azt sem lehet bizonyítani, hogy önmaga okán, vagyis saját javára válva létezik.”¹¹

Ez volt a spekulatív hegeli metafizika legközvetlenebb és legnyíltabb megtagadása; ezzé lett a szellem megvalósulása. Az idealista gigantománia határain túl az értelem számára a világ önmagában vett léte úgy tárul fel, mint kifürkészhetetlen rejtély, melyben az életakarat, mint valamely végtelen törekvés vak képessége arra ítéltetik, hogy vágyait az idő állandóan zátonyra futtassa. Midőn a

kiábrándult értelem a tisztánlátás e pontjához érkezett, egyedüli küldetése az volt, hogy megtanítsa nekünk a lemondás aszketikus módját. Végül is az értelem előtt felderengett a létezés csalárdsága, és szembefordult az étellel. Ha nem képes megadni az élet okát, legalább arra képes, hogy megtanítson bennünket élet-telenül élni (*des-vivir*), gátat vetni az akaratnak és kioltani a vágy tüzét. Ezek voltak egy racionalista kultúra szkeptikus végkövetkezményei. Szkeptikus, s egyúttal az életakarást szétmaró következmények ezek. Ám egy kultúra akkor, mikor elveszíti egészséges teremtő erejét, kudarcra van ítélve. Íme, a század romlása, egy pozitivista és haladáspárti századé, mely végül is felismerte az észbe vetett hit mint egyetemes gyógyír benső tartalmatlanságát: „Egy bizonyos fajta érzés alapján kevés alkony akad, mely szomorúbb lenne e század alkonyánál, melyben a művelt és iránytvesztett szellemeket valami ólmos fáradtság, a racionalizmus fáradtsága meríti el önnön kultúrájuk szomorúságában.”¹²

„A század romlásának” hangoztatása nem pusztá retorika. Freud megláttatta velünk, hogy a vágy elnyomó rendszere — ami valamennyi kultúra sajátja — elviselhetetlenül rossz közérzetet képes kelteni, mikor a rendelkezésre álló javak és kielégülések összességükben nem kompenzálják azt a túlzott repressziót, amit megkövetelnek tőlünk, hogy elérjük azokat: „Ehhez a csalódásnak még egy mozzanata járul. — teszi hozzá Freud. Az emberek utolsó generációi a természettudományokban és azok technikai alkalmazásában rendkívüli előrehaladást tettek, természet fölötti uralmukat korábban elképzelhetetlen módon megszilárdították. ... Az emberek büszkéek ezekre a vívmányokra, és joguk van hozzá. De úgy vélik, észrevették, hogy ez az újonnan szerzett rendelkezés térrel és idővel a természet erőinek ez a leigázása, az évezredek óta óhajtott beteljesülést, a vágykielégítés mértékét, amit az étlettől elvártak, nem emelte, és érzésük szerint nem tette boldogabbá őket.”¹³

S e ponton bukkan fel a ki-ábrándultság, a dez-illúzió, s vele együtt az, hogy a vágy szorongatva érzi önmagát, s ez aztán átcsap a saját kultúrát illető agresszív vádaskodásba és az azzal való szembehelyezkedésbe. Baroja lakonikus tömörséggel, ám nagyon meggyőzően erről a következőket írja: „A tudomány az ember kizsigelésének útjára vezet, megfosztja őt minden illúziójától és érzelmi védekezésétől; az ember, hogy önmagát megvédje, elkezdte tagad-

ni, illetve korlátok közé szorítani a tudományt. A pozitívizmus már a tagadás és a korlátozás kezdete volt.”¹⁴

Baroja álláspontjának szuggesztivitása annak paradox jellegéből adódik. Ahelyett, hogy a szorongattatást a pozitívizmus következményének tekintené, ez utóbbit olybá veszi, mint a tudomány hatalmával szembeni reaktív tünetet, melynek során a tudományt a pusztá fenomenalitás szintjére korlátozza. A későbbiek során, így Baroja, a pragmatizmus fogja beteljesíteni e korlátozást, amennyiben ezt a pusztá hasznosságra vonatkoztatja. Bármilyen legyen is belőle, nyilvánvaló, hogy a Baroja által említett mindkét tendencia — pozitívizmus és pragmatizmus — egy racionalista, kalkulatív és tervező jellegű kultúrának a kifejezője, melyben az emberi létezést kiszakítják az élet irányítását lehetővé tevő igazságok táptalajából. E konfliktust — vagyis azt az ellentétet, ami a tudomány fájának gyümölcse, illetve az élet aranyfájának gyümölcse között van — Baroja regényírói munkássága központi témájává teszi. Andrés Hurtado ekképpen fejezi ki magát *A tudás fája* c. regényben: Az ember „többet ért meg, így kevesebbet kíván. ... A megismerés szomja azokban az egyedekben támad fel, amelyek egy fejlődéssorozat végén jelennek meg, amikor az életösztön megcsappan. Az ember, akinek szüksége a megismerés, olyan, mint a pillangó, mely szét-töri bábját, hogy meghaljon. Az egészséges, eleven, erős egyén nem olyanannak látja a dolgokat, mint amilyenek, mert ez neki nem felel meg.”¹⁵

S ez az, amit Unamuno a racionalizmus fáradtságának vagy kimerülésének nevez. Ez nemhogy nem képes számot adni az ember teljes valójáról, hanem — az által, hogy nem képes kielégíteni a létezés értelmének nagy kívánalmait — elfojtja és elbágyasztja az életakarást. Ekkor pedig a tudományt teszik felelőssé, annak csődjéről beszélnek, holott „a kudarc az intellektualizmust terheli, nem pedig a szegény tudományt”¹⁶ — pontosít Unamuno; vagyis a kudarc az, hogy az embert a pusztán analitikus értelemre redukálják, miközben vagy megfelelkeznek benső világáról vagy zárójelbe teszik azt. A reflexió embere ráerőlteti magát az akarat- vagy vágy-emberre. Azorín, a tisztán látó önmagába tekintés egyik pillanatában ezt így látja s így érzi: „Saját korom gyermeke vagyok! Az értelem az akarat rovására fejlődött; nincsenek hősök, nincsenek már legendás tettek, nincs rendkívüli személyiség-fejlődés. Minden egyenlő, egyfoma, egyhangú, szürke.”¹⁷

Az azoríni szöveg végkifejletén egészen pontosan a világ varázstalanítására utal — hogy Max Weber kifejezését használjuk —, mégpedig a tudományos-technikai civilizáció műve révén, amelyben a világot értelem- és értékmentessé teszi. Nincsenek se mítoszok, se legendák, se istenek, se hősök. Úgy tűnik, hogy a nemes és szép kiszökött a világból, látva a prózaiság és az egyhangúság előrenyomulását. Beköszöntött „a próza világekorszaka”, ahogyan Hegel jellemezte a megdicsőülést a haszon és az érdek szellemének polgári társadalmában. Az intellektualizmus elbágyad és egyesül azzal a metafizikai szomorúsággal, amit a varázstalanított és üresen kongó világ iránt érzünk. Egyáltalán nem különös tehát az, hogy tanúi lehetünk a negatív, nirvanikus miszticizmus zabolálatlan áradatának, amely, mintegy saját ellenpontjaként, mint valami kétségbeesett reakció életre hívja az új miszticizmus utáni vágyakozást. Az egyetemes hanyatlásnak mindezen érzése, másfelől, a század legvégén hatalmasodott el; Huysmans a *Là-bas* című munkájában ezt így ábrázolja:

„— Mily különös kor! — válaszolt Durtal, a témához visszakanyarodva. Épp akkor, amikor a pozitívizmus ereje teljében van, ébredt fel a misztika és utakra indulnak az okkultizmus bolondságai.

— De ez mindig is így volt; a századvégek hasonlítanak egymásra. Mindegyikük ingadozó és zavaros. Miközben a materializmus kőpadra fészít, életre kel a mágia. Ez a jelenség minden száz évben újból felbukkan.”¹⁸

S a helyzet az, hogy — Hinterhäuser helytálló megfigyelése szerint — „a múlt század utolsó harmadának művészei és intellektüeljei teljes joggal tekintették magukat az iparosodás, a mechanizáció és a racionalizáció tehetetlen áldozatainak, mely folyamat roppant méretekben haladt előre, elnyeléssel fenyegetve a szellemet és a művészetet; s e folyamat oly váratlan, olyannyira rendkívüli volt, hogy az érzékenyebb lelkekben apokaliptikus víziókat váltott ki, ami — összefonódva a kor hanyatlásának tudatával — odavezetett, hogy küszöbön állónak tekintették a világ végének beköszöntét.”¹⁹ Természetesen nem a világ végéről volt szó, hanem az ő világuk végéről, a szabad idealitás világának végéről, melynek a polgári társadalomban már nem volt meg sem a helye, sem pedig az ideje. Itt a gyökere annak az indulatos kritikai reakciónak, ami a racionalista kultúra és annak nagy mítoszai, a haladás, a demokrácia, a liberalizmus és a humanitás ellen irányult. Ez „a kultúra rossz

közérzetének” elkerülhetetlen bosszúja volt, a kultúra saját előfeltevései ellen fordult.

