

Az egyén helye és szerepe Schopenhauer filozófiájában

Lezárás dátuma: 2015.01.04.

Jelige: HPB-329

Tartalom

I. Bevezetés	3
II. Az individuum a halálban	5
II. I. Valóban fontos kérdés e a halál?	5
II. II. A halál vigaszai	7
II. II. I. Keleti és nyugati megoldások	7
II. II. II. Schopenhauer gyógymódja	8
II. II. III. Az értelem szerepe a vigaszban	11
II. III. A faj terminusa	12
II. IV. A halál, mint büntetés	14
III. Az individuum a szerelemben	15
III. I. Bevezetés a szerelemhez	15
III. II. Szabadság, szerelem	16
III. III. A szerelmet övező problematikák	17
IV. Az individuum a világban	23
IV. I. A pesszimizmus kiindulópontjai	23
IV. II. Az unalom	24
IV. III. Ami bizakodásra adhat okot	25
V. Konklúzió avagy végkövetkeztetés	32
Bibliográfia	34

I. Bevezetés

Van-e nagyobb paradoxon annál, mint Schopenhauerből versenydolgozatot írni? A kérdés furcsának tűnhet, mégis, elmerülve a schopenhaueri életműben, relevánsnak mondható. A XIX. század nagy gondolkodója, ugyanis megvetette az akadémiai filozófiát (gondolva itt legfőképpen a hegeli „sarlatánságra”) és a nagy filozófia rendszerek helyett, sokkal inkább az egyént, az egyén problémáit vonta vizsgálódás alá, filozófiájával gyógyírt javasolva, akár a halálra, akár a szerelemre, akár az életre. Mindemellett már ezen kijelentésekben is paradoxonok rejlenek. Bár elutasította az akadémiai normákat, és nem értett egyet filozófiájának „hivatalos” értelmezéseivel sem, Schopenhauer maga is részt vett egyetemi oktatásban mind hallgatóként, mind tanárként. Elkeseredettsége talán épp abból fakad, hogy oktatói pályája során, nem éppen sikerekkel, hanem sokkal inkább kudarcokkal gazdagodott. Filozófiája, az őt megillető magasságokat, leginkább élete végén, és legfőképpen halála után érte el, amikor is a forradalmak mámorából felocsúdott európai népesség egy sokkalta pesszimistább légkörben találta magát, mint annak előtte. Schopenhauer tökéletes képviselője volt ennek a pesszimizmusnak, és ténylegesen mást képviselt, mint az akadémia kanonizált rendszerfilozófiái. Írásait különböző hozzáállásokkal veheti kézbe olvasója. Olvashatjuk egyfajta, mondhatni „hétköznapi”, tehát egyáltalán nem filozofikus perspektívából, hiszen Schopenhauer tanai, tanácsai, akár mindennapi életünkben is haszonnal alkalmazhatók; igazi életfilozófushoz méltóan képes elvonatkoztatni a metafizikai magaslatoktól és rátekinteni az egyszeri ember problémáira, az élet gyakorlati kérdéseire. Nem véletlenül mondja: „...üdvösebb volna a filozófiának, ha megszűnne mesterség lenni és a polgári életben nem lépne föl többé tanárok által képviselve. Olyan növény ez, mint az alpesi rózsa és gyopár; csak szabad hegyi levegőben él meg; mesterséges ápolással elfajzik”¹. Másrészt, ha beavatottabb, vagy ha úgy tetszik, szakértő szemmel olvassuk, könnyen rájöhethetünk, hogy művei sokkalta többet tartalmaznak, mint egyszerű életviteli tanácsok, valódi filozófia bújkik meg a sorok között. Kérdései az élet kérdései, válaszai egy génusz válaszai. Zsenialitása nem tűr korlátokat, korának valódi kritikusa. „ Ez az oka, hogy Schopenhauer írásai jól használhatók kora tükröként; és biztos nem a tükör hibája, ha benne mindaz, ami korszerű, csúf kórsággá torzul, véznának és sápadtnak látszik, szemei üregessé válnak, arcvonásai

¹ Arthur Schopenhauer: Az egyetemi bölcselkedésről. In.: *Parerga és paralipomena –Kisebb filozófiai írások*. I. kötet. Világirodalom Könyvkiadó Vállalat, Budapest, é.n. 248.o. (később: PP.)

elernyednek...”². Meglátásai néha meglepőek, de mindig igyekszik állításait igazolni, amihez hatalmas műveltsége van segítségére, amelynek révén nem csak a német, hanem az ókori görög-római, illetve az angol kultúrában is könnyedén tájékozódik. Nem mellékesen, a nagy gondolatokhoz, egy igencsak jó érzékű stilszta tehetsége párosul, aminek eredménye nem csak tartalmas, hanem irodalmilag is értékes alkotások létrejötte.

