

SCH 673

Az önmagának játszó színház

Individualitás és szabadság Arthur Schopenhauer filozófiájában

Lezárva: 2015. január 7.

Tartalom

1. Bevezetés	3
2. A szubjektum mibenléte	5
3. A szubjektum individualitása: a karakter.....	10
4. A szubjektum individualitása: a platóni ideák	12
5. „Az akarat szabadsága”.....	15
6. Az individuum fennmaradása	21
7. Konklúzió.....	24
Felhasznált irodalom	27

1. Bevezetés

A világ mint akarat és képzet első kiadásához írt bevezetőjében Schopenhauer talányosan kijelenti, hogy „[a]minek közlésére e mű hivatott, egyetlen gondolat”. Majd sietve hozzáteszi: „minden fáradozásom ellenére sem tudtam a közlés rövidebb útjára lelni, mint ez az egész könyv maga”¹. Utóbbi intés dacára többen is megpróbálkoztak egy frappáns, egészen rövid megfogalmazással, ami persze együtt jár azzal, hogy ezek csak a mű alapos áttanulmányozása után nyernek igazán értelmet. Rudolf Malter szerint a lényeg úgy foglalható össze, hogy „a világ az akarat önmegismerése”². E definíció arra mindenképpen alkalmas, hogy *kibontsuk* belőle a schopenhaueri rendszer voltaképpen lényegét.

A világ lényege szerint nem más, mint magánvaló akarat, amely egy minden célt nélkülöző, vak törekvés. Számunkra elsődlegesen mégis a képzet-világ, a magánvaló akarat jelensége adott empirikusan: az érzéki megismerésben adott tárgyak. E duális felosztás a kanti jelenség-magánvaló kettősséget idézi, és valóban, a képzet-világ többé-kevésbé megfeleltethető a jelenségvilágnak, a magánvaló akarat pedig a kanti magánvalónak. Lényeges különbség azonban, hogy míg Kantnál a magánvalóról nem mondható semmi további, Schopenhauernél bizonyos – bár korlátozott – tudással rendelkezhetünk róla, ami végül is rendszere egyik alapvető belátásának bizonyul. A tulajdonképpeni realitás a magánvalóé, míg a képzet-világ látszólagosnak bizonyul.

A képzet-világ, a tér és az idő *a priori* formáival, a kauzalitással együtt, mindenestül pusztán a megismerésben jön létre, és nincs is a megismerőtől független létezése. Ennyiben Schopenhauer egyértelműen az idealista hagyomány folytatója. A megismerés az akarat szolgálatában áll: az első lény, amelyik képessé vált a kauzalitás felismerésére – amelybe bele tartozik minden anyagi dolog, mert az anyag nem más, mint a felismert okság –, pusztán azért lett ilyenné, mivel a túlélés kényszere szükségessé tette számára. Az ontológia csúcsán álló ember esetében az intuitív megismeréshez absztrakt megismerés is társul: fogalmai által képessé válik rá, hogy reflektáljon saját helyzetére és ezáltal a világra mint akaratra. Így válik végül lehetővé az, hogy felfedezze saját testét mint akaratot, az akarat örökös belső viszályát, amely minden élőnek szüntelen szenvedést okoz, és eljusson az individualitás látszólagosságának, minden létező egylényegűségének belátásához. Így juthatnak el aztán – kevesen – az önmegismerés legmagasabb fokára, amely – hiszen lényegét tekintve minden akarat – az akarat önmegismerése is egyben. Ekkor a megismerés megszűnik az akarat

¹ *A világ mint akarat és képzet*, 2007. (VMAK), 9.

² Idézi Janaway, 1999a, 4.

alávetettje lenni, és az akarat – paradox módon – önmaga ellen fordul. Ennek legvégső foka a teljes rezignáció, az individuális akarat mortifikációja.

Ami a főmű tárgyalásmódját illeti, az alapvetően szétválaszthatatlan egységet képező akarat- és képzet-világ két-két külön könyvben kerül terítékre, mivel a tárgyalás menete „a lényegien együtt meglévőnek erőszakos szétválasztását szükségessé teszi [...] a világ lényegének teljes megismeréséhez”³. Azt találjuk azonban, hogy e mesterségesen különválasztott részekben sem tisztán csak a világ egyik vagy másik aspektusáról esik szó. Sőt, át- meg átszövik az egyes részeket a világ másik oldalára irányuló kitekintések. Mintha Schopenhauer maga is habozna néhol, hogy az adott dologról magánvalóként beszél, vagy annak képzet-világbeli jelenségéről, amely individuális. Így amikor a szubjektumról ír, nem feltétlenül egyértelmű, hogy a számunkra empirikusan adott megismerő és akaró szubjektumról van-e szó, vagy a magánvalóról. Hiszen például mindjárt az első könyv legelején, amikor objektum és szubjektum viszonyáról beszél, az objektum mint a tér és az idő *a priori* formái által élénk adott jelenik meg, ugyanakkor a szubjektum „nem leledzik térben és időben: mert egész és oszthatatlan minden elképzelő lényben, ezért ebből egyetlenegy is, ugyanolyan tökéletesen, mint a meglévő millió, kiegészíti a világot mint képzetet az objektummal”⁴, amely megjegyzés, úgy tűnhet, hogy a magánvalóra vonatkozik.

Hamar elbizonytalanodik az ember: *kicsoda* a szubjektum? Kinek a megismeréséről és akaratáról van szó? Az „én” szerepe nem abban az értelemben válik itt problematikussá, ahogy a filozófiatörténetben régóta krízisbe került, vagyis hogy elveszítettük a szubsztanciális „én”-t. Magában a schopenhaueri rendszerben elfoglalt helyét kellene tudnunk meghatározni; azt, hogy mi konstituálja az „én”-t, mi teszi individuummá, és milyen tulajdonságokkal rendelkezik.

Kicsoda tehát a megismerő szubjektum, akinek a révén bebocsátást nyerünk e rendszerbe? Az, hogy empirikusan különbözőnek, egyedinek – és szabadnak – tartja mindenki saját magát, vajmi keveset árul el arról, hogyan is állnak a dolgok valójában. Létezik-e *tényleges* individualitás, és mit jelentene ez voltaképpen? Ha az „én”-t úgy értelmezzük, mint valakinek a lényegét szemben az akcicens tulajdonságaival, *fennmarad-e* vajon ez a lényeg valamilyen formában, vagy az emberi életre korlátozódik? E két kérdés, bár egymástól elválasztva is tárgyalható, szorosan összefügg: mindkettő arra kérdez rá tulajdonképpen, hogy mi felel az individualitásért. Ha pedig ugyanez az individuális szubjektum egyben az akaró, cselekvő

³ VMAK 6.§, 51.

⁴ VMAK 2.§, 36. fordítás módosítva

szubjektum is – ahogy később megállapíthatjuk –, akkor *szabad-e*, és mi biztosítja a szabadságát?

A dolgozatban először azt fogom megvizsgálni, hogy mi konstituálja a szubjektumot, majd azt, hogy mi teheti individuálissá. Ezek után a szabad akarat problémájával foglalkozom, majd visszatérek az individualitás tulajdonképpeniségére, elsősorban a halhatatlanság kérdésére koncentrálni.

Azt fogjuk találni, hogy egyrészt Schopenhauer – akárcsak Kant – minden áron szeretne volna megmenteni az individualitást és a szabadságot, ezért kiemelt helyet adott nekik a rendszerében, de sem az individualitás nem bizonyul ténylegesnek, sem a szabadság nem menthető. Ha arra jutunk, hogy az individualitásnak valóban nincs helye a rendszerben, akkor ebből már eleve az is következik, hogy legalábbis nincs értelme individuális szabadságról, az „én” szabadságról beszélni, ahogy halhatatlanságról sem.

Mindennek kapcsán az a kérdés is megválaszolásra vár, hogy miért szánt ilyen egyértelműen fontos szerepet e két fogalomnak Schopenhauer.

2. A szubjektum mibenléte

Schopenhauernél az „én” elsődlegesen transzcendentális szubjektum: nem más, mint az érzéki tapasztalat lehetőségi feltétele, *megismerő szubjektum*. Az *értelem* az az egyszerű agyi funkció, amely képes a kauzalitás felismerésére, tehát arra, hogy egy bizonyos hatást egy bizonyos okra vezessen vissza. A megismerő szubjektum ennyiben azonosítható az értelemmel. A kauzalitás felismerésében osztozunk az állatvilággal; az ész ezzel szemben az absztrakt képzetek, képzetek képzeteinek korrelátuma, amely tehát fogalmakhoz juttat, és csak az emberre jellemző. Ész és értelem viszont nem meghatározói többé az akaratnak: sőt, mind az ész, mind az értelem az akarat jelenségei és így alávettjei. E miatt az *észredukció* miatt hajlamos a filozófiatörténet Schopenhauert „irracionalistának” bélyegezni.

Az értelem nem más, mint az agy egy funkciója, tehát maga is materiális természetű⁵. Ezzel Schopenhauer naturalizálta az emberi „én”-t⁶: többen egyfajta Kant-utáni kopernikuszi

⁵ Az ezáltal adódó körköröséget, ti. hogy az agy mint értelem egyszerre megismerő szubjektum és egyszerre képzet a saját maga számára, itt nem tárgyalom. Schulte és Zöllner is elemzi viszont e problémát részletesen, egyfajta megoldást is kínálva, vö. Schulte, 2007., 63-66. ill. Zöllner, 1999., 33-34.

⁶ Koßler, 1995., 195., Zöllner, 1999., 33.

fordulathoz hasonlították a filozófiáját, amely – ezúttal az embert – a világmindenségben elfoglalt központi szerepéből elmozdította⁷.