2. A nihilizmus tapasztalata.

De forduljunk ismét vissza a válságtapasztalathoz! Az imént mint annak egyik legjellemzőbb vonása jelent meg a szkepticizmus. Vagyis egyrészt az elméleti szkepticizmus, midőn konstatálja azokat a korlátokat, melyek között — valamely pusztán fenomenikus rendben — a racionális megismerés mozog; másrészt ugyanilyen súllyal van jelen a gyakorlati szkepticizmus, abban a mértékben, amennyiben megalapozatlan marad az érték univerzuma. Ganivet ezt leghatározottabban abban a fiatalkori írásában hangsúlyozta, melynek címe: *„A kortárs filozófiai Spanyolország”*. A szkepticizmus számára a spanyol szellemi viszonyok járványszerű nyavalyájának tűnik (ami egy otromba pozitívizmus és egy esetlen pragmatizmus terméke). S midőn az elme leköszön vagy kétségbeejt a valóság, a dezorientált élet közömbösségbe és tétováságba csap át: „A normális állapot a közömbösség, ennek mindenki nagy figyelmet szentel, anélkül, hogy bármi mellett is letenné a voksot; a romboláshoz ereje, a teremtéshez pedig vitalitása nincs, úgyhogy minden igenlés mellett ott van a szkeptikus fájdalmas mosolya. Közömbösség a tettben, szkepticizmus a hitben.”²⁰

Ami Ganivet számára a szkepticizmusból a legfontosabb, az épp az a kár, melyet a szkepticizmus az akaratnak okoz, s ez nem más, mint a szó szoros értelmében vett vitális potencia, az önigenlés képessége. A spanyolok esetében — szerinte — krónikus betegségről, akarathiányról van szó, melyet csak súlyosbít a pozitívista és szkeptikus századvég: „a betegség már teljes terjedelmében kezd megmutatkozni, egy hirtelen átmenet után; a fáradhatatlan aktivitásból a legfőbb tétlenségbe, az eleven izgatottságból a legszomorúbb, végzetes érzéketlenségbe csap át.”²¹

Ezen állapottal szembeszállva Ganivet hiába kiált egy olyan szilárd és erős filozófia után, mely alapelvekre épül, miközben nyilvánvalóan nosztalgikus érzés fűzi a nagy, idealista filozófiához, mely a pozitív szellem előretörése során darabokra hullott. A metafizika és az ész közötti konfliktus után sem az előbbi nem került olyan helyzetbe, hogy érvényre juttassa magát az utóbbival szem-

ben, sem pedig a tudomány nem volt képes betölteni azt az űrt, ami a metafizika összeomlása után mutatkozott meg, ama szinte misztikus vallásos emelkedettség ellenére, amivel Auguste Comte saját pozitivizmusát felruházta. Unamuno számára viszont nemcsak a fenomenizmus volt kérdéses, hanem egyúttal az a maró kritizmus is, amit a modern ész sajátja; ez a végén önmaga ellen fordul s úgy falja fel az észet, mintha csak egy idegen testről lenne szó. Nem minden irónia nélkül s csipetnyi szarkazmussal utal a racionálisan eljáró ész pürroszi győzelmére: „Az értelem meghasonlása miatt végül maga az értelem is feloldódik a legteljesebb kételkedésben, Hume fenomenalizmusában, vagy — a legkövetkezetesebb és leglogikusabb pozitivistának — Stuart Millnek az abszolút kontingencializmusában. Az értelemnek — ami nem más, mint elemző, vagyis romboló- és föloldóképesség — az a legnagyobb győzelme, ha a saját érvényességét is képes kétségbe vonni.”²²

Ám még e súlyos dolgot is számbavéve a „morális szkepticizmus a döntő elem”, miként azt már Nietzsche is észrevette.²³ Ezzel nemcsak az értékuniverzum megalapozásának lehetetlenségére utalok — mellyel azt az érzület terejére tessékeltük át —, hanem azon transzcendens értékek kritikai kétségbe vonására is, melyek a létezésnek az európai hagyományban irányt adtak. E szituáció legmegrendítőbb leírását Leopardinak köszönhetjük: „Az emberek nagy többsége megszokásból él, tényleges örömök és remények nélkül, nincs elégséges okuk ahhoz, hogy az életet megőrizzék, s megtegyék a szükséges dolgokat annak fenntartásához. Ha ugyanis — a vallást mellőzve — reflektálnának rá, semmiféle okát nem találnák annak, hogy éljenek, és — a természettel ellentétben, ám az ész szerint — arra a következtetésre jutnának, hogy az életük valami abszurd, mert az a tény, hogy elkezdtek élni, a természettel ellentétben érvényes indíték ahhoz, hogy tovább éljenek, ám az ész szerint már nem az.”²⁴

Unamuno, hasonló módon, úgy gondolja, hogy a tudományban rejlő rossz éppenséggel az, hogy reményeinknek és legdrágább illúzióinknak ellentmond. Vagyis egy vitális szkepticizmusról van szó, amely nem ad alapot s okot arra, hogy éljünk. „A racionális igazság és az élet — vonja le a következtetést Unamuno — egymással ellentétben áll.” S néhány sorral később hozzáteszi: „Sem az érzelem nem képes igazságot csinálni a vigaszból, sem az ész nem képes vigaszt csinálni az igazságból.”²⁵ A konfliktus eredménye

nem lehet más, csak a bizonytalanság. S talán nem ez a 98-as nemzedék uralkodó szellemi álláspontja? Mindezzel felér Azorín mély benyomást keltő vallomása, melyben saját nemzedékéről beszél: „Azorín szinte már szimbólum; megtorpanásai, nyugtalanságai, viasztalanságai jól képesek megjeleníteni egy akarat és energia nélküli, habozó és határozatlan nemzedék egészét; egy olyan nemzedéket, mely híján van mind a romantikus nemzedék elszántságának, mind pedig a naturalista nemzedék igenlő hitének. Nem kizárt, hogy az eszményeknek eme felbomlása valami jó dolog; talán egy jövőbeni — talán hamar összeálló — szintézis számára fontos ez a mindenre kiterjedő kíméletlen elemzés ... Ám bizonyos az is, hogy mindeközben az, ami mindent felülmúl — Szépséget, Igazságot, Jót —, a végső lényeg, ami az Élet, roppant levertséget, rendkívüli fogyatkozást szenved, ... ami voltaképpen a Szépség, az Igazság, a Jóság megfogyatkozása, holott harmóniája az életet, a teljes Életet formálja.”²⁶

Oly bizonytalanságról van szó, mely még Machado líráját is megfertőzi, töprengővé s elmélyültté teszi. Az andalúz költő A Prédikátor könyvének hanghordozásaival mondja:

Ó, a lelkek néma homálya.
Tudni róluk, csupán a semminek tudása.
Ha a bölcs mélyet szól, s foglalja
a lelket okító tanokba, nem több ez,
mint a szél fülünkbe zúgó áradása
és a vizeknek morajló ereje.²⁷

(LXXXVII)

Világos persze, hogy ennek a bizonytalanságnak különböző tónusai és színárnyalatai lehetnek, kezdve a Montaigne-szerű kis filozófus — Azorín — jámborságától és derűjétől egészen Unamuno agónikus és kitartó, illetve a machadói apokrif, Juan de Mairena csúfondáros és csipkelődő bizonytalanságáig; vagy a szorongás és aggodalom teljes feszültségéig jutunk el, vagy pedig feloldódunk a *spleen*-ben és az unalomban. Egyszóval lehet szó ki-ábrándult, nyugtalan és vizslató bizonytalanságról; eszköze lehet ez annak, hogy miénk legyen a teremtő szabadság, amiként ezt Unamuno gondolja, vagy annak is, hogy mintegy beletörődve ebbe, búcsút intsünk a harcnak.