Dolgozatom célja elmerülni ezekben a filozófia mélységekben, és megvizsgálni azt, hogy a schopenhaueri rendszeren belül, milyen szerepet kap az egyéniség. Szándékomban áll feltárni azokat a pontokat, ahol az egyén az akarattal, vagy másképpen kifejezve, a fájérdekkel konfrontálódásba kerül. Úgy vélem ez a konfrontáció három pontban ragadható meg: az egyén szerepét vizsgálva a halálban, a szerelemben, és a világban. A halál az, ami minden egzisztenciát érint, senki számára sem elkerülhetetlen. Ez a fejezet azért is lesz érdekes, mert Schopenhauer a halállal szemben úgy nyújt vigaszt az individuumnak, hogy annak alapvető vonásait a háttérbe helyezi. Ezt követi a szerelem fejezete, ami a német gondolkodó filozófiájának egy kritikus része. Eme érzelem kapcsán egyértelműen eltörölni igyekszik az individuális gyökereket, ezért is gondoltam rámutatni azokra a mozzanatokra, ahol ez mégis sikertelen vagy éppen csak részben sikeres. A szerelemben egyértelműen kirajzolódik a schopenhaueri törekvés és ellentmondásosság az egységes akarat és az egyéniségek között. Teljes mértékben releváns rá a kérdés: lehetséges-e az egzisztenciális akaratnak bármilyen olyan filozófia rendszert teremteni, ahol megtörténhetik visszaszorítása? Legvégül az egyén boldogságát fogom megvizsgálni a világban, vagy ami esetében talán találóbb megfogalmazás, az egyén boldogtalanságát. Látni fogjuk, miért is mondják sokan, hogy Schopenhauer igazán pesszimista, és beigazolódik az is, hogy bár filozofikus gondolatainak többségében az egyéniség visszaszorításán munkálkodott, mégis fontosnak találta az egyénnel történő foglalatosságot, nem véletlenül szánt munkásságában sem, hosszú oldalakat arra, miként képes boldogulni az individuum a világban. Hipotézisként tehát dolgozatomban, egy olyan állítást kell megfogalmaznunk, amely kimondja: Schopenhauernél egy látszólag anti-individualista filozófiával találja szembe magát olvasója; de fontos hangsúlyozni, hogy csak látszólag, ugyanis épp ezen dolgozat, arra fog törekedni, hogy bemutassa, Schopenhauer igen is nagy figyelmet fordít az egyénre, az egyén életproblémáira, és sorai között meg-meg bújnak utalások az egyéniséget illetően is. S kitudja, talán dolgozatom végére megdől a Schopenhauerről az a már-már közhelyként terjedő tézis is, hogy

² Friedrich Nietzsche: Schopenhauer, mint nevelő In.: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004. 205.o.

Ő a nagy pesszimista, és a filozófus egy új, sokkalta optimistább oldalának kontúrjai tűnnek fel a látóhatárunkban.

II. Az individuum a halálban

II. I. Valóban fontos kérdés e a halál?

Nehezen lehetne egy adott egzisztenciának komolyabb válsághelyzetet találni, mint a halál állapota. Minden egzisztencia ragaszkodik önmagához, alaptételeként fogalmazza meg az „önmagának lenni” elvét. Ez az a motiváló erő, amelyet minden körülmények között érvényesíteni igyekszik, ez az amely meghatározza mindennapjait, sőt egész életét. A modernizációval elindult az individualitás rohamos felértékelődése, és íme, korunkban már, mint az egyik legnagyobb érték, már mint életcél, kompromisszumokat nem tűrő eszme lebeg társadalmunk és annak egyénei szeme előtt. A XXI. század államberendezkedési etalonja, a demokrácia is az egyéniség jelszavát tűzte zászlajára, és már-már misszióként tekint arra, hogy az individualizációt a világ minden pontján megvalósítsa, felszabadítva az individuumokat az elnyomó rendszerek alól, amelyek pont az egzisztencia szabad fejlődésének vetnek gátat. Nem véletlenül került a szabadság sem a szent és sérthetetlen fogalmak tartományába, hiszen magától értetődő, hogy az önmegvalósítás aktusa előfeltételezi a szabadságot, legalább is annak egy bizonyos fokát. Minden egyéni törekvés csak abban az esetben veheti magára az értelmes cselekvés köpenyét, ha az valóban egy egzisztenciális döntés következménye, nem pedig (manapság) atomok együtt állásának, vagy Isten akaratának, vagy bármilyen más determináló erő szükségszerű folyománya. De még a legdetermináltabb rendszerben is megtalálhatja minden egyén a maga vigaszát abban: hogy ő van, ő létezik. Nyugtathatja magát azzal, lehet, hogy nincs szabad akaratom, sőt, lehet, hogy folyamatosan szemfényvesztésnek vagyok kitéve, egyszerű játékszereként egy genius malignusnak (ahogyan Descartes fogalmazna), de létezésemben nem kételkedhetem. Mindez a megrendíthetetlen hit, vagy ha úgy tetszik megkérdőjelezhetetlen evidencia, szűnik meg a halál állapotával, már ha a létet pusztán e világi tartományban képzeljük el.

Nincs olyan csoport, nép, vallás vagy mitológia, sőt talán individuum sem, akit ne foglalkoztatott volna a halál, vagy az ehhez a fogalomhoz szorosan kapcsolódó halhatatlanság gondolata. A halál határhelyzet, az egzisztencia legelviselhetlenebb képze. Még a szenvedések közepette is van remény a jobbra, még a rosszban is pozitív, hogy a szenvedés megtapasztalása egyben bizonyíthatja létünket is. A halál viszont a teljes megszűnés állapota,