Günter Zöller kiemeli, hogy Kant magánvalóval kapcsolatos „agnoszticizmusának” figyelmen kívül hagyása ugyanakkor azt a látszatot keltheti, hogy Schopenhauer rehabilitálja a metafizikát: sokkal inkább arról van szó azonban, hogy *tovább radikalizálja Kantot*: az elégséges alap négyféle gyökeréről írott disszertációban a négyféle alap – a kauzalitás, a létezés, a megismerés és a motiváció elégséges alapja – érvényességét a képzet-világra korlátozza, így még a logika (a megismerés alapja) sem nyúlhat a magánvalóig. Az értelem és az ész megismerési lehetősége az elméleti ész terrénumára szűkül, a gyakorlati ész területére vonatkozó posztulátumoknak nem hagyva helyet⁸.

Értelmünk számára adva vannak a külvilág tárgyai, melyek közelebbi vizsgálatnál pusztá oksági viszonyoknak bizonyulnak: mindjárt az 1.§ elején nem kevesebbet állít Schopenhauer – vagyis csak megelőlegezi a könyv további részében kifejtetteket –, mint hogy a filozófiai reflexió által az ember előtt „bizonyos lesz [...], hogy nem napot ismer, és nem földet; hanem mindig csak szemet, amely napot lát, kezet, amely földet érint”⁹. Ezzel azt az *eredményt* előlegezi meg, hogy a naiv realizmus álláspontjával szemben a tapasztalatainkban pusztán bizonyos relációkhoz jutunk. Hogy a példánál maradjunk, a Nap képzetként alá van vetve az elégséges alap tételének¹⁰. Anyagi mivoltát tekintve a *létrejövés alapjának*, amely azt jelenti, hogy minden fizikai tárgy számunkra a tér és az idő *a priori* formáiba rendeződik: egy adott helyen és adott időben jelenik meg, és e hely és idő egymásra vonatkozása adja a kauzalitást, vagyis hatása alapján ez adja elénk *okként* az adott fizikai tárgyat (ez esetben a hatás, hogy a Napot látjuk az égen, vagy érezzük a melegét). A tárgyak tehát más módon nem is léteznek, mint pusztán a ránk való hatásukként: „[a]z anyag léte ugyanis az anyag hatása”¹¹.

A világot a megismerő szubjektum, az értelem *hozza létre*, azonban az értelem a fogalom itt használt értelmében nem *oka* a világnak: az okság csak annyiban létezik, amennyiben a

⁷ Zöller, 1999., 33.

⁸ Zöller, 1999., 22.

⁹ VMAK 1.§, 33.

¹⁰ Az *alap tételéről*-ben (ALAP) adott megkülönböztetés szerint az elégséges alap négyféle gyökere a következő: a *létrejövés* (kauzalitás) – az érzékelhetővé tett tér és idő; a *megismerés* – egy ítélet igaznak tartásának alapja; a *létezés* – a tér és idő tiszta a priori szemlélete (a geometria és az aritmetika alapja) és a *motiváció* elégséges alapjának tételei. A megismerés az egyetlen, amelyik nem pusztá képzetekre, hanem képzetek képzeteire, azaz fogalmakra vonatkozik. A motiváció elégséges alapja voltaképpen a kauzalitás speciális esete. E négyféle képzet szubjektív korrelátuma rendre az értelem, az ész, a tiszta érzékiség és az általában vett öntudat vagy belső érzék. Ha valamit visszavezetünk az elégséges alapjára, további magyarázatot nem tudunk adni (abban az értelemben, hogy az alap maga nem magyarázható tovább, ahogy a szem sem láthatja saját magát. ALAP, 50.§, 173.)

¹¹ VMAK 4.§, 39.

megismerő szubjektum felismeri, tehát – a tér és az idő együtteseként – mintegy „belelátja” a világba megismerése formájaként.

Mindig csak relációkat ismerünk meg tehát, így nem lehet „első ok”-ról sem beszélni, hiszen minden ok – ahogy minden okozat is – változás, egy viszony, amely ezek szerint már az első ok esetében is egy azt megelőző okot feltételezne, amellyel való relációban egyáltalán okozatként beszélhetnénk róla.¹² Egy adott ponton viszont csak létre kellett jönnie mindannak, ami van: és valóban, létrejött a világ „egy adott ponton” (még ha egyértelműen nem is a tér és az idő egy adott pontján, hiszen ezek nem léteztek), azzal, hogy megjelent az első megismerő lény, amely a kauzalitás felismerésére képes volt: „az eredeti massa az átalakulások hosszú során ment át, mielőtt az első szem tárulhatott. És mégis, ettől az első szemtől, még ha egy rovaré volt is, ettől függ mindegyre az egész világ létezése”¹³. Ez a lény az, amelyik mint megismerő *létrehozta* a világot, annyiban, hogy általa jelent meg a világ mint képzet. Így létrejött – e lény által – a tér és az idő, melyek „azelőtt” nem léteztek. Bizonyos tekintetben persze ez az idő „kezdet”, azonban az idő a világ létrejöttével „ott van, teljes végtelenségével mindkét felé”¹⁴, vagyis az első megismerő lény egyszerre *létrehozója* a világnak, és egyszerre egy olyan, végtelenbe nyúló múlt oksági sorának a *következménye*, amely múltat szubjektumként szintén maga hozott létre, és mely múlt is a világgal együtt ekkor ezen az egy lényen függ – s majd később azon, hogy van-e a képzet-világban egyetlen megismerő lény is, amelyik *fenntartja* e világot.

A képzet-világ tárgyai a megismerő szubjektum számára a megismerés objektumai: és fentiek szerint csakis annyiban tehetők objektummá, amennyiben a szubjektum számára azok. Az egy, sokság-nélküli és önmagában oszthatatlan magánvaló akarat bomlik minden esetben megismerőre és megismertre az individuális szubjektumban. Szubjektum és objektum tehát kölcsönösen feltételezik egymást: az első megismerő lény a világ létrejöttével vált individuális szubjektummá.

Aminek a szeme tárulhat, annak viszont valamilyen módon már léteznie kellett: mégpedig akaratként¹⁵.

¹² ALAP, 20.§, 48.

¹³ VMAK 7.§, 62.

¹⁴ VMAK 7.§, 65.

¹⁵ Jogosan merül itt fel a kérdés, hogy miként létezett a világ ama „első szem tárulása” (VMAK 7.§, 63.) előtt. Még ha bizonyos megismerés nélküli élőlényeket feltételezünk is, amelyek az ontológia legalacsonyabb fokain álltak, akkor is kérdéses, hogy hogyan létezhetett a világ ezekkel való viszonyában mint anyagi, sokféleséggel rendelkező világ – hiszen nem volt tér és idő, amely az egyedek megjelenését lehetővé tette volna. E kérdésnek a vizsgálata azonban nem tartozik szorosan a tárgyhoz, így meghaladja a dolgozat kereteit.

Az *akaró szubjektum* nem más, mint a saját testünk. Itt szükséges néhány szót szólni a magánvaló és az akarat fogalmáról. A *magánvaló* a kanti „agnoszticizmussal” ellentétben Schopenhauernél bizonyos fókig megismerhető (bár sohasem válhat objektummá, mivel mindig már csak jelenségei tehetők azzá számunkra). Tudjuk róla, hogy a képzet-világ dolgaival ellentétben, melyek sokfélék, sokaságukban jelennek meg, keletkeznek és elmúlnak, a magánvaló „egy” – annyiban, hogy nincs benne „sokság” –, oszthatatlan, különbség-nélküli, nem keletkezik és nem múlik el, tehát nincs benne változás sem. Azt is tudjuk róla, hogy: *akarat*. Az magánvaló persze nem azonosítható minden további nélkül a magánvalóként vett akarral: azonban, „hogy mégis objektíven gondolható legyen, nevet és fogalmat valamely objektumtól kellett hogy kölcsönözzön”: így esett a választás az akaratra, mint a jelenségek legtökéletesebbjére¹⁶. Ez a kibővített akaratfogalom nem esik egybe a köznapi akarat-fogalommal, de azt magában foglalja. Képzet-világbeli megjelenése „a természet minden dolgának legbelső lényegét”¹⁷ jelenti, magánvalóként pedig egy időn és téren kívül álló szüntelen törekvés. Vagyis az akaratot, amely objektiválódik, többnyire megegyezőnek tételezzük fel a magánvaló akarral, a képzetvilágban pedig objektiválódott sokféleségként jelenik meg, az „akarat jelenségeiben”, amelyek közé minden tartozik, ami csak számunkra empirikusan adott, legtökéletesebbként pedig az emberi akarat.

Az, hogy éppen az akatról mint magánvalóról szerzünk tudomást, másképpen is megerősítést nyer. A magánvalónak elvileg tetszés szerint adhatnánk nevet, még akkor is, ha érvényes fenti hivatkozásunk a jelenségek legtökéletesebbjére. Az elnevezés azonban csak akkor volna esetleges, ha pusztán következtetnénk rá; az akarat fogalma ellenben „semmiképp sem ismeretlen nagyságot jelöl, nem következtetésekkel elért valami”¹⁸: ugyanis *közvetlenül adott* minden ember mint akaró szubjektum számára, mégpedig saját testeként, *ahol a világ két aspektusa találkozik*. A testem nem kauzális viszonyban van az akarral, és nem pusztán korrelatív viszonyban, hanem *megegyezik* vele; minden egyes tényleges akarat aktus a testem mozgásában nyilvánul meg. Ezt a találkozást, azt, hogy a világ mint akarat és a világ mint képzet az én számomra éppen ebben a testben, a saját testemben esik egybe, nevezi Schopenhauer „*kat’ exochén csodának*”¹⁹.

Ha pusztán a megismerő szubjektum létezne, „a kutató [...] nem volna több mint a tisztán megismerő szubjektum (szárnyas angyalfej, testtelen)”, nem gyökerezvén a világban²⁰. Az

¹⁶ VMAK 22.§, 154.

¹⁷ VMAK 22.§, 155.

¹⁸ Uo.