S a vitális szkepticizmussal együtt jár annak ikertestvére, a pesszimizmus, mégpedig ama levertség és szorongattatás miatt, amit az élet tapasztal. Ez nem a hangulat pesszimizmusa, hanem a magatartásé. Ezzel azt akarom mondani, hogy ebben nem a szubjektív lelki diszpozíció számít, hanem a benső meggyőződés. Ott van Schopenhauer filozófiájának legmélyén, amikor az élet értékéről szól; ez „egy olyan ügylet, ami a költségeket nem fedezi”, mivel az életakarás keserű gyümölcse a csalódás és a kiábrándultság, s az élet egyszer majd menthetetlenül halálra lesz ítélve. Nietzsche úgyszintén nem rejtette el maga előtt az élet szörnyű szenvedését; ezen alapul azon tragikus bölcsesség titka, amit Szilén, a szatír tárt fel, s ez nem egyéb, mint az egyetemes üresség. Csakhogy az esetek legnagyobb részében ő ezt a gyengék pesszimizmusának véli; a gyengék képtelenek arra, hogy szembenézzenek a halállal; hanyatló és passzív pesszimizmus ez. Nietzsche ide sorolta „az érzékenység pesszimizmusát” (a túlzott ingerelhetőséget, melyben túlsúlyban vannak a kellemetlen érzések), a nem-szabad akarat pesszimizmusát — melyből hiányoznak az ingerekkel szembeni akadályozó erők —, a kétség pesszimizmusát, a bizonytalanságot és a határozatlanságot, Pascal morális pesszimizmusát, a Védák metafizikai, s az anarchisták társadalmi anarchizmusát. Mindezek nem a hanyatlás és a betegség jelenségei? — teszi fel a szónokias kérdést.²⁸ E neurotikus és elkeseredett pesszimizmusnak Huysmans adta ékes tanúbizonyságát *A rebours* című regényében. A főszereplő, Des Esseintes megtapasztalta a csalódottságot és a kellemetlenséget, amely ugyanakkor egyenes arányban állt a megelégedettségre és a kielégülésre irányuló, módszeresen alkalmazott, kifinomult kereséssel, s ily módon hiába próbálta kitölteni saját egzisztenciális ürességét. Ugyanez a téveteg és bizonytalan hangulat hatja át, mint Antonio Azorínt, egészen odáig, hogy ugyanazokat az olvasmányokat kedveli, melyeket hőse nevében Huysmans magasztalt. „Íme, itt van az öreg bohém új élete, aki Baudelaire csodálója, Verlaine elkötelezettje, Mallarmé rajongója; az öreg bohémé, aki a heves és kifinomult érzéseknek valósággal szerelmese, aki szenvedélyesen vonzódik mindahhoz, ami elegáns, eredeti, kifinomult, ami Szellem és Szépség.”²⁹

Ugyanezt lehet mondani a barojai hősről, — Antonio Azorín ikertestvéréről — Fernando Osorioról is, aki Baroja *Camino de perfección* c. regényében szerepel; ő ugyanis, akárcsak Azorín,

szintén egy, az ismeretlen felé irányuló misztikus kalandba bonyolódik ... Des Esseintes teljes tisztasággal ismerhetné fel magát Schopenhauer ontológiai pesszimizmusában, ami viszont *A prédikátor és Jób könyvével* mutat rokonságot: valóban nyomorúságos az ember élete a földön: „Ő is hirdeti a létezés semmisségét, azokat az előnyöket, melyek a magányból adódnak, és figyelmezteti az emberiséget arra, hogy bármit is tegyen, bármelyik irányba is forduljon, szerencsétlenségét el nem kerülheti; szegény, mert a nélkülözések miatt szenved; s gazdag, ama legyőzhetetlen unalom okán, amit a bőség kelt; de nem ajánlott önmagának semmiféle gyógyírt, nem ringatta őnt semmiféle illúzióban, hogy elkerülhetetlen bajaira gyógytapaszt adjon.”³⁰

A Schopenhauerről szóló, ehhez hasonló szellemű dicshimnuszok nyomon követhetők a 98-as nemzedék írásaiban. S ha van filozófus, aki — már Nietzsche megelőzően is — döntő hatást gyakorolt a nemzedék magatartására, akkor az Schopenhauer. Unamuno már a század vége felé fordítja írásait, hatása pedig fokozatosan kezdi háttérbe szorítani Hegelét, aki, Spencerral együtt, 1895-ig domináns szerepet játszott gondolkodásában. Azorín, a *La Voluntad* című regényében tanára, Yuste alakjában élesíti újjá, aki Lasalde atyával együtt ifjúkori életére a legnagyobb hatást gyakorolta; ők ketten — elméleti előfeltevéseik és kedélyük különbözősége ellenére is — megegyeznek abban, hogy belátják a világ hiábavalóságát. Mestere, Yuste halálos ágyán válik a lehető legegyszerűbbé, midőn testámentumát örökíti tanítványára. A két legfőbb vonás a vitális szkepticizmus és a pesszimizmus: „A világegyetem realitásáról semmit sem tudok állítani ... Az első ok immanenciája vagy transzcendenciája, a mozgás, a létezők formája, az élet eredete ... mindörökké kifürkészhetetlen titkok ...”³¹

Miközben végrendelkezik, az utca végén, az egyik vallási egyesület kórusa egy régi és szomorú litániát dúdol. Hirtelen elhallgat. A tanítvány úgyszintén hallgat. Szinte érezhető a várakozás feszült csöndje. Végül a tanító felkiált: „Ah, az értelem a rossz!... Megérteni annyi, mint elszomorodni; megfigyelni pedig annyi, mint önmagunkat elevennek érezni... Elevennek érezni magunkat pedig annyit tesz, hogy érezzük a halált, érezzük egész lényünk és a körülöttünk levő dolgok kérlelhetetlen menetelését a Semmi rejtelmes óceánja felé.”³²

A tanítvány jól megtanulta a leckét; s később — az élmény megsemmisítő volt számára — ő maga is megtapasztalta: „Most, ezekben a pillanatokban alig van bennem elég erő az íráshoz; az akarathány megbénítja az akaratom. Mi végre? Mi végre bármit is csinálni? Azt hiszem, az élet maga a rossz, s mindaz, amit azért csinálunk, hogy gyarapítsuk az életet, végül is csak ezt a hosszan tartó haláltusát hosszabbítja meg, ami egy, a végtelenben elveszett atom fölött lebeg ... Az lenne a humánus és az igazságos, ha a faj pusztulásával hunyna ki a fájdalom is. Ha az emberiség úgy döntené, hogy elutasítja a folytatódás ostoba vágyát, akkor legalább egy napig teljes és hatalmas életet élne ... Nem tudom, hogy ez az eszme megvalósul-e majd egykoron; ez — magától értetődően — a tudat legfelsőbb szintjét követeli meg. S az ember addig nem lesz képes elérkezni ehhez, amíg teljes egészében és végérvényesen el nem határolja magát a nemzés és a szexuális értelem eszméitől ... Csak ekkor fog megszűnni — legalábbis abban a tudatos állapotában, ami maga az ember — az, amit Schopenhauer Akaratnak nevezett.”³³

Azorín pesszimizmusa mindennek ellenére különböző szinteken jelenik meg. Van benne egyfajta környezeti pesszimizmus, amikor is hatással vannak rá a spanyol távlatok és Spanyolország ösztönzőerők híján levő, búskomor és közömbös népei, valamint egy halódó katolicizmus tiltásokra épülő, kényszeres és elnyomó nevelése: „E veleszületett mélabú majd a Nagyhéten hág a tetőfókára ... S ez a századról századra felhalmozódó szomorúság — valamely nyomorúságos faluban, ahol a telek kegyetlenek, ahol alig esznek, s ahol a házak otrombák — lassanként évezredes üledéket képezett, mely olyan, mint valamely fájdalomból, lemondásból álló, és az élet megrázó harcait némán és szenttelenül visszautasító nyers környezet.”³⁴

E fullasztó légkörben, Schopenhauert olvasván, meg kellett hogy sokszorozódjon műveinek hatása. Innen van az, hogy e szociológiai pesszimizmus mellett ott az a másik, metafizikai pesszimizmus, amely Yuste szájában filozófiai tétellé formálódott, s olykor valami keserű utóízzel és bánattal eltöltve kerül Azorín tollára: „Minden elmúlik, Azorín; minden megváltozik és elenyészik. Az egyetemes szubsztancia pedig — ami rejtelmes, megismerhetetlen és kérlelhetetlen — fennmarad.”³⁵

Baroja, Schopenhauer filozófiáját szövi bele *A tudás fája* c. regényének alapvető ideológiai anyagába: „Andrés alig néhány napot töltött a kórházban, s máris azt kezdte hinni, hogy Schopenhauer pesszimizmusa szinte valami matematikai igazság. A világot tébolyda meg kórház keverékének látta. Az okosság: szerencsétlenség; a boldogság csak tudatlanságból és örültségből fakadhat.”³⁶ Antonio Machadonak, a nemzedék költőjének pedig már semmiféle elméletre nem volt szüksége ahhoz, hogy költőileg tapasztalja a tovatűnő időnek ugyanazon érzését, ami a halálba torkollik.