gondolhatnánk, de visszatekintve európai kultúránkra, sőt földrajzilag eltávolodva innen, vizsgálódás alá vonva a közel-keleti, ázsiai, és amerikai mítosz és mondavilágot, kimondhatjuk: a halál effajta lezárásként és puszta megsemmisülésként való kezelése igencsak távol állt az emberiségtől. Feltehetjük a kérdést, hogyan valósulhatott meg minden, egymástól távol eső közösségnél az az érdekesség, hogy a teljes megsemmisülés képe, amely a legegyszerűbben és legbizonyíthatóbban társul a halál állapotához teljes mértékben kitörlődött a mítoszvilágból? Helyette mindenhol az ember halhatatlanságáról szóló elképzeléseket kapunk, időn kívüli örök világok, alvilágok képeivel színesítve azt. Természetesen számtalan tényező okozhatta, hogy a különböző népcsoportok hasonló irányba mozdultak el a halálra való reflektálásban. A probléma feltárásához több tudományág szempontjait is figyelembe kellene venni, hiszen nem lehetne kikerülni, sem a pszichológia, sem az antropológia vagy éppen a szociológia, stb. álláspontját sem az adott kérdésben. Ennek a dolgozatnak viszont ez nem tisztsége. Számunkra mindebből egy egyszerű következtetés levonása lényeges, amely a schopenhaueri álláspontnak is kiindulópontja lehet eme írásban: az ember, mint individuum képtelen elviselni a halál felfogását végleges elmúlásként.

A gondolat nem csak a mítoszvilágban, hanem a filozófiában sem új keletű. Platón gyönyörű képekkel írja le az *Állam* X. könyvének záróakkordjában miként él, s majd születik újjá a lélek a másvilágon. Schopenhauer felé közelítve ugyanakkor sokkal relevánsabb a filozófiatörténet egy Platónhoz képest későbbi, Schopenhauerhez képest korábbi, igencsak jelentős filozófusa, Pascal megemlézése. Pascal volt az első, aki komolyabban reflexió alá vonta a horror vacui-t, azaz az ürességtől való rettegést. Nála a szórakozásba való menekülés lesz a kulcs, ami vigaszt nyújthat számunkra, saját végességünkkel szemben, azaz a szórakozás lesz az a cselekvés, ami kitölti időnket úgy, hogy eszünkbe se jusson kontemplálódni saját halálunkon vagy létünkön; arról nem is szólva, hogy e menekülés nélkül a keletkezésünket övező kontingencia folyamatos szorongást okozna legbelsőbb lényünknek. Érdeemes a gondolat tovább élése kapcsán megemlíteni Henri Bergson is, már csak azért is, mert számomra ő az egyik, Schopenhauer mellett, akiről úgy gondolom, hogy tökéletesen ragadta meg, az élet ürességének, és annak kezelésének módját. Esetében, az élet „ürességek kitöltéséből áll, melyeket értelmünk a vágy és a sajnálkozás értelmén kívül való befolyása s az élet szükségleteinek nyomása alatt fogalmaz meg”³. Mindemellett releváns lehet e dolgozatban a *Gondolatok* 199. töredékének rendkívül szemléletes képe, amely szintén a halálprobléma egy sajátos, és hihetetlenül kreatív, felfogását adja számunkra: „Képzeljünk el

³ Henri Bergson: *Teremtő fejlődés*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987. 270.o.

magunknak egy csomó embert, láncra verve, egytől egyig halálra ítélve; naponta kivégeznek közülük néhányat a többi szeme láttára, akik pedig életben maradnak, a maguk sorsát látva társaikéban, fájdalommal, reménytelenül bámulják egymást, és várják, mikor következnek ők. Ez az emberi sors”⁴. Időnk kitöltése, amely elfeledteti a halált és egy pesszimista kép az emberi sorsról. Mindezeket azért találtam fontosnak megemlíteni, mert ez a két meghatározás, akár Schopenhauer filozófiájának is egy hű tartalmi összefoglalását is adhatná.

II. II. A halál vigaszai

*II. II. I. Keleti és nyugati megoldások*⁵

Halálról szóló értekezését tehát Schopenhauer is a vigasz problematikájával kezdi, elismeri, hogy az ember a vallásban illetve a filozófiában találhatja meg megnyugvását az élet végességével szemben, de az előbbi tendenciáktól egy merőben eltérő, kissé radikális és szűken vett elválasztást ismertet számunkra. Alapjában véve egy brahmanista-buddhista és egy nyugati-filozófiai keresztény szempontot különböztet meg, amely bár ebben a kontextusban ellentétes pólusok, de érzésem szerint mégis lényegibb bennük a közös pont a halált illetően, mint az ellentét. A szembenállás abban mutatkozik meg, hogy a keleti eredetű vallások ős-lény elképzelése, egy, végtére is a semmire felépülő filozófiai gondolatvilággal áll szemben, értve a semmit úgy, mint életünk előtti és életünk utáni tartalmatlan állapotot. A közös pont, amely jelen dolgozat vizsgálódásai szempontjából is igen mérvadó, viszont az, hogy a keleti, illetőleg a nyugati filozófiai vigaszkép is az individuum megszűnését feltételezi. Éppen ezért említettem korábban, hogy itt Schopenhauerre nem mondhatni, hogy teljes körűen járt volna el a nézőpontokat illetően, hiszen nem veszi figyelembe az olyan elképzeléseket, amelyek az individuum megmaradásával együtt képzelik el a halál utáni állapotokat; másrésről a keresztény elképzeléseket is igen merészen kezeli, hiszen, mint ismeretes, Európa eme vezető vallásának tanait illetően több vitatott pont is van a túlvilági élettel kapcsolatban, és a különböző pokol és menny elképzelések, amelyekre bár a Biblia nem utal egyértelműen, és a feltámadás tanok kategória címszó alatt összefoglalható nézetek, mind az egyéniség halál utáni megmaradását hirdetik. Fel is tehetjük a kérdést, hogy a Schopenhauer által említett két pólus valóban vigasz-e bármelyik egzisztencia számára? Valóban ilyen könnyen el tudjuk viselni egyéniségünk elvesztését? Schopenhauer e két vigaszképpel felvillantásával, és, mint majd látni fogjuk, filozófiai elképzeléseivel is,

⁴ Blaise Pascal: *Gondolatok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983. 106.o.