¹⁹ VMAK 18.§, 145.

²⁰ VMAK 18.§, 142.

akaró szubjektum nem más, mint a test: a test akarat, ez a fentebb tárgyalt azonosság „egyebek között abban is megmutatkozik, hogy az akarat minden heves és mértéktelen mozgalma (...) közvetlenül rázkódtatja meg a testet”²¹. A szubjektum pedig fentiek szerint kizárólagosan és kölcsönösen kapcsolódik egy testhez, melyen saját akarati aktusai érvényesülnek, melyre motívumai hatnak stb. A testet érő hatások hasonlóképpen közvetlenül az akarat „affekciói” (nem pedig képzetek), és mint ilyenek, „fájdalomként” vagy „gyönyörként” testesülnek meg²².

Akarat és test egybeesésének kitételét érdemes közelebbről megvizsgálni, hiszen ott, ahol Schopenhauer először említi, ezt találjuk: „bizonyos módon egész jelen írásunk ennek magyarázata”²³. A kétféleképpen, egyfelől képzetként, másfelől akaratként adott test nem más, mint saját, egyéni akaratom megismerésének a feltétele. Egyedül a saját akaratomnak lehetek ezen a módon közvetlenül a tudatában. A többi ember számomra csak képzetként adott. Mégis, annak alapján, hogy az enyémhez lényegét tekintve igen hasonló testtel rendelkeznek és hasonlóan cselekszenek, azt feltételezem, hogy hozzám hasonlóan bennük is megtörténik a „*kat' exochén* csoda”, megismerő és akaró szubjektum egybeesése; vagyis azon kívül, hogy minden ember számomra empirikusan adott módon *képzet*, ezen kívül még *akarat* is. Ezt *kell* feltételeznem, hiszen ellenkező esetben azt implikálnám, hogy a többiek pusztán az én értelmem termékei, és mint ilyenek, tudat nélküli testek, pusztán képzetek: ez pedig az *elméleti egoizmus* álláspontja, amely nem cáfolható ugyan, de nem is bizonyítható: „[k]omoly meggyőződésnek ugyanakkor csak az örültekházában lenne lelhető; s mint ilyen ellen nem is annyira bizonyítékok kellenének, hanem gyógymód”²⁴

Akarat és test egybeesése Atwell szerint is az egész schopenhaueri filozófia „sarokpillére”; enélkül egyáltalán nem tudna a képzet-világon túlra tekinteni, így aztán pusztán annyit jelenthetne ki, hogy „képzetem a világ”, ennek következtében egész filozófiája véget is érne az alap tételéről írt disszertációval és a főmű első, ismeretelméleti tárgyú könyvével²⁵. Ez az egybeesés annyira alapvető tehát, hogy egyszerűen nem fér bele az az eset, amikor egy akarati aktus nem felel meg egy az egyben a test akciójának: ez cáfolná az egybeesésüket²⁶. Márpedig, ahogy megtudjuk, vannak kivételek, ami alá is áthatja az egész schopenhaueri filozófiát: ugyanis ebben az esetben a magánvaló teljességgel megismerhetetlenek

²¹ VMAK 18.§, 144.

²² Uo.

²³ VMAK 18.§, 145.

²⁴ VMAK 19. §, 147-148.

²⁵ Atwell, 1990., 16.

²⁶ Atwell, 1990., 51-53.

bizonyulna, és így valóban oda jutnánk vissza, hogy e filozófiai rendszer pusztá episztemológia lenne.

Akarat és test, másképpen objektum és szubjektum egybeesése bennem talán nem okozna meglepetést, nem volna rejtély, ha célszerűség uralkodna a világban, és az ember nem vesztette volna el központi helyzetét Schopenhauer filozófiájában. Az „én” viszont nála esetleges akaró-megfigyelő szubjektum egy vak erők játékaként létező világban, amely a megismerést is csak a túlélés szükséglete által hívta életre. Középponti helyzete látszólagos, sőt, éppenséggel e látszólagos centrális helyzet az akarat és test egybeesésének *következménye*.

Az előbbieken pusztán csak az *individuális* megismerő és akaró szubjektum mibenlétéről volt szó. Ami a magánvalóként tekintett szubjektumot illeti, némi leegyszerűsítéssel azt lehetne mondani: Schopenhauer művészetfilozófiájának lényege, hogy a megismerő szubjektum a kontemplációban elveszíti individualitását, és *magánvaló szubjektumként* áll szemben magánvaló objektumával, az ideával; etikájában pedig az akaró szubjektum jut el az individuális akarat kioltására, s válik ezáltal pusztá *magánvaló akarattá*²⁷.

A következőkben azzal foglalkozom, hogy *mi teszi a szubjektumot individuálissá: a karakterrel és az ideákkal*.

3. A szubjektum individualitása: a karakter

Schopenhauer metafizikájában egy fokozati ontológiát találunk, amelyben az egyes létfokok szorosan összefüggnek egymással és hierarchiát alkotnak. Az egyes létfokoknak az adott természeti létező karaktere felel meg, amely az adott dolog lényegét jelenti. Egy kő lényege a minősége: az, ami „kövé” teszi, az esszenciája: áthatolhatatlansága, formája, színe, viselkedése különböző behatásokra. A természettudomány által vizsgálható dolgok, ahová az ember is beletartozik mint testi létező, karakterük szerint viselkednek. Minden létezőnek empirikus és intelligibilis karaktere van, – a kanti distinkciót követve²⁸ – előbbi a képzet-világban megnyilvánuló, utóbbi pedig a magánvaló lényeg. Az empirikus karakter az *intelligibilis karakteren* nyugszik, úgy, hogy utóbbinak a jelensége, de nincs köztük oksági viszony: az intelligibilis karaktert a magánvalóban találjuk, és mint ilyen, kívül esik az alap tételének érvényességén.

²⁷ A magánvaló „én” fogalma „meglehetősen ruganyos” Janaway szerint: általánosságban Schopenhauer azt mondja, hogy ez az én nem más, mint akarat; ugyanakkor háromféle válasz is adható a kérdésre, hogy „mi vagyok én magánvalóan”. Egyrészt akarat, abban az értelemben, ahogy a világ minden dolga az; másrészt élethez való akarat vagyok, mint a szerves természet része, harmadrészt pedig saját egyéni akaratom, vagyis karakterem. Janaway, 1999b, 151.

²⁸ Kant, 2009., B581

Az ember esetében az intelligibilis karakter egy „időn kívüli, ezért oszthatatlan és megváltoztathatatlan akarati aktusnak tekintendő, amelynek időben és térben és az alap tételének minden formájában kialakult és szétagozódott jelensége az empirikus karakter, ahogyan ez ennek az embernek egész cselekvési módjában és életpályáján tapasztalatilag megmutatkozik.”²⁹ Az általánosságban vett karakter jelenti egyrészt a viselkedést, másrészt a testi megjelenést: „ahogy az általános emberi forma az általános emberi akaratnak, így felel meg az individuálisan módosult akaratnak, a karakternek az egyes emberben az individuális testet öltés”³⁰.

Az ontológiai lépcsők alacsonyabb fokain lévő szervesetlen természetűre az jellemző, hogy az intelligibilis karakter változatlanul nyilvánul meg az empirikusban: itt „az empirikus karakternek közvetlenül része adatik az intelligibilisben”³¹. A növények, bár a szervesetlen létezőkkel szemben idő- és térbeli átalakulások által fejlődnek ki és így jelenítik meg a karakterüket, mégis, kifejezett állapotában „minden növény önmaga egész karakterét kifejezi s nyíltan feltárja a puszta alak által”³². Az állatvilágban az adott fajra jellemző fizikai megjelenés, cselekvések, mozgások, reakciók összességében nyilvánul meg a karakter, ezért csak *a faj* mint olyan egésze jeleníti meg tökéletesen a karaktert. Az embernél azt tapasztaljuk, hogy *nem csak a faj*, hanem *minden egyes ember* karaktere is nagyfokú egyedi jelleget mutat.

Az embert tekintve összes cselekedetét, végső soron a teljes emberi életet kellene ismernünk ahhoz, hogy az általunk megismert empirikus karakter egybeessen az intelligibilissel. Intelligibilis karakterének egysége tehát megbomlik azáltal, hogy „részek és állapotok különféleségében oszlik szét”, azonban helyre is állítódik, amennyiben az egészet tekintjük: vagyis egy ember életútja mégis adekvát módon jeleníti meg a karaktert. Ez a megjelenítés csak az emberi élet lényegi részére vonatkozik – valójában a jellemre magára, és nem az esetleges külső hatásokra, amelyek folyományaként egyazon jellemmel rendelkező valaki számos különböző életutat bejárhatna³³.

Az intelligibilis karakter mint az empirikus karakter lényegi jegyeinek összessége, tulajdonképpen nem más, mint egy elvben megismerhető entitás. Schopenhauer is bizonytalan ennek státuszát illetően, hiszen a sokság- és differencia-nélküli magánvalót önmagában nem illetheti az intelligibilis karakter, ezért a később tárgyalandó ideába helyezi mint hordozóba,

²⁹ VMAK, 55., §, 354., fordítás módosítva.

³⁰ VMAK 21.§, 152.

³¹ VMAK 28.§, 204.

³² Uo.

³³ VMAK 28.§, 205.

az viszont megint nem mindig egyértelmű, hogy az ideával kapcsolatban az emberi faj ideájáról, vagy egy-egy konkrét egyén ideájáról van-e szó. Az intelligibilis karakter így tekinthető egyszerűen az empirikus karakter lényege egészes és teljes megismerésének, ami persze csupán elvi lehetőség (amennyiben elvben ismerhetjük egy adott individuum valamennyi, élete során felismert motívumát és így reakcióját, a faj esetében pedig az összes *lehetséges* motívumot és azokra adott reakcióját).