Egy napon szélén az ösvénynek ülünk immár.
Életünk egyetlen síkja az idő, s bánatunk egyedül az,
hogy, míg várunk, mily kétségbeejtő pozitúrák-
ba kerülünk. ... Találka indul. Ő jön. Hátán a pontos idő.³⁷

(XXXV)

Unamunónál szintén túlsúlyban vannak a komor színárnyalatok — főleg 1897-es vallási válságától kezdve —; célja, hogy dalba szedje az egyetemes hiábavalóságot: „Megértjük mindama bánatot, mind azt a rettenetes bánatot, ami az árnyak gyászos menetét kíséri, akik a semmiből a semmibe tartanak s azt, hogy mindez úgy elillan hamarosan, mint valamely álom, ... mint valamely álom árnya.”³⁸ Ám Unamuno nem annyira az ontológiai, mint inkább vallási pesszimizmusra utal, „amely nem bízik a világegyetem emberi céljában, az egyéni lélek örök üdvösségében.”³⁹ Megfogalmazása gondosan kerüli a dogmatikus tagadást, pl. a „tagadja” helyett a „nem bízik” ígét használja, saját agóniájára utalva ezzel, ha ti. teljesítve látná a továbbélés vágyát. Ám végül is — illetve azon etikai következményeknek köszönhetően, melyek folytán a halhatatlanság vágya Unamunóban mint morális kíváncsóság létezik — egy etikai pesszimizmusról van szó, mely az ember morális vállalkozását egy olyan természetben, mely érzéketlen erőfeszítései és reményei iránt, gyötrelmesnek és problematikusnak tartja. Nem átallja azt állítani, hogy a lét: ellenérték, hisz ekkor, elmélkedik az *Intim naplóban*, „Schopenhauer képviseli a logikus altruizmust, midőn a kozmikus vagy kollektív öngyilkosságot prédikálja.”⁴⁰ Unamuno, aki alapvetően szembenáll a buddhizmussal és a senecizmussal — talán épp azért, mert mindenkinél jobban érezte a semmi ígétét —, ebbe nem tudott és nem is akart beletörődni. Ám arra sem volt képes,

hogy ábrándokat költsön, és mindennek ellenkezőjét állítsa, azt, hogy a lét a legfőbb érték vagy tökéletesség. Ily körülmények között nem maradt számára más alternatíva, mint a harcias elkeseredettség: „Ezzel szemben azt hiszem, hogy a legnagyobb hősök közül sokan, talán épp a legnagyobbak, el voltak keseredve, és elkeseredésükben hajtották végre hőstetteiket. ... létezik egy bizonyos transzcendens pesszimizmus is, amelyből időleges és evilági optimizmus fakad.”⁴¹

A „transzcendens pesszimizmus” unamunoi kitétele nagy kifejezőerővel bíró telitalálat, szemben az immanens pesszimizmussal, amely kimerül a tehetetlen siránkozásban. A „transzcendens” kitétel itt abban a kettős értelemben használatos, hogy az egyén — aktív és küzdő magatartásában — önnagát múlja felül, s ezzel egyúttal meghaladja a valóságot is, mégpedig — a jövőre irányuló tudat révén — egy etikai kompromisszum formájában. Innen van az, hogy ezt költői vagy teremtő kompromisszumnak is nevezi. Összegezve: kettős pesszimizmusról van szó, a gyengék pesszimizmusáról, ami rezignációhoz vagy érzéketlenséghez vezet, s az erősek pesszimizmusáról, akik nem adják meg magukat, és felveszik a küzdelmet. Nietzsche *A tragédia születésében* úgyszintén a tragikus mítosz erős pesszimizmusát magasztalta, mert nem menekül el az elől, hogy szembeszálljon az élet alapjával, amely komor és elrettentő — ellentétben a gyenge pesszimizmussal, amely szemfényvesztéseivel, pótszereivel, színleléseivel egyfolytában csal. Az előbbiről a görög nép robusztus egészsége szolgáltat tanúbizonyítást: „Egész létezése s annak minden szépsége és mértékletessége alatt a gyötrelmek és a tudás ingoványa rejlik, amire e dionüszoszi hatás most ismét ráébreszti.”⁴² A gyenge pesszimizmus felismeri a rosszat, ám megpróbálja igazolni azt. Az erő pesszimizmusa — írja Nietzsche *A hatalom akarásában* — ezzel ellentétben „éppenséggel retteg az 'igazolástól'; a tiszta és nyers rosszat élvezzi, legérdekesebbnek az értelmetlen rosszat tartja. Ha korábban szüksége volt Istenre, most valósággal elbűvöli egy Isten-nélküli világ-rendetlenség, a véletlen világ, melynek lényegéhez tartozik az, ami félelmetes, kétértelmű és félrevezető...”⁴³

Semmi különleges sincs tehát abban, hogy a rossznak — mint legyőzhetetlen sorsnak — e nyers elismerése a századvég morbid mentalitásában a satanizmus szélsőséges formában való ünneplésébe torkollhatott, ahogy azt Huymans a *Là-bas*-ban mesterien ábrá-

zolja, mivel, ahogy ez regénye szereplőjének, Gilles de Rais-nak feltűnt, „a szélsőséges miszticizmust csak egy lépés választja el a tobzódó sátánizmustól.”⁴⁴ s a reményvesztettség vagy csalódottság úgyszintén sátánizmusban csúcsosodhat ki. Egy ilyen radikális kérdésfelvetés fényében valószínű, hogy Nietzsche-nek Unamuno etikai és transzcendens pesszimizmusa — kibúvó perspektíváival együtt — úgyszintén a probléma kétségbeesett megkerülésének tűnt volna ... Ami pedig a pesszimizmus legmélyén honol, nem más, mint a nihilizmus. „A pesszimizmus mint a nihilizmus előzetes megformálódása” — ekként hangzik Nietzsche megfogalmazása. Úgy hiszem, ebben rejlik a századvég szellemi krízisének epicentruma. „Mit jelent a nihilizmus? Azt, hogy a legfőbb értékek elértéktelenednek ... Hiányzik a végcél, hiányzik a mi végre? megválaszolása.”⁴⁵ Ám ha nem létezik sem a „miért?”, sem pedig a „mi végett?”, akkor „semminek sincs értelme”. Ez az a megsemmisítő élmény, ami a századforduló idején Európa-szerte elterjed. A nihilizmus nem más, mint ama transzcendens horizont egészének romba dőlése, ami a platóni-keresztény hagyományban a világnak értelmet adott. Arról a horizontról van szó, amely a platóni érzékfeletti világot éppúgy átfogja, mint a keresztény Istent. Vagyis, egy képszerű kifejezést használva: Isten haláláról. Isten haláláról, de nem úgy, ahogy azt Hegel gondolta, az abszolút szellem megvalósulásának értelmében, ami egy világpolgári és egyetemes emberiség formájában megy végbe; nem. Isten halála, nietzschei módon elgondolva, azt jelenti, hogy „Istenre nincs szükség”, mi több, azt, hogy Isten ártalmas. Ez olyan hipotézis, amely a szabadság hatókörét gátolja és korlátozza. Ebben összegződik az a tapasztalat, amit a modern ember halmozott fel, kezdve az immanencia alapelvétől egészen a felvilágosodásig és a forradalomig. A szekularizáció folyamata — a kultúra függetlenedése a régi, vallásos, egyházas alapoktól, az intellektuális és morális autonómia, a tudományos-technikai civilizáció, a modern állam — nem volt egyéb, mint az isteni régi, ontoteológiai háttartásának lassú felszívódása az emberi tudat új közegében. Ez pedig, legvégül, elnyeli Istent, s egy elvilágiasító istenyilkosság alapján történetileg önmagát teszi istenné. Ennek megfelelően Istennek meg kell halnia a végett, hogy az ember éljen. Amiként ezt *A vidám tudományban* a bolond nyilvánítja ki — aki épp azért bolond, mert megérintette e döntő reveláció: „Isten halott! Halott is marad! És mi öltük meg őt! ... E tett nagysága nem

túlságosan nagy hozzánk képest? Nem kell-e istenné lennünk nekünk is, hogy méltónak mutakozzunk e tett nagyságára?"⁴⁶

Isten halott, vagy gyilkosság áldozata lett; úgy tűnik, hogy az ember, büntette révén, felnőtt az Istenhez, vagyis áldozatához. Ám mi történik akkor, ha a modern emberben mindaz, ami Isten hiányát pótolja és kitölti — az emberiség új eszményei, a haladás, a tudomány, a demokrácia, a kultúra, melyeket úgy magasztalunk, mint valamely új, laikus vagy világi értékrendet —, ha mindez úgyszintén elkezdti feltárni elégtelenségét és bizonytalanságát, s ha a végén az ember észreveszi, hogy csak az Isten iránti régi nosztalgia az oka annak, hogy mindezt nagybetűvel írja? Nietzsche, pusztító kritikai munkássága révén, a világ önmagában és önmagáért érvényes értékautonómiájának e csalásáról lerántotta a leplet. Nemcsak Schopenhauer gyenge pesszimizmusára kellett választ adni, hanem azok részleges nihilizmusára is, akik — pótszereket állítván elő — elrejtették a nagy esemény végső következményeit. Az értelem hiánya ekkor válik gyökeressé és abszolúttá: „Az új, legnagyobb esemény, hogy 'Isten halott', hogy a keresztény Istenben való hit hiteltelen lett — már előre veti első árnyait Európára. Legalábbis azon kevesek, akiknek szeme, gyanakvó tekintete elég erős és finom az egész színjátékhoz, úgy látják, valamiféle napnyugta tanúi éppen, mintha valami mélységes, régi bizalom kételkedésbe csapna át.”⁴⁷