⁵ Az alfejezetben fejtegetéseim kiindulópontja Schopenhauer halálról szóló értekezése. In. Schopenhauer: *Szerelem, élet, halál – Élethölcsőség*. Göncöl Kiadó, Budapest. é.n. (Később: *SZÉH.*) 21-72.o.

amelyek egyébként egyben az ellentétpár cáfolatát is adják, bár merít is ezekből, azzal próbálja nyugtatni az egyént, hogy függetleníti minden ok-okozati, időbeli, térbeli viszonytól és elmúlástól, sőt saját lényétől, és helyette a metafizikai orvoslás egy olyasfajta módját választja, amely a világ egységével apellálva nyújt támasz, vagy épp a nyugati mentsvárra gondolva itt, ledegradálja az individuális törekvéseket. Hiszen a buddhizmus ezt egy mondhatni parmenidészi Egybe olvadással, a nyugati filozófia a semmivé válásból következő hiábavalósággal, Schopenhauer pedig az akarat és a képzet szembeállításával teszi meg. Nála az egység az akarat kapcsán, a hiábavalóság pedig pesszimista világmépében jelenik meg, de mindenképpen szeretném jelezni, hogy az ellentétpár egyik tagját sem hajlandó elfogadni végleges megoldásként, az ő célkitűzése egy „magasabb szempont” bemutatása.

Mindemellett első olvasásra azt érezhetjük, hogy sem a felvázolt ellentét pár, sem az akarat és képzet dualizmusából származó világmép nem nyújthat igaz vigaszt egyéniségünk számára. Végeredményben mégis csak bekövetkezik a retteget határhelyzet és egyéniségünk megszűnik létezni, és egyáltalán nem garantálható, hogy az emberiség többsége ebbe nyugalommal beletörődik, hogy egy „nagy egész” vagy netán az akarat martalékvá váljon, illetve a semmiből levés és veszés sem feltétlenül a hiábavalóság egy megnyugtató képzetét eredményezheti számunkra, hanem csak tovább növelheti a szorongást és retteget. Úgy gondolom mindezzel Schopenhauer is tisztában volt, nem véletlenül vonta kritika alá a keleti és nyugati megoldásokat, és filozófiájában bár az individuum háttérbe szorításán munkálkodik, a halálról szóló fejtegetéseiben mégis kiemelkedő figyelmet szán magának az individuumnak, vagy legalábbis annak, hogy az egyén minden egzisztenciális vágyakozását egy örök életre részben eltörölje (gondolok itt a világról alkotott pesszimista képre, amely eme dolgozat harmadik főszakaszának témája lesz) vagy hogy átmenekítse egy, a fájérdekben és nemzésben gyökerező állapotba, ezekben leledző vigaszba. Megoldása, bár személytelennek tűnhet, mélyebben elmerülve gondolataiban, észrevehetjük az individualitás jegyeit. Gondolatmenetünket tehát folytassuk azzal, hogy megnézzük az akarat és a képzet fogalmára felépített világ, hogyan hordozhatja és adhatja át a haláltól való retteget ellenszerét az olvasónak.

II. II. II. Schopenhauer gyógymódja⁶

⁶ Az alfejezet megírásában segítségemre volt a már említett halálról szóló értekezés, és Schopenhauer főműve: *A világ, mint akarat és képzet*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007. (Később: VAK.)

Filozófiájának központi gondolata, hogy az emberi személyiséget a képzetek szintjére helyezi, ezzel megtéve azt a mozzanatot, ami elválasztja az individualitást a lényegiségtől, hiszen a schopenhaueri rendszerben a világ és a világgal együtt az ember szubsztanciája is az akarat mindent átható dinamizmusa, amely bár a faj egyes egyedeiben objektiválódik megismerésünk számára, de lényegében mindenben és mindenkinben egy és örök. Az akarat tehát a magában való dolog, bár ennek ellentmondásosságát Christopher Janaway kiválóan megragadja: „It can be argued that Schopenhauer commits a gross fallacy by holding both that: a, we can have no knowledge of the thing in itself and b, we can know that the thing in itself is will”⁷. Mindenesetre a halállal való szembenézéskor is a mulandótlan akarat jelentkezik, mégpedig úgy, mint életakarat. Az akarat epitheton ornansa ugyanakkor a vakság és irracionalitás. Ezek a jelzők jelentősen befolyásolják Schopenhauer felfogását is, az egzisztencia szemszögéből vizsgálandó halállal kapcsolatban. Egyrésről irracionálisnak állítja be a halálfélelmet, másrésről irracionálisnak tűnhet filozofikus megoldása is, hogy az elpusztíthatatlan akarat, mily oknál fogva kelti bennünk, mint belső lényegünk, az elmúlástól való rettegést. Kifejti, hogy a halál nem eredhet a megismerésből, hiszen nincs senki, aki valamilyen úton tapasztalatot szerezhetne a halál pillanatáról vagy a halál állapotáról, hiszen az elmúlás szükségszerű következménye az, hogy a földi lét számára az egyén megszűnik létezni. Másrésről azt kell mondanunk, feltételezett tapasztalatok miatt sem szabad rettegnünk a haláltól, hiszen, mint Schopenhauer írja is: „A halál tehát szubjektív tekintetben csakis az eszméletet éri”⁸, lehetetlen, hogy érezzük szerveztünk felbomlását, sőt odáig elmegy, hogy az álommal von analógiát, így egyfajta megkönnyebbülésként kezelve a halált. Ez a gondolat irodalmunkra is hatással volt, ennek bizonyítására elég beemelnünk ide Kosztolányi Esti Kornéljának néhány passzusát: „Mihelyt elalszik valaki, hátat fordít az életnek, minden gyűlöletnek, minden gonoszság megszűnik a számára, akár egy halott számára (...) De aludni igenis annyi, mint meghalni egy kicsit, nem is egy kicsit, hanem nagyon, annyi, mint eltávozni az életből, mely végeredményben nem egyéb az öntudatnál, annyi, mint meghalni tökéletesen, rövid időre”⁹. Mint Kosztolányi soraiból is kitűnik, a halál álommal való összevetésével a fogalom nem egy új, az egyén szempontjából negatív dimenzióval bővül, hanem Kosztolányi és Schopenhauer is ezzel valami megnyugtatót akar közölni számunkra. A halál pihenés, a halál megszünteti az élet minden rossz és