A dolgok intelligibilis karaktere a magánvalóban gyökerezik. A magánvaló ok (alap) nélküli, mivel kívül esik az alap tételének hatókörén. Schopenhauer mindig egyes számban beszél róla: és valóban, ahogy fentebb írtuk, *egy*, abban az értelemben, hogy „a pluralitás lehetőségén kívül van”³⁴ – nem arról van szó tehát, hogy az érzéki világ minden egyes létezője egy-egy magánvaló dolog jelensége volna. A magánvaló *egy*, oszthatatlan, és mégis, bizonyos értelemben „alapja” az egész képzet-világnak. E világ sokfélesége, a természeti létezők sokasága tehát magyarázatra szorul. Az *ideák* többszörös szerepet kapnak az ontológiában: egyrészt magyarázható általuk a sokféleség, ennyiben tehát közvetítő szerepet töltenek be, másrészt azt fogjuk látni, hogy az egyes létfokokat az ideák jelenítik meg, ők adva az egyes természeti létezők intelligibilis karakterét. A szemlélődésben pedig a művészet – a művész, és adott esetben a műélvező – figyelmének objektumai, időlegesen megszabadítva a szubjektumot individualitásától és így az akarat szolgaságából.

4. A szubjektum individualitása: a platóni ideák

Az *ideákat* úgy vezeti be Schopenhauer, mint „az akarat objektivációjának ama különféle fokai”, vagyis az egyes ontológiai lépcsők, hiszen a létezők, az akarat jelenségei hierarchiába rendeződnek. Egyesek jobban megjelenítik az akaratot, mint mások; az ember ideája úgy áll e hierarchia csúcsán, hogy mind az alatta lévő fokokat „feltételezi [...], ahogyan a fa virágai a leveleket, ágakat, a törzset és a gyökereket feltételezik”³⁵ Az ideák „mintaképek” és „a dolgok örök formái”³⁶. Schopenhauer *platóni ideákként* hivatkozik rájuk, és explicit módon is elhatárolódik az „idea” szó más értelmű kanti használatától, azaz a „Kant-féle visszaélés”-től³⁷. Ugyanakkor a platóni ideák a kanti magánvalóval vannak közeli rokonságban, amint látni fogjuk.

Az egyediesülés elve, vagyis az, ami a sokaságot egyáltalán lehetővé teszi, a „skolasztikából kölcsönzött” fogalommal a *principium individuationis*³⁸, nem más, mint a tér és az idő. Csak

³⁴ VMAK 23.§, 156..

³⁵ VMAK 28. §, 201.

³⁶ VMAK 26. §, 174.

³⁷ VMAK 26.§, 175.

³⁸ VMAK 23.§, 156.

térben és időben jelenhetnek meg a dolgok sokaságként, azaz egy adott természeti fajta egyedeiként: egy bizonyos kristály, egy fa, valamilyen állat-egyed. Az, hogy a sokaság kizárólag térben és időben jelenhet meg, nem magától értetődő – ahogy Hamlyn írja, nem világos, miért ne kaphatna értelmet a pluralitás e formákon kívül is. A korlátozás csak akkor fogadható el, ha a „sokság” jelentését verifikacionista módon értelmezzük³⁹.

Az ideák a *principium individuationis*on kívül álló entitások, így aztán, akárcsak a magánvalóra, rájuk sem vonatkozhat a sokaság. Ennyiben a magánvalóhoz állnak igen közel (az idea a magánvalónak pusztán adekvát megjelenése, objektitása): azonban mégis különbözőeknek bizonyulnak, igaz, pusztán annyiban, hogy az idea: képzet, azaz megismerés tárgyává tehető. Az ideák téren és időn kívül állnak, tehát *örökkévalóak*, nem keletkeznek és nem múlnak el, idegen tőlük a pluralitás, oszthatatlanok. Ha a megismerő lények hozzák létre a képzet-világot a maga egészében, hogyan lehet az idea, amely nem keletkezik és nem múlik, e képzet-világ része? Csakis úgy, hogy *annyiban* képzet, amennyiben a „megismerés tiszta szubjektuma” számára objektummá válhat. A kontemplációban a szubjektum úgy szemlélheti az adott ideát, hogy közben elveszíti individualitását – magánvaló szubjektum áll tehát itt szemben magánvaló objektummal; szubjektum és objektum eggyé válik. Az idea objektíválható, mintegy a megismerésbe – igaz, nem az individuális megismerésbe – bevont magánvaló. Ha az idea a magánvaló adekvát megjelenése, akkor azt mutatja meg, milyennek *kellene* lennie egy embernek, adott állatfaj egyedének, növénynek, kőnek, természeti jelenségnek, tehát egyben *ideált* is megtestesít. Az ideák mint olyanok közvetlen objektívációi az akaratnak, az akarat belőlük származtatott jelenségei viszont, az alap tétele alá tartozó képzetvilágban megjelenő egyedek és egyének, közvetett objektívációk.

Schopenhauer mintha úgy tekintené, hogy a „sokság” problémája kizárólag az egyes fajok egyedeinek megjelenésénél lép fel: ugyanakkor maguk az ideák is, amennyiben egy-egy természeti erő, szervetlen, szerves természeti fajta ideái, jelentősen különböznek a magánvalótól, ugyanis az adott dologra vagy fajra jellemző egyéni *karakterrel* rendelkeznek. Ennyiben elkülöníthető a természeti fajták *sokfélesége* az egyedek *sokságától*.

Az ideák, ha nem is egyeznek meg egyértelműen a karakterrel, mégis, úgy tűnik, hogy többnyire szinonimaként használható e két fogalom: az idea a karakter hordozója.

Ontológiai státuszukat talán lehetetlen e rendszerben pontosan meghatározni, és úgy tűnik, mintha Schopenhauer sem vállalkozott volna rá. Adott egy ontológia, amelynek elvileg két aspektusa van: a világ mint *akarat* és a világ mint *képzet* (végső soron pedig, tulajdonképpen

³⁹ Hamlyn, 1980., 95.

realitását tekintve csupán akarat). Ehhez jön az idea, amely esetében nem világos, hogy újabb alapelemet képez-e, esetleg ugyanannak az egyetlen elemnek – az akaratnak – egy újabb, harmadik aspektusa. Ezzel kapcsolatban Hamlyn és Zöller is az újplatonikus hagyományra hivatkozik, és az ideák *emanációjáról* beszél. Zöller az ideák „végső valóságból” való kiáradásáról ír, és nem tulajdonít nekik tényleges realitást⁴⁰.

Kézenfekvő lenne az ideákat az univerzálékkal azonosítani, *Az alap tételéről*-ben viszont Schopenhauer egyértelműen úgy fogalmaz, hogy az egyetemességek nem mások, mint a fogalmak⁴¹. A fogalmak és az egyedi dolgok éppen fordított módon viszonyulnak egymáshoz, mint az ideák és az egyedi dolgok: az idea a „sokságra széthullt egység” (*unitas ante rem*), a fogalom viszont a széthullt egység újraegyesítése, *unitas post rem*⁴².

Az ideák státuszának megértésében némi támpontot adhat, hogy Hamlyn *Az alap tételéről*höz utal bennünket egy helyet értelmezve, ahol Schopenhauer a geometriát tárgyalva az ideákat a matematikai *normálszemléletekkel* rokonítja, amelyek „egyesítik magukban a fogalom átfogó voltát az egyes képzet maradéktalan meghatározottságával”⁴³. A normálszemléletekként felfogott ideák „olyan teljes képzetek [...], amelyek – teljes képzetek lévén – maradéktalanul meghatározottak, egyszersmind azonban – a fogalmakhoz hasonlatosan – sok mindent összefoglalnak magukban.”⁴⁴ Hamlyn értelmezésében ez egyrészt azt jelenti, hogy Schopenhauert elsősorban az ideák mint képzetek logika státusza érdekli, nem pedig az ontológiai státuszuk, tehát nincs értelme rákérdezni, hogy milyen értelemben léteznek a platóni ideák, hanem az a lényegi kérdés, hogy képzetként, materiális tartalmukat tekintve mi a logikai státuszuk⁴⁵. Ebben az értelmezésben tehát az idea a fogalom jegyeivel is bír, ugyanakkor a „maradéktalan meghatározottság” miatt hozzátartozik az is, hogy individuumokban ölt testet⁴⁶.

Az állatvilággal szemben, ahol meghatározó a fajtajelleg, az ember esetében a fajtajellegen túl nagyfokú egyedi jelleg is megfigyelhető. Minden egyes embernek egyedül csak hozzá tartozó *intelligibilis karaktere* van, de azzal kapcsolatban már óvatosabban fogalmaz Schopenhauer, hogy egy-egy individuum e karaktere önálló *ideát* képez-e. Az ember „bizonyos fokig mint

⁴⁰ Zöller, 1999., 36. és Hamlyn, 1980., 105. Ennek ellentmondani látszik, hogy egyrészt tudjuk, hogy tényleges realitással csak a magánvaló rendelkezik, másrészt viszont Schopenhauer egy helyütt azt írja: abban a *lehetetlen* esetben, ha egyáltalán nem volnánk individuumok, akkor közvetlenül szemlélnénk az egyes objektívációs fokokat, az ideákat, így a világ egy *nunc stans* lenne. (VMAK 32.§, 226.) Individualitás és a képzet-világ létrejötte szorosan összefügg, így ez a kitétel nehezen magyarázható.

⁴¹ ALAP, 28.§, 117.

⁴² VMAK 49.§, 291.

⁴³ ALAP, 39. §, 150.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Hamlyn, 1980, 104.

⁴⁶ Hamlyn, 1980., 105.

egy sajáttag idea” *tekintendő*⁴⁷. Ha az intelligibilis karakter megegyezik vagy legalábbis „bizonyos fokig” egynek tekinthető az egyes ember ideájával, akkor, tekintve, hogy a művész mintegy az ideákkal „dolgozik”, kézenfekvő lenne a karakter művészet általi megragadása a portréfestésben. Schopenhauer azonban nem használja ki az ebben rejlő lehetőséget⁴⁸.