Néhány világosan látó ember — filozófus, értelmiségi, művész — mélyen megtapasztalta, fájdalmasan átélte ezt a szellemi állapotot. S ehhez a világosan látó és kijózanodott élcspathoz sorolható a századvég spanyol nemzedéke is. S e válságot alapvetően vallási válsággként élték át — nem is tehettek másként. Nietzsche gyötrő kérdések formájában írta le e szellemi földindulást: „Mi? hová tartunk? Minden naptól egyre távolodunk? ... Nem a végtelen semmi-ben bolyongunk? Nem érezzük az üres tér borzongató fuvallatát? Vajon nem lett-e hidegebb? Nem jön-e közelebb és mindegyre közelebb az éj? Nem kell-e lámpást gyújtanunk fényes délelőtt? Nem halljuk tán az Istent temető sírásók ricsaját? Nem érezzük-e az isteni rothadás szagát?”⁴⁸

Ganivet, aki hitét korán elveszítette, kötelezve érezte magát arra, hogy azt egy transzcendens idealizmussal helyettesítse; ez olyanira felmagasztosult volt, mint amennyire szélsőséges, ám rövidesen eljutott ahhoz, hogy belássa: üres az alap: „Mindennek az a vége, hogy beleütközünk a semmibe, mivel éppúgy, ahogy nincs

állandó szerves élet, nincs állandó eszményi élet sem.”⁴⁹ — írja barátjának, Navarro Ledesmának igen korán, 1894. november 22-én. Néhány hónappal később, 1895 elején, ugyannerre a kérdésre újból visszatért: „Másképp azt mondom neked, hogy nagy ostobaságot követsz el akkor, ha azt feltételezed, hogy ezt a helyzetet a te életed üressége idézi elő, holott ezt az élet általában vett üressége teremti ... Mondjanak, amit akarnak, minden megköveteli, hogy a világban célja legyen, s a nagy kiábrándulás akkor következik be, amikor felfedezik, hogy a legmagasabb cél: üres.”⁵⁰

Ez volt a nihilizmus, vagy „semmisség” (nadismo), ahogy Miguel de Unamuno szerette mondani. Azorín is keresztülment ezen a megsemmisítő reveláción, midőn ugyanabban az akkordban fogta össze a környezeti és a metafizikai pesszimizmust, ami örökségként maradt rá Yuste/Schopenhauer figurájától: „mindez olyan, mint valamely szorongató és sóvárgással terhes környezet, amely elnyom, és minden percben arra készlet bennünket, hogy gondolkodjunk — ó, a népek e vég nélküli percei! —, mikor haszontalan minden erőfeszítés, s a fájdalom az egyetlen biztos dolog az életben, melyben a törekvések és az aggodalmak mit sem érnek, hiszen az égvilágon mindennek — mindennek: embereknek és világoknak — véget kell érnie, miközben a dicsőség, a szépség, az érték, az értelem úgy oldódik fel a semmiben, mint a füst. S mivel Azorín látta, hogy a szomorúság fokozatosan úrrá lesz rajta, s hogy Montaigne barátunk szeretetre méltó szkepticizmusa — annak minden bája ellenére — mégis csak erőszakos nihilizmus, becsukta a könyvet és elhatározta, hogy felkeresi a mestert; hasonlatos volt ez ahhoz, mintha kimásznánk az árokból, de csak azért, hogy utána beleessünk egy gödörbe.”⁵¹

Miguel de Unamuno volt azonban az, akit leginkább megérintettek a szorongás fekete angyalának szárnyacsapásai. A helyzet azonban az, hogy a baszk mindig, minden mellé odaillesztett egy kérdőjelet: „Valójában csak egyetlenegy probléma létezik, éspedig a következő: mi az egész világegyetem végcélja? Ez a szfinx rejtélye s aki ilyen vagy olyan módon nem oldja meg, azt felfalják.”⁵²

S hány embert felfaltak e vállalkozás során! Hányan folytattak beszélgetést vagy küzdöttek a szfinxszel, egészen odáig, hogy az némelyiküket morbid és veszélyes rögeszméssé változtatta! Huysmans *A rebours* című regényében Des Esseintes egy dialógust jelenít meg, amely egy apró, feketemárvány szfinx és egy színes

agyagkiméra között folyik; azon ágy mellett helyezte el őket, melyen ő egy hasbeszélő szeretőjével heverészett:

„S az éj csöndjében elkezdődött a kiméra és a szfinx csodálatos párbeszéde, melyet hol mély és rekedt torokhangon, hol pedig éles fejhangon adtak elő, mintha ott két emberfölötti lény volna.

— Állj meg itt, kiméra!

— Nem, soha.

A rettenetes kettőst Flaubert csodálatos prózájától elkényeztetve, reszketve hallgatta, s talpától a feje búbjáig borzongás futott végig rajta, midőn a kiméra kimondta az ünnepélyes és mágikus mondatot:

— Új illatokat, még nagyobb virányokat, ismeretlen örömeket keresek.

Ó, hát akkor őhozzá beszélt ez a hang, mely éppoly titokzatos volt, mint amennyire varázslatos. Neki foglalta mesébe az őt hatalmába kerítő rejtélyes lázat, csillapíthatatlan eszményét, arra irányuló szükségletét, hogy megszökjön a létezés szörnyű valósága elől, átlépje a gondolkodás határait, s hogy úgy tapogatózzon a művészet ködös túlvilágában, hogy abban bizonyosságot nem lelhet soha.”⁵³

Íme, itt van a dez-orientált, bolyongó és ki-ábrándult lelkiállapot, mely a múlt század legvégén születik meg. A szfinx szünet nélkül kérdez, ám a kiméra nem akarja feladni reményeit. Nyomasztó és szorongató helyzet ez. Ám a szorongás nem tartható fenn, kivétel ebben a vonatkozásban Miguel de Unamuno, aki a szorongást — olykor teátrális módon — saját csataterén átformálta. S mikor a szorongás eltűnik, mikor elmúlik a megsemmisítő reveláció szörnyű pillanata, szürke árnyéka megmarad a menthetetlenül ürességre ítélt időben. Ekkor pedig az unalom kerekedik felül, amit elviselni még a szorongásnál is nehezebb.

E számos és olyannyira egyöntetű tanúbizonyság kétségtelenül egy meghatározott korszakra jellemző élményt fejez ki. Olyan élményről van szó, amely meghaladja a privát és szubjektív szférát, hogy hatást gyakoroljon az egész világegyetemre. Leopardi felismerése szerint „az emberi unalmat az egyetemes és szükségképpen unalom ugyanazon eleven érzése szünteti meg.”⁵⁴ Arról a metafizikai *tedium vitae*-ről van szó, melyet W. James úgy fog majd aposztrofálni, mint „a reflexív emberek különös jellegzetességét”,⁵⁵ a töprengés melankóliájáról, amely sohasem lel kielégítő válaszra. Miért? Mi végett? ... Az unalom valamely kérdés kimerülése, ami belevész

az ürességbe. A költőknek a legőszintébb és legeredetibb hangszí-
nekkel sikerült ezt kifejezniük:

„Mondd csak nekem, heverve
Kövér rétvé, nyugton
Mért boldog minden állat?
Rám, ha nyugszom, a lét unalma támad.”