⁷ Christopher Janaway : Will and nature . In.: Christopher Janaway szerk.: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999. 158.o. (Szabad fordításomban: Azt lehet mondani, hogy Schopenhauer súlyosan téved, hogy egyszerre tartja, hogy a, a magában való dolog nem megismerhető és b, tudhatjuk, hogy a magában való dolog az akarat.

⁸ *SZÉH*. 27.o.

⁹ Kosztolányi Dezső: Esti Kornél – Esti Kornél kalandjai. Partvonal Könyvkiadó, Budapest, 2007. 198.o.

elviselhetetlen aspektusát, nem is szólva arról, hogy mindkét szerző alapján véve az életet az öntudat fogalmával azonosítja; azt amit mi életként fogunk fel az érzékvilágban, csak addig tartható, amíg rendelkezünk kellő öntudattal. Ha ezt az öntudatot elvesztjük, elvesztjük vele azt is, ami rajta keresztül nézve az élet; a halállal kilépünk belőle, s létezésünk egy új dimenzióba kerül, majd születik újjá újabb öntudatos létben, és kezdődik minden előről. Ebből is látszik, hogy bár a halál megnyugvás az egzisztenciának, az öngyilkosság mégsem célravezető, hiszen egyrészt azzal csak öntudatot cserélünk, újra kezdve minden szenvedést, másrészt nem érünk el vele egy olyan tartós állapotot, amely kimenthet minket az akarat okozta kavargó univerzumból. Ezt a problémakört később még részletesen is vizsgálom a negyedik fejezetben.

Az egész lét-halál problematika irracionalitása abból fakad, hogy „lényünk önmagában már nem egyéb, mint akarat (...) ennél fogva az életet a legfőbb jónak kell tartania”¹⁰, de mint már említettem is, az akarat jelzője a vakság és irracionalitás, ekképp szembeállítva ezzel a racionalitást, pont az akarat által közvetített tények ellenkező álláspontjára jutunk, az élet rossz, a halál a jó, a megnyugvás, az, ami minden bajtól megszabadít. De mi mégis félünk megsemmisülésünktől, ami az akarat ügyes trükkjének következménye. Az akarat élni akar, és az emberben ez a megismeréssel párosul, méghozzá pont azért, hogy értelmével az ember a lehető legjobb döntéseket tudja meghozni, és ennél fogva még életképesebb legyen. Azaz: „Schopenhauer számára az embert megismerő képessége nem szakítja el a saját testében végbemenő akarati történetétől, hanem a megismerést ő úgy definiálja, mint az akarat egy szervét, mely kompenzálja testünk egyéb fogyatékosságait”¹¹. Kimondhatjuk, hogy ha a vak akarat szemeként az értelem szolgál, és az akarat és értelem az énben egyesül, a halálfélelem egy új oldalát is megpillanthatjuk, amit talán magyarázhatunk azzal, hogy az énben objektíválódott egyetemes akarat, ragaszkodik individuális vezetőjéhez. Igen ám, de eme vezető egyben legveszélyesebb ellenségeként is jelentkezhet létrehozójára, képes megakadályozni céljai megvalósítását. Az akaratnak meg kell tévesztenie értelmünket, egyrészt azzal, hogy a világ jó, és a halál a rossz, másrészt olyan képzetekkel, amik azt sugallják, hogy halálunk igen is végleges elpusztulás, életünk rettenetes lezárása. Schopenhauer szerint, ezek nélkül a megtévesztések nélkül, mint ahogy az az ő filozófiájában meg is történik, az értelem ráébredhetne a halál pozitív voltára, képes lenne mögé látni a tüneményvilág illúziójának és eljutna, nem az öngyilkossághoz, hanem az

¹⁰ SZÉH. 24.o.

¹¹ Rüdiger Safranski: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996. 376.o.
Később: FTE.

akarat megtagadásának állapotához, amit az egyén esetében ő erősen szorgalmaz, de az akarat szempontjából ez egyenesen a vég; az akarat ezt nem engedheti meg egyetlen öntudatra ébredt egzisztenciájának sem.