5. „Az akarat szabadsága”

A szabadsággal kapcsolatban Schopenhauer kissé epésen azt írja, hogy „magát mindenki *a priori* teljesen szabadnak tartja, [...] [c]sak épp *a posteriori*, a tapasztalat révén csodálkozva kell látnia aztán, hogy nem szabad ő, hanem a szükségszerűség alávetettje.”⁴⁹ De milyen értelemben vett szabadságról van itt szó? A szabadság általánosságban „negatív fogalom, hiszen tartalma csupán a szükségszerűség tagadása, vagyis tagadása az alap tétele szerinti viszonyoknak”⁵⁰.

Az *akarat szabadságáról*ban három szabadságfogalom jelenik meg: a *fizikai* (vagyis az akadályoztatás hiánya), *értelmi* vagy *intellektuális*, végül pedig *erkölcsi* szabadság, vagyis a voltaképpen liberum arbitrium⁵¹. A fizikai szabadság etikai szempontból indifferens. Az intellektuális szabadság annyit jelent, hogy az értelem nem juttat számomra hamis motívumokat, azaz elkerülöm a tévedést, ennek folytán valós motívumok alapján dönthetek. A tévedés két dologból származhat: abból, hogy tévesen ítélek meg valamit, például mérget orvosságnak nézek, vagy pedig az adott pillanatban ténylegesen nem vagyok beszámítható. Az erkölcsi szabadság azt jelentené, hogy egy cselekedet teljesen független lenne mindenfajta októl, tehát nem volna alapja. Cselekvéseink azonban, amint a képzetvilágban végbemennek, mindenkor alá vannak vetve a motiváció elégséges alapjának, vagyis okukként mindig adottnak kell lennie egy motívumnak.

Adott motívumot mint okot szükségszerűen követ a karakter válasza mint akaratí aktus. Ezzel Kanthoz hasonlóan Schopenhauer is azt állítja, hogy ha tökéletesen ismernénk valakinek a karakterét és a rá ható motívumokat, akkor előrejelezhető volna minden egyes cselekedete. Fontos különbség, hogy amíg Kantnál az intelligibilis karakter a *cselekvés oka*, (tehát Schopenhauerrel ellentétben eleve megengedi a transzcendentális okságot, más szóval azt,

⁴⁷ VMAK 26.§, 177.

⁴⁸ Hamlyn, 1980., 131.

⁴⁹ VMAK 23.§, 157.

⁵⁰ VMAK 55.§, 350., fordítás módosítva

⁵¹ Az akarat szabadságáról, 1991., 7-9.

hogy a magánvaló oka legyen valaminek a jelenség-világban), addig Schopenhauer az ember tulajdonképpeni *lényege*⁵², amelyből levezethetjük a cselekedeteket.

A karakter, amely alapján cselekszünk, velünk született és megváltoztathatatlan: ez az *empirikus karakter*. Azonban nem ugyanazok a motívumok ismerhetők fel a számunkra egész életünkben, hanem egyfajta állandó tanulással képesek vagyunk arra, hogy az idő múltával más és más motívumokat ismerjünk fel. Az egyes ember által felismert motívumok halmaza egy adott időpontban a *szerzett karakter*. Bizonyos értelemben persze szabadnak kell lennünk e tanulásra, de ez a szabadság beleillik egyéb, empirikusan szabadnak vélt, a reflexióban azonban az okságnak alávetettnek bizonyuló tetteink sorába. A szerzett karakter voltaképpen saját jellemünk megismerésének mértéke; dinamikus valami, az éppen aktuálisan felismert motívumok halmaza, amely mintegy az anyagot szolgáltatja az empirikus karakter deliberációs döntéseire. Vagyis a motívumok egy adott halmazaként szolgáltatja azokat a motívumokat, amelyek közül a legerősebb fog hatni. A szerzett karakter változásával pusztán annyi történik, hogy az ember eljut az önismeret bizonyos fokára, és ily módon nem ugyanazokat a motívumokat ismeri fel, mint korábban.

A három helyett Schopenhauer néhol öt szabadságfogalmat is megkülönböztet: az előbbieken kívül megjelenik még az „*igazi erkölcsi szabadság*”, és a „*választási döntés*”⁵³ is. Előbbi az akaratra mint téren és időn kívülre, az ember intelligibilis karakterére vonatkozik. Nem a cselekedetekre, hanem arra, amik valójában vagyunk. Atwell „metafizikai szabadságnak” is nevezi, mert az ember belső lényegének szabadságát jelenti. A „*választási döntés*” terminus az egyes motívumok közötti választás – látszólagos – szabadságát, a deliberációt takarja, amely a fogalmiság révén lehetséges, és mint ilyen, egyedül az emberre jellemző⁵⁴.

Atwell szerint Schopenhauernél a *cselekvésnek* háromféle modellje különíthető el: egyrészt egy *kauzális* modell, amelyben adott motívum esetén a cselekvő karaktere a cselekedet alapja; másrészt egy *reduktív*, ahol a cselekvő karaktere nem más, mint a cselekedeteinek a karaktere, tehát gyakorlatilag a cselekedeti konstituálják a cselekvőt. Harmadrészt a cselekvő lehet bizonyos fokig *beszámíthatatlan*, mivel – következően az intellektuális szabadság korlátozottságából – hamis motívumok alapján cselekedhet, tévedhet, amikor is a karaktere nem fog teljesen tükröződni a tetteiben⁵⁵. Ez pedig, ahogy már szó volt róla, problematikus,

⁵² Koßler, 1995., 195-196.

⁵³ Atwell, 1990., 54-58.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Atwell, 1990., 58.

mivel akarat és test tökéletes megfelelése alapvető premisszája a schopenhaueri rendszernek – még ha Atwell meg is próbálja kibékíteni egymással ezeket az eseteket⁵⁶.

E három cselekvési modell közül Atwell szerint döntően az első, vagyis a *kauzális* a jellemző Schopenhauer gondolkodására, ugyanakkor mind a kauzális, mind a reduktív modell jelen van, és összeférnek, mégpedig kiegészítve egymást. A reduktív modell a „fenomenális” azaz képzet-világra érvényes, a kauzális pedig a „noumenális” azaz a „reálisra”, a magánvaló akarat világára⁵⁷. Ez meglepő megállapítás: ha elnagyolt megfogalmazásban elismerhetnénk is, hogy a noumenális terrénúrára eső intelligibilis karakter „oka”, vagy „alapja” az empirikus karakterből származó cselekedeteknek, ténylegesen sohasem lehet ok vagy alap, egyszerűen azért, mert kívül esik az alap tételének érvényességi területén.

Az értelmi szabadság korlátozottságaként megjelenő „beszámíthatatlanság” fentiek szerint nem fér össze a másik két cselekvési modellel: akarat és test egybeeséséből kifolyólag valakinek *minden egyes* cselekedete „tükrözi vagy konstituálja” a karakterét, tehát egyszerűen nem lehetséges a karaktertől eltérően cselekedni. Ebbe pedig nem fér bele az, hogy vannak olyan tettek, amelyek esetében tévesen ismerjük fel a motívumokat, így a karakterünk nem teljesen nyilvánul meg az adott cselekedetben⁵⁸. Amikor a cselekvő rájön, hogy hamis motívumok alapján cselekedett, megbánhatja a tettét; az a tény, hogy megbánhatja, szintén különbséget, elmozdulást jelent az akarati aktus és a test akciója között, és mint ilyen, ellenkezik test és akarat egybeesésével⁵⁹. E kritika részben mindenképpen jogos: a megbánt tettekkel vagy a beszámíthatatlansággal éppen az a gond, hogy – amikor például valaki túlságosan nagyvonalú a maga karakteréhez képest – mintha ezeket végrehajtva nem a saját karakterünk szerint cselekedtünk volna, mintha a motívumok nem belőlünk származtak volna. Motívumok azonban nem származhatnak máshonnan: nem léteznek karakterünktől független motívumok⁶⁰. Atwell a szerzett karaktert a beszámíthatatlansággal, a tévedéssel és a megbánással együtt a karakterünktől eltérő cselekvés anomáliái közé sorolja, és mint ilyet a schopenhaueri filozófia ellentmondásos területei egyikének tartja⁶¹.

⁵⁶ Id. 60. l.j.

⁵⁷ Atwell, 1990., 62.

⁵⁸ Atwell, 1990., 63.

⁵⁹ Atwell, 1990., 64.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Atwell, 1990., 135., 140. Atwell úgy próbálja menteni test és akarat egybeesését a kivételekkel szemben, amelyek, úgy tetszik, cáfolják ezt az egybeesést, és ezzel az egész filozófiát alááshatják, hogy felveti: amikor Schopenhauer azt írja valamiről, hogy „az X az Y”, például akarat és test esetében mintha azt állítaná, hogy minden akarati aktus a test egy aktusának felel meg, az valójában úgy értendő, hogy Schopenhauer az adott probléma megragadhatósága érdekében absztrahál, egyszerűsít. Az „X az Y” nem jelenti tehát feltétlenül azt, hogy „minden X az Y”: megenged kivételeket, mint például az említett példa esetében a megbánás vagy a tévedés lehetőségét. Ha ezt az érvelést a magánvalóra alkalmazzuk, akkor akár olyan, bizonytalan státuszú

Schopenhauer az okokat három kategóriába osztja: az élettelen tárgyakra kizárólag tényleges *okok* hatnak, az élőlényekre *ingerek*, az emberre pedig – fogalomalkotó lévén – *motívumok*. Az ember empirikus karaktere szerint teljességgel belesimul az oksági láncba, tehát determinált; másrészt viszont az a tapasztalat, hogy felelősnek érzi magát a tetteiért, mégis csak valamilyen módon a szabadság megmentését igényli. Ha a cselekedet értelmi szempontból szabad, akkor az individuum felelős azért, amit tett. E felelősség valójában nem az egyedi tetteket, hanem a tettek alapjául szolgáló jellemre vonatkozik, hiszen az intelligibilis karakter e jellemet „határozza meg” (amennyiben empirikusan e jellem annak jelensége), és csak közvetve a tetteket. A szabadság létezik, azonban „kíjebb van tolva [...] egy felsőbb, ismeretünknek nem oly könnyen hozzáférhető tájékra: vagyis a szabadság transzcendentális.”⁶² Ez a „felsőbb tájék” – ti. az intelligibilis karakter –, nem más, mint „az akarat mint a magánvaló, amennyiben egy bizonyos individuumban egy bizonyos fokon jelenik meg”⁶³. Az így értelmezett szabadság megegyezik a fentebb említett „igazi erkölcsi szabadság”-gal.