— faggatja Leopardi a holdat „Ázsiai nomád pásztor éji dala” című
költeményében.⁵⁶ Ez — amiként ezt leírja „Önmagához” című meg-
indító költeményében, ami annyira bámulatba ejtette Unamunót —
az ürességtől kongó világegyetem tapasztalatával lesz azonos:

„Most megnyugszol örökre,
Én tört szívem. Elszállt a legutolsó
Öröknek hitt ábránd. Elszállt, s ma bennem
Édes reményeinknek
Nemcsak reménye, de vágya se rebben.
Nyugodj békén. Elég
A lüktetésből. Semmi meg nem éri
A szív verését, — sóhajra se méltó
A föld, unalom s keserűség
Tanyája a lét, nem több. S a világ sár.
Csitulj el. A reménnyel
Hagyj fel örökre. Csak az egy halál jut
Osztályrészüil. Vesd meg magad, a sorsot,
A rejtettarcu végzet
Rút hatalmát, mely nyomorunkra térdel,
S mindenben a végtelen semmisséget.”⁵⁷

Az egyetemes üresség ugyanezen érzését teszi közhírré Antero de
Quental is „Nirvana” című szonettjében:

„S mikor a gondolkodás leszállt a mélybe,
felhozta őt hátán a holdvilág fénye,
a természetnek képét láthatta újra,
ahogy az végtelen, tág sugárban látszik:
mindenütt az üresség, unalom ásít;
mit lát, az illúzióknak látszat-útja.”⁵⁸

Baudelaire még keserűbb és ridegebb hangon éneklie meg azt a kiábrándult és szkeptikus bölcsességet, melyre életútja során tett szert:

„Hej, fanyar lecke ez, leckéje az utaknak!
Ma, tegnap, holnap és örökre a világ
egyhangú, kicsi hely, rossz ketrecet mutat csak,
únalom-sivatag fájó oázisát!”⁵⁹

S Antonio Machado hasonló értelemben panaszkozik „*Elegía de un madrigal*” című költeményében:

Világ, te, varázsa vesztett ínsége az érzelmeknek,
ki kristályok rejtélyes foncsorán áttör.
Te szerelmek nélkül élő lélek, mely enged az
ásítás másoló kedvének, mégpedig a Világegyetemének.⁶⁰

A 98-asok prózaírói közül Azorín volt a legfelkészültebb elemzője e lelkiállapotnak, melyben, legalábbis úgy érezte, menthetetlenül megfeneklie az élete: „Bizonyos az — gondolja Azorín, miközben a Toledo utcán lefelé halad —, hogy fáradt vagyok, és hogy egy meghatározatlan és legyőzhetetlen undor tart a hatalmában ... Gondolkodásom az űrben enyészik, egy olyan űrben, ami nem egyéb, mint a nihilizmus, az akarat felbomlása, a személyiség csendes és titokzatos feloldódása ... Mitévő legyek? Mitévő legyek? ... Érzem, hogy hiányzik a hit, nem hiszek sem az irodalmi dicsőségben, sem pedig a haladásban ..., melyekről azt gondolom, hogy ünnepélyes ostobaságok.”⁶¹

3. Egotizmus és teremtés.

Mitévők legyünk? Ez a kérdés. Miféle kiutak maradnak, ha egyáltalán maradnak? A nihilizmus ugyanis nemcsak tisztán negatív esemény, miként azt Nietzsche Schopenhauerrel vitázva kimutatta. Ebben az éjszakában egy új hajnal hírnöke üzen: „végre újból szabad előttünk a láthatár, bár egyáltalán nem tiszta, de hajóink végre kifuthatnak újfent, még ha tömérdek veszedelem leselkedik is rájuk, ... a tenger, a mi tengerünk ismét nyílt, talán még soha nem is volt ennyire 'nyílt a tenger'.”⁶²

De akad-e még olyan merész lelkiületű tengerész, aki vállalkozna arra, hogy átkeljen ezen az ismeretlen tengeren? Ugyan ki érezheti azt, hogy kérdéseket kell feltennie az összes eszmény és érték csődje közepette? Maga Baroja is feltette ezt a kérdést, s éleslátással adta meg a választ: „Mi marad ekkor? Megmarad az ember, az ember, aki a vallás, a demokrácia és a morál fölött áll ... marad az ember, vagyis a hős.”⁶³

Ezzel voltaképp az autenticitás és a spontaneitás ama „kifürkészhetetlen alapjára” utalt, amely számára azt az egyetlen deszkát jelentette, amibe a hajótörés közepette bele lehet kapaszkodni. Világos persze, hogy itt nem a generikus emberről van szó, úgy, ahogy az a modern kultúra dicsőítésében megjelent, hanem egyszerűen a konkrét, élő én-ről, a hús-vér emberről, ahogy Unamuno mondotta, arról az énről, aki érez, szenved és reszket a haláltól mint végállomástól. Azorín úgyszintén ebbe az irányba mutatott: „Életünk a fontos, tényleges, pillanatnyi érzésünk, énkünk, ami nem más, mint tovatűnő villámfény.”⁶⁴

Am bármennyire is tovatűnő ez a villámfény — sőt, talán épp tűnékenysége folytán —, mégis képes arra, hogy önmagában összpontosítsa egy fényes szikra ragyogását, ami megment bennünket az unalomtól és a *spleen*-től. Ami pedig Unamunót illeti, jól ismert az a szenvedély, amivel saját énjét követelte vissza: „Én, én, én, mindig csak én! — mondja erre valamelyik olvasó — és ugyan ki vagy te?” Obermann-nal, az emberóriás Obermann-nal szólva így válaszolhatnék: 'a világegyetem számára semmi, de a magam számára minden.'⁶⁵

Amikor minden abszolútum darabokra hullik, az én, annak létezése az egyetlen, ami abszolút és feltétlen módon önmagára vonatkozik. Nem mintha abszolútum lenne, hanem éppen ő az, ami abszolút kérdéses. Épp ezért ő az egyetlen, akinek legvégső fokon el kell döntenie azt, hogy megadja-e magát a semminek, vagy pedig eltökéli, hogy valamiféle elragadtatás vagy magasba való elrugaszkodás révén meghaladja azt. Ha az ént „egyetlennek” nevezzük, azonnal Max Stirner szuverén „én”-je jut az eszünkbe, azé a Stirneré, aki nem engedte meg, hogy bármiféle törvényesség — akár transzcendens, akár immanens — gyakoroljon hatalmat fölötte vagy benne, senki és semmi által nem érzi kötelezve magát, hanem csakis önmaga legszabadabb elhatározásából eredően. Az autonómia ezen a ponton teljes egészében autarchiává változik, mivel az én önmaga

számára szab törvényt, ő az úr. „Az individualitás, jobban mondva a saját tulajdonom jelenti az én egész létezőm és lényem ez az én magam.”⁶⁶ Ez az egoista én-je, ami az „enyém”-nek mondás hatalmán, az elsajátítás végtelen akaratán alapul. Max Stirner, aki egyébként igen közel áll Nietzschehez, bizonyos fenntartások mellett úgyszólván kötelező vonatkoztatási pont a 98-asoknál. Baroja kinyilvánítja, hogy ez nem túl szimpatikus a számára. Azorín minden különösebb lelkesülés nélkül említi. Unamuno gyakorlatilag nem vesz róla tudomást. Maeztu fiatal korában vad nietzscheánus volt, bizonyos stirneriánus beütésekkel, ám lehet, hogy a későbbiek során épp ezért arra érezte kényszerítve magát, hogy a másik, szolidáris émben, amit Don Quijote alakjában lelt meg, meghaladjon az egoista ént. Stirner ellenszenves számukra, mert az egoizmust szemérmetlen módon védi; ez az egoizmus csak Maeztu egynémely fiatalkori írásában lel visszhangra, illetve Baroja némely cinikus kijelentésében, mint például abban, hogy „szentté kell avatnunk az egoizmust, és minden rendelkezésre álló eszközt fel kell használnunk, hogy az életért folytatott harcban győzni tudjunk.”⁶⁷ Ám épp az egoizmus körülbástyázása végett nem maradt számukra más út, mint az én egzisztenciális újraátalakítása transzcendens egotizmussá. „Egotizmus? Meglehet — pontosítja Unamuno —, ám ez olyan egotizmus, ami megszabadít attól, hogy az egoizmus bűnébe essek.”⁶⁸ S így is volt. Az egotizmus nemcsak az én kultusza — olykor eljutva egészen a komédia határáig —, hanem alapvetően az én kiművelése, a személyiség mint eleven mű kimunkálása. Ez az erős individualizmus korszaka volt; nem is lehetett másként. A spekulatív idealizmusra való reakcióként — amely patetikusan is előtérbe állította az egyetemes közösség kategóriáját — Nietzsche éppúgy, mint Stirner, Kierkegaard vagy Spencer az egyén, az egyedüli és valódi, reális szubjektum primátusát emelték ki. A felvilágosodás racionalizmusával és az abszolút szellemmel szemben — mint valami üde és felfrisítő szellő — teret kapott a szubjektivitás iránt vonzó, romantikus ízlés. Ám a 98-as nemzedék esetében más tényezők is szerepet játszottak abban, hogy az én királyi fensége ennyire jelentős lett, és így mértékű kóros megnövekedésen ment keresztül. Úgy tűnt — vagy legalábbis ők így vélték —, hogy az olyannyira lehangoló és elnyomásra berendezkedő spanyol viszonyok, — melyek látóköre politikai és társadalmi szempontból túlságosan lehatárolt volt ahhoz, hogy a tényleges meghaladás lehetőségét vessék fel — nem hagytak

nyitva más utat számukra. Unamuno helyesen vette észre, hogy a nemzeti élet csődje közepette, akkor, amikor minden a mélybe süllyedt, egyedül csak az én az, amit meg lehet menteni: „Ez az én-bálványozás túlzásba vitt következménye volt annak a morális felfedezésnek, amit a történeti spanyol eszmények robajló elsüllyedése során tettünk; az egyedi személyiség morális felfedezéséről volt szó, melyet Spanyolországban egészen addig üldöztek, megaláztak és feledésre ítélték.”⁶⁹