II. II. III. Az értelem szerepe a vigaszban

Mindebből számomra egyértelmű következtetés, hogy az akarat a felsőbbrendű a közte és az értelem között kialakult viszonyban, mégis az értelem az, amelyik magára veszi a vezér szerepét: a megismerés nélkül, az akarat halálba is hajszolhatná megjelenített egyénét és ezzel saját magát is. Az értelem vezető szerepe viszont igencsak problematikus, már csak azért is, mert maga az értelem is az akarat megjelenése. Ebből kiindulva olyan kérdésekhez jutunk el, melyekre nem kapunk egyértelmű választ Schopenhauertől. Miért van szüksége az akaratnak trükkre az értelem megtévesztése kapcsán, ha az értelem lényegében maga is egy az akarat? Persze mondhatjuk azt, hogy ez az irracionális helyzet nem meglepő, hiszen az akarat is irracionális, de ez esetben nem magyarázható, hogyan fakadhat irracionálisból (az akaratból) racionális (az értelem). Ha a valami nem keletkezhet a semmiből alapelvét vesszük, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az akarat irracionalitásában potenciálisan el kell, hogy rejtőzzön a racionalitás is, ami majd az akaratból keletkezett értelem lényegi tulajdonsága. Természetesen a problémára adhatunk, egy egyszerű, de éppen ezért eléggé álmegoldásnak tűnő választ is: racionalitás csak a képzetek szintjén jelentkezik, igazából nem az értelem reális tulajdonsága, csak tünemény. Ugyanakkor folytatva az eszmefutatást, az akarat tudatos megtévesztésében is szembekerül egymással racionális és irracionális, hiszen ha az akarat, előre megfontolt módon, élethez való ragaszkodása érdekében tudatosan megtéveszti az értelmet, akkor egyértelműen kimondhatjuk, hogy ez esetben nem beszélhetünk irracionális akaratról. Véleményem szerint annak, hogy az akarat ezen trükkje ne ütközzön a Schopenhauer által felvázolt rendszerrel, egy megoldása lehet, mégpedig az, hogy az akarat ezt a mozzanatot mégsem tudatosan, hanem ösztönösen teszi. Igen ám, de ebben az esetben egy akaratban munkálkodó akaratról kell számot adnunk, hiszen eddig a minden létezőben jelentkező ösztönös tetteket éppen, hogy az akaratra vezettük vissza. Így, hogy mégse hagyjuk nyitottan a kérdést, megint csak egy kényszermegoldást adhatunk, hogy az akarat, mint túl a képzeti szinten jelentkező egység, szubsztancia, önmagának ösztöne is egyben.

Mindenesetre az vitathatatlan, hogy Schopenhauer szembeszáll a világgal és folyamatosan azon munkálkodik, hogy felnyissa szemünk, s bebizonyítsa az egyén halála a természetnek közömbös, hiszen belé tér vissza. Ezt viszont az akarat nem teheti egyértelművé

számunkra, esetében, az az előnyös, ha igen is félünk a haláltól, és ő minél erősebben jelentkezik bennünk életakarát formájában. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy mint a keresztény gondolkodás, úgy Schopenhauer is kitüntetett emberi értékről adna számot filozófiájában. Mint írásom most következő szakaszában látni fogjuk, ha az embernek van is valami értéke a természet számára, az csak a faj viszonyai között értelmezhető, nem mint egzisztenciális érték. De éppen a fajban rejlő lehetőségek fognak biztosítani megnyugvást az egyénnek, aki halálával bár visszatér a természetbe, mégsem szűnik meg jelen lenni bizonyos formában az életben sem.

II.III. A faj terminusa¹²

Folytassuk tehát az előbbi sorokban elindított gondolatmenetünket. Az egyén a halállal visszatér a természetbe, mégis Schopenhauer jelzi, hogy létezik egyfajta túlélés (és itt nem egyfajta anyag megmaradási, anyagátalakulási törvényt bevezetve filozófiájába), sőt talán még a halhatatlanság fogalmát is megengedhetjük magunknak, ami az egyént illeti. Ennek megértéséhez Schopenhauer egyik olyan fogalmát kell vizsgálódás alá vonni, amely filozófiájának egy építőköve, ez pedig a faj terminusa. Így fogalmazza meg az egyén és faj viszonyát: „S ámbár az akarat csak az egyénben jut közvetlenül öntudatra”¹³ mégis a faj szellemének kívánságait helyezi az egyén szükségletei elé, „tiszta lényege mindenekelőtt a fájában rejlik”¹⁴.

Másrészről, ha a Schopenhaueri filozófiát az egyén felől próbáljuk megközelíteni, kimondhatjuk azt is, hogy mind szerelmi ügyeiben, mind egyéb egyéni döntéseiben a faj hatalma alatt áll. Ez nem is kétséges, hiszen az egyén a fajban gyökerezik, mint már említettem is, annak egy egyedi megvalósulása, élete egyfajta kölcsön, amelyet a fajtól kapott a fajért, annak szaporításáért, továbbnemzéséért. Ugyanis Schopenhauer szerint, az emberben központi szerephez jut a nemi ösztön, a fajfenntartás, ebben központosul az élethez való akarat, amely erősebb és mélyebben gyökerező, mint saját magunk önfenntartása. Az egyén csupán eszköz a faj kezében, hogy fenntartsa magát, saját szellemét, és éppen mivel belőle kölcsönözte létét az egyén, a faj, saját céljai érdekében tönkretetheti azt, joga van tönkretenni.