Az ember tehát empirikusan *nem szabad*: annak ellenére, hogy mindenki szabadnak érzi magát (ahogy Schopenhauer Spinozát idézve azt írja, az elhajított kő is „ha tudata lenne, azt gondolná: szabad akaratából repül”⁶⁴), minden egyes tette determinált. Az okok előbbi hármas felosztása alapján mondhatjuk, hogy a kő számára az az *ok*, hogy elhajítják, ugyanaz, mint számunkra emberek számára egy adott *motívum*.

Schopenhauer tehát a szabadságot *Az akarat szabadságáról*-ban az intelligibilis karakterbe helyezte. Utóbbi, amelyen az egyéni empirikus karakter nyugszik, nem kevesebért felel, mint hogy megmenthető-e a szabadság, vagy pedig Nietzsche-nek van igaza, amennyiben e „kíjebb tolt” szabadság csak a büntudat tényéből – abból, hogy „bizonyos cselekedetek *kedvetlenséget* (»büntudatot«) vonnak maguk után” –, fakad, mégpedig úgy, hogy „Schopenhauer a kedvetlenség tényéből e kedvetlenség jogosultságára, ésszerű *megengedhetőségére* következtet”, voltaképpen tévesen⁶⁵? Az intelligibilis karakter nem más, mint egy „eredendő akaratú aktus”, amely teljes jellemünket adja, ezáltal felelősek vagyunk e jellem egészéért és közvetve a belőle fakadó tettekért.

entitások is helyet kaphatnak a monolitnak tekintett magánvalóban, mint például az ember intelligibilis karaktere, még ha Schopenhauer rendszerint mint magánvaló akaratról, mint egyről és oszthatatlanról beszél is róla. Atwell, 1990., 215-216.

⁶² Az akarat szabadságáról, 94.

⁶³ VMAK, 55. §, 353.

⁶⁴ VMAK 24.§, 171.

⁶⁵ Nietzsche, 2008., 42-43. (39. szakasz)

Nincs tehát szabadság? Abban az értelemben semmiképpen, ahogy köznapi értelemben beszélünk róla. Ugyanakkor furcsa módon, erősen korlátozott formában, mégiscsak megjelenik, mégpedig empirikusan: ez azonban nem más, mint a képzet-világ jelentéktelenségének felismeréséből fakadó, teljes lemondáshoz, rezignáltsághoz vezet(het)ő *motívum-nélküliség*, amely végül az akarat mortifikációjában csúcsosodhat ki. Az ember csakis ekkor szabad valóban, amennyiben átlát a „*maja fátylán*”, a *principium individuationis*-on, amely addig elkendőzte előle a voltaképpeni realitást, s így immár dönthet az életakarat *további* igenlése, vagy tagadása mellett. Az, hogy átlát valaki a *maja fátylán* és ilyen döntési helyzetbe kerül, nem *érhető el* önállóan, hanem egyfajta – semmiképp nem kívülről adott, ugyanakkor nem is *akart* – „*kegyelem*” kérdése.

Nietzsche a már idézett helyen azt írja az *Emberi, nagyon is emberi*-ben, hogy Schopenhauer filozófiájából determinizmus következik, csak ő tévesen jutott el a büntudatból „az úgynevezett intelligibilis szabadság fantasztikus konzekvenciájához”⁶⁶. Ebben az értelmezésben Schopenhauer egyedül a felelősségtudatból, abból a tényből, hogy saját tetteink gazdájának tartjuk magunkat, posztulálja az intelligibilis szabad akaratot.

Alighanem Janaway-nek van igaza, aki azt írja, hogy Schopenhauer egyrészt következetesen érvel a determinizmus mellett, másrészt azzal is tisztában van, hogy a szabadság problémája ettől még létezik: nem lehet eltekinteni attól, hogy felelősnek érezzük magunkat a tetteinkért (vagy legalábbis a lényünkért, jellemünkért, amelyből fakadnak). Ebből a felelősségből, abból, hogy a tetteinkre mint *saját* tetteinkre tekintünk, vezeti le azt, hogy a szabadságnak, ha pusztán transzcendentálisként is, léteznie kell⁶⁷. Kiemeli, hogy Schopenhauer ismételt kijelentésével, mely szerint a magánvaló túl van az individualitáson, hogy a tulajdonképpeni realitás nem az individuumoké, azok csak pusztá látszatok, ellenkezik az intelligibilis karakter fogalma, amelyet a magánvalóba helyez. A *Parerga és Paralipomena* egy „kevésbé észrevett” bekezdésére utal, mint annak bizonyítékára, hogy Schopenhauer legalábbis tisztában volt a problémával:

„az *individualitás* nem pusztán a *principium individuationis*on nyugszik és így nem egészében pusztá *phenomenon*, hanem ... a magánvalóban gyökerezik, az egyén akaratában; mert a karakter maga individuális. De az, hogy mennyiben gyökerezik benne, egyike a kérdéseknek, amelyeknek megválaszolására nem vállalkozom”⁶⁸.

⁶⁶ Nietzsche, uo.

⁶⁷ Janaway, 1999b, 156-157. Janaway Nietzsche említett kritikáját úgy értelmezi, hogy Schopenhauer túlságosan kötődött a keresztény morálhoz, ezért nem tűnt fel neki saját téves következtetése. i.m. 156.

⁶⁸ Idézi: Janaway, i.m. 151. (saját fordítás)

Hamlyn szerint Schopenhauernek gyakorlatilag nincs érve arra, hogy az intelligibilis karakter egyszerre magánvaló – tehát nem individuális –, és egyszerre szavatolja az egyének közötti különbséget, az individualitást: legfeljebb azt az empirikus megfigyelést lehet premisszaként idehozni, hogy az individuumok egyediek, egyrészt tér-idő-beliségükben, tehát testi valójukban véve, másrészt az individuális karakter révén, amely kizárólag az emberre jellemző⁶⁹.

Ha az intelligibilis karakter létezik téren és időn túl (ezáltal örök, mivel keletkezés és elmúlás a képzetvilág sajátjai), és a karakterválasztásban van a szabadságunk, akkor mondható, hogy létezik szabadság, még ha az, amit mi szabadságként tapasztalunk meg, pusztán látszat is: mégis, lényegünk szerint szabadok vagyunk. Abban az esetben viszont, ha az intelligibilis karakter pusztán feltételezés, üres fogalom – és fentiek alapján erre kell következtetnünk –, akkor az a kitétel, hogy a szabadság transzcendentális, amennyiben intelligibilis karakteren nyugszik, jelentés nélküli.

Érdemes még megemlíteni Herbert Cysarz⁷⁰ elemzését az intelligibilis karakter individuális voltával kapcsolatban, amely alapvetően különbözik a többi kommentártól. Cysarz szerint az empirikus-intelligibilis karakter kettőse sok más duális párhoz hasonlóan, mint amilyen a jelenség-magánvaló, a platóni idea és a pluralitás, anyag-forma stb., szétképezhetetlenül összetartozik, és mint ilyen, *együttesen individuálódik*. Ebből az következik, hogy az empirikus és intelligibilis karakter – elválaszthatatlan entitásokként – kölcsönösen hat egymásra, sőt, bizonyos fokig meghatározzák egymást⁷¹. Nem meglepő, hogy nem sokkal később azt találjuk, hogy az intelligibilis karakter nem szűnik meg a halállal: Cysarz lélek-vándorlás-hitet tulajdonít Schopenhauernek⁷². Cysarzhhoz hasonló szellemben érvel egy helyen Matthias Koßler⁷³, aki azt írja, hogy a karakter nem egy eleve adott valami, hanem éppen azáltal jön létre, azzá válik, amivé az empirikusan kivitelezett cselekedetek teszik. A karakter tehát, noha az egyedi tettekben ismerjük meg, mégis „újából realizálódik minden egyes cselekvésben”⁷⁴. Nézetem szerint mindkét értelmezés a világ akarát- és képzetoldalának elválaszthatatlansága felől érvel, ugyanakkor mintha nem vennének tudomást olyan tényekről,

⁶⁹ Hamlyn, 1980., 131.

⁷⁰ Cysarz, 1981., 91-107.

⁷¹ Cysarz, i.m., 95.

⁷² i.m. 97. Ennek ellentmond, hogy a lélek-vándorlás-gondolatot Schopenhauer említi ugyan, azonban pusztán mítosznak tartja, amely csak rávezethet az egyébként nehezen befogadható igazságokra (VMAK, 63.§, 427-428.). Cooper, hasonlóan, azt írja, hogy Schopenhauer indiai vallásokkal kapcsolatos nézőpontja igen közel áll ahhoz, ahogy Hegel gondolkodott a vallásokról mint olyanokról általában, csupán mítosznak tekintve őket. Cooper, 2012., 267.

⁷³ Koßler, 2009., 89-90.

⁷⁴ Uo.

mint a karakter megváltoztathatatlansága, vagy arról, hogy a magánvaló téren és időn kívül áll, így nem lehet benne változás.