S néhány sorral lejjebb patetikusan fűzi ehhez az alábbiakat, midőn — vele ez ritkán esett meg — nemzedéke nevében beszél: „mivel Spanyolország lassan elsüllyedt, mi a spanyol embert akartuk megmenteni”, s világos, hogy azzal kezdték, ami a leginkább a kezük ügyében volt, s azzal kívánták zárni, hogy Spanyolországból egy „olyan népet faragjanak, amely én-ekből áll nem pedig választók és adófizetők nyájából.”⁷⁰ Ha figyelmen kívül hagyjuk azt, ami mindebből *post factum* igazolása lehetett a nemzedéki feladatnak, tagadhatatlan tény, hogy ennek az opciónak — eltekintve attól, hogy válaszkíséret volt a kor kihívására — jelentős belső következménye volt. Ám úgy tűnik, hogy ugyanerre a következtetésre jutunk akkor, ha a századvég európai válságának másik, makrokörnyezeti tényezőjét vesszük tekintetbe, amire már korábban is utaltam; mikor semmivé foszlanak az absztrakciók és már semmiféle objektív értékrendben nem lehet megbízni, az én az, ami megmarad és továbbra is „fennáll”. Ez lesz az egyetlen alapelv. Jól látta ezt Baroja: „az új reneszánsz megsokszorozódhat, mert a régi, ostoba hagyomány és buta dogma nagy tömege alatt újra felfedeztük a szuverén ént.”⁷¹

Ámde mi is ez a szuverén én? Valójában semmi. A válság megfosztotta alapjaitól. Nincs semmi, amibe gyökeret ereszthetne, kivéve az önaffirmáció akaratát. Ezt Ganivetnek sikerült legjobban kifejeznie: „Mi vagyok? Semmi. Mire vágyom? Semmire. Mit képviselek? Semmit. Mit birtoklok? Semmit. Most vagyok úton ahhoz, hogy igazi emberré legyek; ha ugyanis létezik a személyiségem — anélkül, hogy önmagán kívül keresne támaszt —, ez azért van, mert belül van az ereje.”⁷²

S ez az a pont, ahol párhuzamba állítható Stirnerrel. „A teremtő semmiről van szó, arról a semmiről, melyből teremtő énem mindent megteremt.”⁷³ Azt lehetne mondani, hogy ennek a semminek két oldala van. Egyfelől ez minden megelőző semmije, hiperkritikai, pusztító és tekintélyromboló hatalom, ami semmit sem

hagy meg a maga helyén. Másfelől ez annak a semmije, aminek el kell jönnie, következésképpen annak egyedüli princípiuma: „Hát nem tudja ön — magyarázza Pío Cid a hercegnőnek —, hogy az istenségnek két fő attribútuma van: a teremtés és a pusztítás?”⁷⁴

Ez épp az az űr, ami teremtő hatalommá változik. Az örökül kapott világ kritikája után hajóra kell szállni a szükségképpen lehetetlen felé. Ám ez ama saját hatalom kizárólagos műve kell hogy legyen, aki azt valóban akarja. Vajon megéri ez a fáradságot és az erőfeszítést, vagy mindennek, még az én-nek is, kapitulálnia kell a semmi előtt? E ponton merül fel a századvég alapvető dilemmája. Gyakran beszélnek a 98-asok hamletizmusáról, amit Baroja nemzedéki jellegzetességgé emelt, s ami különféle antinómiákba torkollik: mindent vagy semmit — kiáltja Unamuno a maximalista elragadtatottság állapotában; igazság vagy képmás — hangoztatja Azorín; abszolút érték vagy abszolút önkény — így Maeztu transzcendens végkövetkeztetése; jó vagy rossz, cselekvés vagy szemlélődés, kvietizmus vagy aktivizmus — Baroja szerint. S ilyen antinómiák közepette a széttépett életnek választania kell aközött, hogy kockázatos kalandba bonyolódik-e, vagy pedig megsemmisül a háttározatlanságban. Ám a radikális antinómia, amely alapjául szolgál az összes többinek, az *erosz* és a *thánatosz* közötti konfliktus, az élet és a teremtés késztetőereje, illetve a semmiben való feloldódás vágya. S e ponton, a 98-asok megítélése szerint Nietzsche nyerte meg a csatát Schopenhauerrel szemben. A lemondás gyenge pesszimizmusával szemben előtérbe nyomult az erős és aktív pesszimizmus, a teremtés akarása, mert „a teremtés az egyetlen, ami megvált a szenvedéstől.” Innen van az, hogy regényhőseiket — akik csaknem mindig irodalmi szüleik hasonmásai — az akarat, a tettvágy keresése közben látjuk viszont, hogy a tettek mezejére lépjenek. Ez persze nem jelenti azt, hogy a nirvána csábítása ne lenne nagyon erős. Azorín nagy elhithető erővel jelenítette meg a pusztulását akaró lélek e cseppfolyós állapotait, melyek csaknem minden esetben a természettel való azonosulás extázisához kapcsolódtak: „sírni támadt kedvem, hogy semmi se legyek, feloldódjak az anyagban, tovafolyó víz, elhaló szél legyek, füst, ami beleveszik a kékségbe.”⁷⁵

Unamunót is gyakran megkísérti a feloldódás szelleme, ami egyfajta benső hangként, úgy csábít bennünket, mint „a tenger hullámainak zúgása a sziklák tövében.”⁷⁶

A semmivé válás kísértése végigkíséri egész életén, s a teremtés szellemének állandó erőfeszítésével kell védekeznie ellene: „Ugyan mi más, ha nem a félelem attól, hogy semmivé leszünk — mely arra késztet bennünket, hogy mindenné akarjunk válni —, az egyedüli kiutunk, hogy bele ne zuhanjunk a megsemmisülés olyannyira rémisztő mélységeibe?”⁷⁷

Am ez az oly rémisztő dolog más alkalmakkor a nyugalomra hívás derűs arcaént jelenik meg előtte, úgy, mint az állandó agónia ellenpontja. A semmivé válás — bosszúra várva — mindig ott van a mélyben. Ami pedig Baroját illeti, regényeiben a felszabadító ataraxiát és a kaland szellemét, mint az élet két szembenálló formáját — mint érdektelen szemlélődést és hódító cselekvést — ütközteti egymással, melyek embert követelnek maguknak. Alapjában véve az életakarás visszautasításáról van szó, vagy pedig annak tettvágytól duzzadó megkísértéséről — kiindulva a hatalom akarásából. Ahogy egy más alkalommal írtam, „mindezek a sarkított elmentétek revelatív feltárulkozásai a tragikus lélek alapvető antinómiáinak, egyfelől az üresség megtapasztalása, vagy a varázstalanított világ tartalmatlansága, másfelől pedig az ezzel való szembeszállás követelménye között; ez utóbbi a hitből, az utópiából, a kaland szelleméből vagy pedig az álmodásból ered.”⁷⁸ Ez jelentette a kiutat a 98-asok számára. S ebben nem különböztek a századvég Európájának iker-nemzedékeitől. Hinterhäuser kimutatta azt a kettős irányt, mely a századvég idealista lázadására jellemző: „egy passzív, esztéticista-hedonista irányzat, és egy másik, aktív, anarchista-individualista vonulat (ezek képviselői az emberfölötti ember megelőzéseinek tűnnek).”⁷⁹ A dolgok Spanyolországban sem voltak nagyon különbözőek. Néhány esetben a vallásos hithez való valódi megtérésről volt szó, mint Ramiro de Maeztu esetében, ami párhuzamban áll maga Huysmans megtérésével. Másoknál, mint például Unamuno esetében, a quijotei hithez való megtérésről, ama kétségbeesett fogadról, melyet az értelem kötött a semmivel. Unamuno etikai idealizmusa, ami a Don Quijote-i paradigmában összegződött, gyakorlati alternatíva volt, szembeállítva a század romlásával. Nem a nietzschei emberfölötti ember, hanem a keresztény benső ember — ahogy az a cervantesi figura hősiességeiben feltárulkozott —, és akiben a spanyol lélek foglatát pillantotta meg. Azorín a művészet révén — egy esztétikai idealizmus formájában — kereste az üdvösséget. Amiel nevéhez fűződik az alábbi formula megal-

kotása: „az egyetlen tulajdonképpeni értelemben vett szubsztancia a lélek. És a többi? Árnyék, ürügy, alak, szimbólum, álom.”⁸⁰ Ezt az álláspontot, ami olyannyira közel áll a szimbolizmushoz, maga Azorín is osztotta, aki a világot és saját énjét az átélt élmények állandó újrateremtésében váltotta meg. A művészet mágiájának értelmében az élet nemcsak elmúlás, hanem vissza-térés. Ahogyan Machado írta:

„az egész emlékezetből
csak az álmok megidézésének fennkölt adománya
ér valamit.”⁸¹

Ebben az álomban Azorín az örökkévaló tükröződését kereste. Ami pedig a féktelen Baroját illeti — lelke legmélyén ő volt a leginkább nietzscheánus, aki még a fiatal Maeztun is túltett —, vitális breviáriuma abban a vallomásban összegződött, ami, legalábbis úgy tűnik, az éjszaka kellős közepén — ahogy már Nietzsche megjövendölte — a derengő hajnalt hirdette: „Igen, lehetségesnek tartom az élet újjászületését. Hiszem, hogy a hagyományok kolonca nélkül létezésünket még inkább eltöltheti a tetterő; hiszem, hogy az élet erőit illobben tudjuk elfogyasztani. Vágyunk ez kell hogy legyen: kimeríteni minden ösztönt, felélni minden energiát.”⁸²

Granada, 1997 október.