¹² A faj terminusáról lehetetlen lett volna írni a VAK ide vonatkozó részei nélkül, és a SZÉH 72-94.o. nélkül.

¹³ SZÉH. 72.o.

¹⁴ Uo. 72.o.

A fajt szolgálni kell az egyéniség rovására is, hiszen „a jövőendő nemzedékről a mostaniak rovására történik gondoskodás”¹⁵.

Mindezekből kiindulva Schopenhauert olvasva két irányba vihet el gondolatmenetünk. Egyrészt érezhetjük, hogy egyéni törekvéseink semmiek és hiábavalók, hiszen egyrészt kötelességünk szolgálni a fajt, másrészt logikailag is ésszerűbbnek tűnik a faj ügye melletti állásfoglalás, hiszen csak a faj képes fennmaradni a végtelenségig, és miért lenne jobb szolgálni és tenni a végesért, ha szolgálhatunk és tehetünk a végtelenért is. Éppen ezért: „Ha az ember meghal, úgy kellene egyéniségét ledobnia, mint ócska ruhát, örülve az új, jobb ruhának, melyet most érte kap, miután sorsából okult”¹⁶. Itt ismételtén felsejlik Platón látomása az *Államból*, ahol a lelkek új „ruhát”, sorsot választanak maguknak, bár Schopenhauer esetében nem esik szó a választás tudati aktusáról, hiszen csak a magában való dolog az, ami az egyéniség halála után megmarad. Erről az oldalról egy anti-individualista filozófia kibontakozását láthatjuk. A másik irányból közelítve, viszont mégiscsak nyerhet valamit az egyén is a faj szolgálatába állásával, még ha nincs is tudatában, pontosan mi is a célja annak, amit tesz. Hiszen az egyén, élethez való akaratának birtokában ösztönösen örökké szeretne élni, ami persze lehetetlenség, éppen ezért fog felértékelődni a faj szerepe és a faj által nyújtott halhatatlanság. Ugyanis amikor a szülő utódjában, önmagát pillantja meg, egyrészt a cél transzcendentális volta, másrészt saját élete részbeni továbbörökítése és ezzel továbbélése fogja meghatározni azt, hogy utódjáról gondoskodik. Nem véletlenül írja Montaigne sem: „Ha van valóban természeti törvény, vagyis olyan ösztön, mely egyetemesen és örökösen az állatokba és belénk íródott (ami nem áll vitán felül), akkor azt mondhatom, hogy nézeteim szerint a szülő ragaszkodása ivadékához a második a sorban ama gond mögött, amellyel minden állat fenntartani igyekszik magát...”¹⁷. Mindenkinek utódja az, akiben tulajdonságai átörökítése révén továbbélhet, saját maga által nemzett, létrehozott gyermeke biztosít vigaszt, reményt, és lehetőséget önmaga továbbélésére. Mert bár az egyén támaszkodhatna arra is, hogy faja önmaga halála után is tovább népesíti be a földet, de saját gyermeke mégiscsak sokkal közvetlenebb és személyesebb továbbélést biztosít neki. Sajátjának érezheti a létrehozás mozzanatát, kijelentheti: ő az, aki létrehozta az őt követő életet. Mindemellett könnyen észrevehető, hogy Schopenhauer ezen tanai összecsengést mutatnak, azzal, amit Platónnál olvashatunk a *Lakomában* a szerelemről, Diotima tanai kapcsán, Szókratész tolmácsolásában: „Mert a nemzés örök életű és halhatatlan a halandóban.

¹⁵ Uo. 122.o.

¹⁶ PP. III. kötet. 389.o.

¹⁷ Michel Eyquem de Montaigne: Az apai szeretetről. In.: *Esszék II.* Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002. 69.o.

S abból, amiben az előbb megállapodtunk, szükségképpen következik, hogy a jóval együtt a halhatatlanságra is vágyakozunk, ha egyszer a szerelem, annak a vágya, hogy a jó örökre a miénk legyen”¹⁸. Majd Diotima folytatja: „Vagy nem veszed-e észre, milyen sajátos állapotba kerül, minden állat, mikor szaporodni kíván, a négylábúak is meg a szárnyasok is? Hogy valósággal betegek, a szerelem egészen feldúlja őket, először mikor párosodni kívánnak, azután pedig, mikor magzataikat nevelik? Érettük a leggyengébb is kész harcolni a legerősebbel, akár meg is halni”¹⁹. Éppen ezért az ember, visszatérve a schopenhaueri kontextusban, egyrésztől utódját, másrésztől faját is egy isteni pozícióba helyezi, ezért van az, hogy a nemi ösztön, a faj fenntartása, megelőzi önös érdekeinket, és nem teljesülése, akár öngyilkossághoz is vezet. A faj illetve az utód az, aki, ami, a halandó ember számára képes biztosítani a halhatatlanságot, épp ezért istenként tiszteli ezeket, életét áldozza értük. Természetesen könnyen észrevehető, hogy a filozófia csavar abban rejlik, hogy az adott egyén ez esetben pont saját halhatatlansága okán fogja az életét kockára tenni. Így, amit esetlegesen elveszít vissza is nyeri, sőt többet nyer annál. Schopenhauer a fajban, utódban való továbbéléssel el is különül a korábban általa említett keleti és nyugati megoldásoktól, hiszen az ő elképzelése egy sokkal személyesebb továbbélést biztosít, mint amelyet biztosítani tudott a brahmanizmus-buddhizmus; illetve a semmivé válásból következő hiábavalósággal is leszámolt (ami a nyugati világ sajátja az ő tolmácsolásában), hiszen így már az egyénnek volt értelme élni (mert létrehozott) és van értelme meghalni (ha ezzel a létrehozottat menti meg). Nem véletlenül olvashatunk Feuerbach főművében *A kereszténység lényegében* sem hasonló gondolatokat arról, miként nyilvánul meg az istenképben emberiségünk lényege, az emberi faj; mindebből egyértelműen kiérződik Schopenhauer hatása.