A voltaképpeni szabadság, ha az intelligibilis karakter létezne is, abban rejlik, *amik vagyunk*. Nincs beleszólásunk viszont ebbe oly módon, ahogy ezt esetleg érteni lehetne (és ezt az irányt megnyitva adódna egy párhuzam a *Pamphüliai Ér* mítoszában szereplő, pre-exisztens karakterválasztással: ez azonban szubsztanciális ént, lelket feltételez, mint e választás kivitelezőjét, és ezt Schopenhauernél nem találjuk).

A karakter-alkotás egyébként is meglehetősen aggályos: egyrészt az egyetlen dolog, amiben a az ént, aki választana, megragadhatnánk, a karakter lenne, de éppen ezt a karaktert kellene megválasztania. Ráadásul – még ha lehetséges is volna egy ilyen pre-existens választás – a karakter Schopenhauer szerint nem ismerhető meg egészében (ha az lenne, akkor az empirikus karakter egybeesne az intelligibilissel, akár egy kő esetében), ahhoz pedig, hogy megalapozottan választani tudjunk, részleteiben ismernünk kellene.

Iris Murdoch azt írja, hogy Schopenhauer „szerelmes a determinizmusba, az *amor fati*-ba, abba a sztoikus vagy megnyugtató gondolatba, hogy »így kell lennie«”. A szabadság ebben az értelmezésben egyszerűen a szükségszerűség felismerése⁷⁵.

Az akarat persze voltaképpen – magánvalóan – szabad: ahogy, első olvasatra némiképp zavarba ejtően, írja is Schopenhauer egy helyen⁷⁶. Ez azonban trivialitás, és nem mond semmit az *én* szabadságomról.

6. Az individuum fennmaradása

Az egyes emberek intelligibilis karaktere, mivel téren és időn kívüli és egybeesik az ideával, vagy legalábbis bizonyos fokig egyfajta sajátos idea, felveti azt a lehetőséget, hogy esetleg nem ér véget az individuum léte a halállal. A nyugati ember gondolkodásában nagyon mélyen gyökerezik a „másvilág”, valamiféle transzcendencia elképzelése: „minden korban, minden nép körében élnek dogmák az individuum valamiféle fennmaradásáról a halál után [...] jóllehet a bizonyítékok megannyiszor igencsak szegényesek”⁷⁷. Schopenhauer több helyen is világosan kimondja, hogy az individuum csak a jelenségekben, a képzetvilág számára van⁷⁸, sőt, hogy az individualitás puszta látszat, illúzió. Valójában „mindenki csak jelenséggént mulandó, ugyanakkor mint magánvaló időtlen, tehát végtelen is; de csak jelenséggént

⁷⁵ Murdoch, 2003., 67. Saját fordítás

⁷⁶ Vö. VMAK 55. §

⁷⁷ VMAK 54. §, 345.

⁷⁸ VMAK 54. §, 337.

különbözik a világ többi dolgától [...] a halál feloldja ezt az illúziót, mely tudatát a többiekétől elválasztja: ez a megmaradás”⁷⁹

A természet a faj érdekét előbbre helyezve „bármikor kész elejteni az individuumot”⁸⁰. Akkor mi a helyzet az emberi individuummal? Több-e bármilyen szempontból is az alatta lévő ontológiai lépcsőkön álló dolgoknál, akár a legközelebbi állatfajoknál? Az individuum halála, úgy tűnik, az egész világmindenség szempontjából efemer jelenség: az élet, a faj úgyis fennmarad. Még az öngyilkos tette is hiábavaló: „a föld nappalból éjbe fordul át, az individuum meghal: de maga a nap örök delelővel lángol”⁸¹.

Ugyanakkor számtalan helyen van rá utalás, hogy ha csak egy is ténylegesen megszűnne az egyedek közül, azzal mintegy magával rántaná az egész világot: „ha, *per impossibile*, egyetlenegy lény, legyen az akár a legparányibb, teljességgel megsemmisítődne, vele az egész világnak tűnnie kellene.”⁸², hiszen „[a]z ember ideája, hogy önmaga kellő jelentése és jelentősége szerint mutatkozhasnék, nem állhat elszigetelten és magányosan, hanem kíséretében kell hogy legyen mind az összes lefelé vezető fok”⁸³. Ugyanerre a függésre utal Schopenhauer azzal is, amikor azt írja: amennyiben a rezignáció általános maximává válna, megszűnne az ember mint olyan, és vele az egész, objektivációs foka szerint alá tartozó – szerves – világ, vagyis *minden megismerő lény*, hiszen: „[a] legmagasabb akarati jelenséggel annak gyengébb visszfénye is elmúlna”. Az utolsó megismerő lény „elmúlásával” pedig értelemszerűen vége lenne a világnak is⁸⁴.

Igaz tehát, hogy fennmarad a szubjektum a halál után, ez a fennmaradó szubjektum azonban az individualitását elvesztett, magánvaló szubjektum. És csak azért marad fent, mert a jelenségvilág, benne megismerő lényekkel, továbbra is fennáll, mivel e megismerő lények fenntartják. Kifejezetten az egyén önzése az a vágy, hogy a halál után *éppen ő* tovább éljen.

A halál után fennmaradó szubjektum lényegét tekintve az elpusztíthatatlan, magánvaló akarat. Mindennek van tehát egy lényege, ami fennmarad a halál vagy az adott lény, dolog pusztulását követően. Ez azonban az összes, a jelenségvilágban megjelenő objektumra igaz: hiszen lényege szerint valamennyi nem más, mint a magánvaló. A halál utáni élet tehát csak

⁷⁹ VMAK 54.§, 346.

⁸⁰ VMAK 54.§, 339.

⁸¹ VMAK 54.§, 344. Az öngyilkos tette, bár az élet semmisségéből értelemszerűen következhetne, azért elvetendő Schopenhauer számára, mert az öngyilkos valójában igenli az életet, csak az individuális körülményeivel nincs kiegyezve. A lélegzet passzív visszatartása, ha lehetséges volna, vagy az önként vállalt éhhalál viszont más megítélés alá esnek, ezek tagadják az akaratot, éppen, mert felfüggesztődik bennük az akarat.

⁸² VMAK 25. §, 173.

⁸³ VMAK 28. §, 200., fordítás módosítva.

⁸⁴ VMAK 68.§, 455.

annyit jelent, hogy a világban továbbra is minden ugyanúgy megy majd, ahogy eddig, csak éppen nélkülem. Az ember, bár az ontológia legmagasabb fokán áll, ugyanúgy bármikor feláldozható a természet által, végső soron az akarat törekvése által.

A halálhoz való viszony nem más, mint a saját testemhez való viszonyulás. A halál a test – az egyéni akarat – megsemmisülése, miközben a mögöttes, magánvaló lényeg változatlan. A testhez való viszony lehet az életakarat igenlése, vagy tagadása. Előbbi – különböző fokozatain – a „sokak” „haláleltüntetési módszere”: a legtöbb ember álláspontja, hogy egyszerűen nem vesz tudomást a halálról, úgy él, mintha az élet örökké tartana. Ennél fejlettebb – abban az értelemben, hogy valamivel közelebb kerül az életakarat tagadásának metafizikai szükségletéhez, bár még mindig az életakarat igenlését jelenti – az, amikor valaki a fajban való továbbélést tekinti a „haláلهlkerülés” módjának. Ha pedig valaki felismeri a magánvaló akaratot az individualitás mint jelenség mögött, az ezt egyfajta halhatatlanságként élheti meg⁸⁵. Csejtei azt írja, hogy Schopenhauernél „akadnak olyan kitételek, melyek mintha azt sugallnák, hogy a fenomenális világ [...] az akaratban való, személytelen, örök fennmaradásának vigaszát tolja a mélabús individuum elé”⁸⁶. Schopenhauer „*thanatológiai arisztokratizmus*”-át viszont az a viszonyulás jelenti, amely a legutóbb említett technika felismerésétől még továbblépve ráeszmél, hogy a világ nem tartogathat semmi újdonságot; megszabadulván a *principium individuationis* fogságától, átlátja, hogy mennyire semmis a jelenségvilág. Ezáltal végül eljuthat az életakarat tagadásához. Nem csak a „profán halál elfogadásáról” van szó, hanem egy „*második hatványra emelt, metafizikai halál üdvözléséről*”:

„[v]ele itt, másoktól eltérően, nem csupán a jelenség ér véget; hanem maga a lényeg is felszámolódik [...] Annak számára, aki így végzi, véget ért a világ is”⁸⁷. Ez a talán első olvasatra nehezen elhelyezhető kijelentés arra látszik utalni, hogy ebben az esetben egyetlen individuum halálával egyenesen minden dolgok lényege, a magánvaló akarat számolódik fel. Nem erről van azonban szó. Csejtei úgy értelmezi, hogy a világ mint képzet tűnik el teljesen az életakaratot tagadó individuum számára; a halálfenomén, saját halálunk elveszíti azt a fenyegető aspektusát, ami miatt a legnehezebb felkészülni rá, azt ugyanis, hogy minden megy tovább a maga útján, csak éppen nélkülünk; hiszen nincs, ami tovább folytatódjon, abban az értelemben, hogy nem várható többé *semmi új*. Megszűnik a kíváncsiság, a várakozás, hogy mi fog történni. „[N]em érdekel bennünket az sem, hogy halálunk után mondjuk tíz hónappal

⁸⁵ Csejtei, 2002., 45-47.

⁸⁶ Uo.

⁸⁷ Csejtei, 2002., 51. / VMAK, 68.§, 457.

miről írnak majd a lapok, mert már azelőtt ismerjük tartalmukat, mielőtt megírták volna őket”⁸⁸. Nincs új a nap alatt, nem érhet minket meglepetés. Tehát a világ mozgalmassága, jövője szűnik meg, bizonyul semmisnek, csalképnek az individuum számára, hiszen úgyis: minden egy. „[A] történelem hosszú szalagját [...] úgy össze tudjuk csukni, mint valami régi távcsövet”⁸⁹.