Szeged

Pedro Cerezo Galán
Fordította: Csejtei Dezső

Jegyzetek

¹ „Csaknem valamennyi elem jelen van, s az 1898-as írók természetesen mélyebben romantikusok — európai kontextusban — mint az 1830-40 közötti spanyolok”, hogy aztán úgy lássa őket, „mint fontos átmenetet a 19. századi romantizmus és a 20. századi egzisztencializmus között.” *La crisis intelectual del 98*. Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid: 1976. 236–7. o.

² Id. mű: 213. o.

³ „Pío Baroja: anatomía de una alma dispersa.” In: *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid: 1971. IX. 494. és 496. o.

⁴ Introducción a la *Historia de España de Menéndez Pidal*, tomo XXXVIII. Espasa-Calpe, Madrid: 1985. XXV. o.

- ⁵ *La generación del 98*. Cátedra, Madrid: 1985. 253. o.
- ⁶ *La generación del 98*. Espasa-Calpe, Madrid: 1956. 68. o.
- ⁷ „La generación del 98” In: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid: 1976. V. 575. o.
- ⁸ F. Nietzsche: *A tragédia születése*. Budapest: 1986. 152. o.
- ⁹ Jean-Jasques Rousseau: Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest: 1978. 134. o.
- ¹⁰ G.W.F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest: 1971. 217. o.
- ¹¹ A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. II. kötet. 46. fejezet. Zürich: 1988. 673. o.
- ¹² *El mal del siglo*; kiadatlan feljegyzések a salamancai Unamuno Múzeum könyvtárából, 9/9. jelzet, 1. o.
- ¹³ Sigmund Freud: Rossz közérzet a kultúrában. In: *Esszék*. Budapest: 1982. 352. o.
- ¹⁴ *Momentum catastrophicum*; in: *Obras Completas*. Biblioteca Nueva. Madrid: 1976. V. 372. o.
- ¹⁵ Pío Baroja: *A tudás fája*. Budapest: 1961. 141-42. o.
- ¹⁶ Uo.
- ¹⁷ *La voluntad*. Harmadik rész, IV. fejezet. *Obras selectas*, Biblioteca Nueva, Madrid: 1969. 152. o.
- ¹⁸ Huysmans: *Là-bas*. Garnier-Flammarion. Paris: 1978. 238. o.
- ¹⁹ *Fin de siglo. Figuras y mitos*. Taurus, Madrid: 1980. 134-5. o.
- ²⁰ *Obras completas*, Aguilar, Madrid: 1962. II. 589. o.
- ²¹ Uo. 41. o.
- ²² *A tragikus életérzés*. Európa Könyvkiadó, Budapest: 1989. 102. o.
- ²³ Nietzsche Werke. *Kritische Gesamtausgabe*. (A továbbiakban: KGW.) Walter de Gruyter Co. Berlin. VIII/1. 123. o.
- ²⁴ Uo. 31. 95. o.
- ²⁵ *A tragikus életérzés*. Id. kiad: 101. és 103. o.
- ²⁶ *La Voluntad*. *Obras Selectas*, id. kiad: 148. o.
- ²⁷ Juhász Anikó fordítása.
- ²⁸ Vö. KGW.VIII/2. 331. o.
- ²⁹ *La Voluntad*. *Obras Selectas*, id. kiad: 154-5. o.
- ³⁰ *A rebours*. Gallimard, Paris: 1977. 184. o.
- ³¹ *La Voluntad*. *Obras Selectas*, id. kiad, 118. o.
- ³² Uo. 118. o.
- ³³ Uo. 155. o.
- ³⁴ *Las Confesiones de un pequeño filósofo*. In: *Obras selectas*, id. kiad: 255. o.
- ³⁵ *La Voluntad*. *Obras Selectas*; id. kiad: 77. o.
- ³⁶ *A tudás fája*. Budapest: 1961. 58. o.
- ³⁷ Juhász Anikó fordítása.
- ³⁸ *Amor y pedagogía*. *Obras Completas*, II. 383. o.
- ³⁹ *A tragikus életérzés*. Id. kiad: 250. o.
- ⁴⁰ *Obras Completas*, VIII. 823. o.
- ⁴¹ *A tragikus életérzés*. Id. kiad: 126-7. o.
- ⁴² *A tragédia születése*. Budapest: 1986. 44. o.
- ⁴³ KGW. VIII/2. 132. o.

- ⁴⁴ *Lâ-bas*. Garnie-Flammarion, 1978. 73. o.
- ⁴⁵ KGW. VIII/2. 14. o.
- ⁴⁶ *A vidám tudomány*. Budapest: 1997. 152. o.
- ⁴⁷ Uo. 251. o.
- ⁴⁸ Uo. 152. o.
- ⁴⁹ *Epistolario XXIX*. In: Obras completas, Id. mű: II. 1013. o.
- ⁵⁰ Uo. 1015. o.
- ⁵¹ *La voluntad*. Id. kiad: 87. o.
- ⁵² „*Nicodemo, el fariseo*”. Obras completas, id. kiad. VII. 367. o.
- ⁵³ *A rebours*. Id. kiad: 215. o.
- ⁵⁴ *Zibaldone de pensamientos*. 30. rész. Tusquets, Barcelona, 1990. 94. o.
- ⁵⁵ *The Will to Believe*. London and Harvard Univ. Press, 1979. 39. o.
- ⁵⁶ Ázsiai nomád pásztor éji dala. In: *Az olasz irodalom antológiája*. Budapest: 1996. 438. o. (Rába György fordítása.)
- ⁵⁷ Uo. 439. o. (Rába György fordítása.)
- ⁵⁸ Juhász Anikó fordítása.
- ⁵⁹ Baudelaire: Az utazás. In: *A romlás virágai*. Budapest: 1980. 262. o. (Tóth Árpád fordítása.)
- ⁶⁰ Juhász Anikó fordítása
- ⁶¹ *La voluntad*. II. rész, VII. fejezet. Obras selectas, id. kiad: 138. o.
- ⁶² *A vidám tudomány*. Id. kiad: 252. o.
- ⁶³ *Nuevo tablado de Arlequín*. In: Obras completas, id. kiad: V. 133. o.
- ⁶⁴ *La voluntad*. Obras selectas, id. kiad: 138. o.
- ⁶⁵ *A tragikus életérzés*. Id. kiad: 14. o.
- ⁶⁶ *El único y su propiedad*. Mateu, Barcelona: 1970. 122. o.
- ⁶⁷ *El tablado de Arlequín*. Obras completas. V. 27. o.
- ⁶⁸ *Sobre sí mismo*. In: Obras completas, VIII. 300. o.
- ⁶⁹ *Nuestra egolatría de los del 98*. In: Obras completas, III. 1173. o.
- ⁷⁰ Uo. 1174-5. o.
- ⁷¹ *El tablado de Arlequín*. Obras completas: V. 27. o.
- ⁷² *Apud*. Prólogo de M. Fernández Almagro a la edición de Ganivet, Obras completas. Id. kiad: 48–49. o.
- ⁷³ *El único y su propiedad*. Id. kiad: 25. o.
- ⁷⁴ *Los trabajos de Pío Cid*. In: Obras completas, II. 522. o.
- ⁷⁵ *La voluntad*. Id. kiad: 156. o.
- ⁷⁶ *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*. In: Obras completas, I. 1171. o.
- ⁷⁷ *Don Quijote és Sancho Panza élete*. Budapest: 1998. 353. o.
- ⁷⁸ „De la generación trágica a la generación clásica.” In: *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal*, XXXIX. kötet: *La Edad Plata de la cultura española*. Espasa-Calpe, Madrid: 1993. 150-51. o.
- ⁷⁹ s, mint mindkettő jellegzetes példáját, Huysmans Des Esseintes-ét, illetve Villiers Axl-ét idézi. *Fin de siglo: figuras y mitos*. Id. kiad: 136. o.
- ⁸⁰ *Diario íntimo*. 40. fej.
- ⁸¹ Juhász Anikó fordítása.
- ⁸² *El tablado de Arlequín*. Obras completas, V. 28. o.