Ha mindez így van, akkor miért ragaszkodik Schopenhauer az intelligibilis karakterhez, hogy menthető legyen a szabadság és az individualitás? Ezt a kérdést legalább részben megválaszolja az a gondolat, amivel Zöllner zárja az akarat filozófusának „én”-jéről írt esszéjét: Schopenhauer filozófiáját a zenei paródiához hasonlítja, amelyben egy korábbi dallamhoz új szöveget rendelnek, gyakran úgy, hogy szekulárisból vallási szöveg válik vagy éppen fordítva; Schopenhauer ehhez hasonlóan az önrealizáció idealista elméleteinek alapvető elemeit felhasználva alkotott meg egy fordított előjelű rendszert, amelyben önmagunk megalkotása helyett éppen a szétesés, önmagunk elvesztése irányába mutat minden. A „vált fülnek” azonban ez mégiscsak német idealizmus⁹⁰. Az individuum teljes kiszolgáltatottságát tekintve, aki a dolgok mélyén ható, vak és céltalan, magánvaló akaratnak van alávetve, amúgy is nehezen kerülhető el, hogy párhuzamot ne lássunk a német idealizmus történetfilozófiáival: tudva azt, hogy Schopenhauer, kortársaitól elütő módon, úgy tűnik, egyáltalán nem érdeklődik a politika és a történelem iránt, mégis, az individuum az akarat alávetettje és eszköze lesz, ilyenformán még a fontosabbnak bizonyuló individuumok, a szentek is „üres burkokhoz hasonlítanak, amelyek lehullanak”, miután betöltötték hivatásukat⁹¹. (Schopenhauer az egyének közötti egoizmusról ír igen hasonlót: az egoista úgy tekint mindenki másra, mint töle gyökeresen különbözőkre, akik „puszta lárvák” – szemben azzal, aki felismeri minden élőben saját magát⁹².) Az eszkatológia, a feltartóztathatatlanul egy adott cél felé törekvő történelem helyét bizonyos értelemben átveszi az akarat céltalan törekvése; az egyén teljes alávetettsége és szabadságának illuzórikus volta megmarad.

7. Konklúzió

Ha újból áttekintjük kezdeti három kérdésünket, fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy az intelligibilis karakterben találkoznak: e fogalom státuszán múlik a rájuk adható válasz. Az egyén individualitásának voltaképpen realitását az adná, ha a magánvalóba helyezett

⁸⁸ Csejte, 2002., 51.

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ Zöllner, 1999., 38-39.

⁹¹ Hegel, 1979., 73.

⁹² VMAK 66.§, 444.

intelligibilis karakter képes lenne arra, hogy az individualitást szavatolja. Ez pedig nem így van. Az alapvető probléma az, hogy Schopenhauer itt, úgy tűnik, két, ellentétes meghatározottságokkal rendelkező dolgot próbál egymással összebékíteni. Az intelligibilis karaktert a magánvalóba helyezi, néhol pedig úgy ír róla, mint ami egyfajta „sajáttag idea”. Viszont mind a magánvalótól, mindaz ideától idegen az individualitás: hiszen bármiféle individualitás csak a *principium individuationis* által létezhet egyáltalán. Schopenhauer tisztában volt az individualitás problematikus voltával a rendszerében, erre utal a *Parerga és Paralipomena* említett helyén, amely idézet ugyanakkor azt is megmutatja, hogy mindazonáltal ragaszkodott a karakter individuális voltaához.

Ha az intelligibilis karakter fedezet nélküli, üres fogalom, akkor a szabadság és a halhatatlanság problémájára akár azt is mondhatnánk, hogy fel sem vethetők. Hiszen az ember pusztán transzcendentálisan, intelligibilis karaktere szerint volna szabad; és még ha védhető is volna az intelligibilis karakter, akkor is problémaként merülne fel a karakterválasztás: ahol mintegy „megalkothatnám” a saját karakteremet, ott nem is létezem, ugyanis nincs lélek, nincs szubsztanciális én. Ugyanígy, ha e karakter alkalmas lehetne arra, hogy a *principium individuationis* kívül megőrizné valamilyen formában az individualitást, akkor beszélhetnénk csak egyáltalán halhatatlanságról. És ha mégis beszélhetnénk róla, akkor is problematikus lenne az, hogy milyen módon jelenthetne ez egyfajta továbbélést vagy újjászületést: ugyanis nincs másvilág, nincs semminemű transzcendencia: Schopenhauer ragaszkodik rendszere immanens voltaához.

Sem szabadság, sem individualitás nem létezik tehát ténylegesen. Úgy tűnhet ezután, hogy a pusztán a képzet-világ jelenségeire, az emberi életre korlátozott individuális lét tökéletesen lényegtelenné válik. És tény, hogy az egyéni egzisztencia pusztán csalkép, amely a magánvaló akaratot elrejti, felépítve egy látszólagos világot. Ez a látszólagos világ, amely az akarat egy bizonyos objektivációs fokán a megismerés szükséges velejárójaként jelenik meg, a megismerés legmagasabb fokán, a teljes rezignációban, mint semmi újat nyújtani nem tudó képzetfolyam jelenik meg, amelyet itt hagyni a legkevésbé sem fájó dolog. A világ az ilyen megismerő individuum számára voltaképpen semmis, és maga az individuum – akár a milliárdnyi más, akik nem rendelkeznek ilyen tudással – halálával visszatér a semmibe. Schopenhauer azt írja egy helyen: „natura non contristatur” (a természet nem szomorkodik)⁹³ – hiszen ugyanazt az anyagot felhasználva, a faj újabb és újabb egyedei, új és új individuumok születnek és pusztulnak el vagy halnak meg majd, miközben a magánvaló

⁹³ VMAK 54.§ 339.

semmi változást nem szenved. Az egyénnek semmiféle kiemelt kvalitása nincs azon túl, hogy az ontológia csúcsán áll, csak keletkezik és elmúlik az összes többi természeti létezőhöz hasonlóan.

És mégis, mintha éppen azok a bizonyos kevesek, a szentek, akik eljutnak a megismerés legmagasabb fokára, mintha felértékelődnének – és ezáltal maga az individualitás is más szerepet kaphatna: mintha éppen az individualitás mint az emberi karakterek közötti különbség empirikusan megfigyelhető jegye járulna hozzá ugyanis ahhoz a lehetőséghez, hogy valaki eljusson a megismerésnek arra a szintjére, ahol ráeszmél, hogy „minden egy”, hogy a képzet-világ pusztán látszat, amelyben egyetlen valóban szabad döntésünk az lehet, ha az életakarat igenlése helyett *tagadjuk* ezt az akaratot. A világ tökéletes céltalanságát és értelmetlenségét figyelembe véve azonban ez is csalódásnak bizonyul, hiszen kiderül, hogy ezek a kiemelt individuumok is csak eszközök egy cél- és történelem-nélküli folyamatban, az akarat örök törekvésében.

Ha hiányérzetünk támad, azzal vigasztalhatjuk magunkat, hogy a nagy egészt tekintve nem történik igazságtalanság: még ha azt is érzi az ember, hogy egy beláthatatlanul nagy és könyörtelen mechanizmus tagja, amelynek parányi részeként „élete kezdetétől a végéig ugyanazt a saját maga által is helytelenített karaktert kel megvalósítania, a magára vett szerepet mintegy végigjátszva”⁹⁴, kiderül, hogy lényegét tekintve minden egy és ugyanaz, így aztán „az akarat a nagy szomorú- és vígjátékot a maga költségére viszi színpadra, és önmagának közönsége is”⁹⁵.

⁹⁴ VMAK 23.§, 157.

⁹⁵ VMAK 60.§, 399.

Felhasznált irodalom

Elsődleges irodalom:

1. Hegel, G. W. F.: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Budapest, Akadémiai, 1979.
2. Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, Atlantisz, 2009.
3. Nietzsche, Friedrich: *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*. Osiris, 2008.
4. Schopenhauer, Arthur: *Az akarat szabadságáról*, Hatágú síp alapítvány, 1991.
5. Schopenhauer, Arthur: *Az alap tételéről. Kant filozófiájának kritikája*, L'Harmattan, Budapest, 2013.
6. Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*, Osiris, Budapest, 2007.

Kommentárok:

1. Atwell, John E.: *Schopenhauer. The human character*. Temple University Press, 1990.
2. Csejtej Dezső: *Az életfilozófiák halálelfogása – Arthur Schopenhauer*, in: uő: *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisai a 19-20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*, Pallas Stúdió – Attraktor, 2002., 35-58.
3. Cooper, David E.: *Schopenhauer and Indian Philosophy*, in *A Companion to Schopenhauer*, ed. Bart Vandenabeele, Blackwell, 2012., 266-279.
4. Cysarz, Herbert: *Schopenhauers „Intelligibler Charakter” und die Individualitätsproblematik der Folgezeit*, in 62. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1981.
5. Hamlyn, D.W.: *Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers*, Routledge, 1980.
6. Koßler, Matthias: *Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer*, in 76. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1995.
7. Koßler, Matthias: *Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer*, in *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*, ed. Alex Neill and Christopher Janaway, Wiley-Blackwell, 2009., 78-96.
8. Janaway, Christopher (ed.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, 1999a.
9. Janaway, Christopher: *Will and Nature*, in: Christopher Janaway (ed.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, 1999b., 138-170.
10. Murdoch, Iris: *Schopenhauer*, in *Metaphysics as a guide to morals*, Vintage, 2003., 57-80.
11. Schulte, Günter: *Gehirnfunktion und Willensfreiheit. Schopenhauers neurophilosophische Wende. Teil I. Die Frage nach der Realität der Außenwelt*, in: 88. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 2007.
12. Zöllner, Günter: *Schopenhauer on the Self*, in: Christopher Janaway (ed.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, 1999., 18-43.