II. IV. A halál, mint büntetés²⁰

Végezetül a halál kapcsán a bűnösség problematikáját találom fontosnak körbejárni. Schopenhauer is úgy kezeli az emberiség élet-halál viszonyait, egy feltételezett bűnből eredő büntudatot, mint sok más filozófus (pl.: Kierkegaard, Sartre), esetenként vallás (pl.: a kereszténység). Úgy véli, a halál egyszerűen életünk bűnéért kirótt büntetés, amely már a nemzéskor megfogalmazódik, hiszen nem lenne szabad élnünk. Tudnunk kell továbbá azt is, hogy Schopenhauer az életet sem tartja éppenséggel ajándéknak, sokkal inkább egy szenvedésekkel teli pokolnak, amelyben soha sem valósulhat meg az állandósult boldogság

¹⁸ Platón: Lakoma. In.: *Platón összes művei*. I. kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 994.o.

¹⁹ Uo.

²⁰ Hivatkozási alap: *SZÉH*. 139.o.-171.o.

állapota, eleve tagadja ennek a létezését. Mindezek után, viszont felmerül a kérdés, hogyha az élet szenvedés, és mint már az előbbiekben bemutattam, a halál az egyén számára sem fájdalommal sem bánkódással nem járó nyugalmi állapot, Schopenhauer miért a halált tekinti büntetésnek, hiszen mindezekből az következne, hogy épp a szenvedésekkel teli életben töltjük ki megszületésünk bűnét, és a halál sokkal inkább e büntetés lejártát, egyfajta megváltást hoz el számunkra. Bár azt, hogy az életet büntetésként értelmezzük, egyetlen művében sem tagadja, de úgy vélem a halál büntetésként való értelmezése rendszerében indokolatlan. Az sem magától értetődő, hogy a nemzés hajtóereje, az emberben fajfenntartásként megjelenő akarat, a valódi bűnöző, mint a világ szubsztanciája, miért ró ki büntetést saját magára (saját objektívációira) a képzetvilágban (hiszen egyértelmű, hogy az egész bűn-büntetés ok-okozati viszony, csak a képzetek szintjén működőképes). A világban jelentkező rosszra viszont, majd a későbbiekben próbálok meg választ adni, de mindenképpen szükséges volt ebben, a halálról szóló fejezetben is megelőlegezni az elhangzottakat, hiszen a halál mint büntetés problematikája egyértelműen ennek a fejezetnek tartozéka.

III. Az individuum a szerelemben

III.I. Bevezetés a szerelemhez

Ha a halálról elmondtuk, eszmetörténeti szempontból, milyen nagy hatással bíró, kiemelkedő jelentőségű témaként volt jelen nemcsak az európai, hanem az ázsiai népek körében is, akkor a szerelemről is elmondhatjuk ugyan ezt, illetve szintúgy, mint a halál, még a törzsi szerveződéseknel is kihagyhatatlan elem a mitológiákkal biztosított paradigmákból. A szerelem gyönyörűséget a költészetben talán nincs is olyan, költői tevékenységét valóban komolyan művelő költő, aki ne énekelte volna meg; az emberiség legnagyobb művészeti alkotásai szoros kapcsolatban állnak ezzel a nemes érzelemmel. A szerelem az, amiben az egyéniség egyfajta dualizmusban oldódik fel, megtalálva igaz párját, elhagyva saját szükségleteit, alárendeli magát egy nemesebb dolog irányadó elveinek, egy másik egyénnek. Ugyanakkor, ha visszatekintünk az európai tradíció szerelemről alkotott elgondolásainak múltjára, könnyen feltűnhet az a tény is, hogy a szerelmet, illetve a szeretet személyre való ráátalálást, mindig is egy „magasabb erő”, legyen az akár egy Isten, esetleg Istenek, mint Aphrodité és szárnyas segítője Ámor, vagy a sors segítségének kapcsán feltételezték. Ezek szerint, a ma már közhellyé lefokozódott, de egykor még igenis mély szellemi tartalmat hordozó kijelentésekből, levonhatjuk azt a következtetést, hogy a szerelem két rétegben is

korlátozza az egyéniség szabadságát: egyrészt magában a szerelemben az individuum feloldódása kapcsán, másrészt a hozzá vezető úton, amelyben egy transzcendens erő által irányított lélek vezetődik el (az egyébként ezen erő által választott) szerelmeséhez.

III. II. Szabadság, szerelem²¹

Hasonló úton indul el Schopenhauer is a szerelemről alkotott nézeteinek kialakításában. Olvasása közben, számomra rögtön egy kérdés merült fel: ezek szerint a nézetek szerint nem is beszélhetünk szabad választásról a szerelemben? Ugyanis Schopenhauer, nem sorsról és Istenekről ad számot, nála a faj szelleme lesz az, ami vezérel minket választásunkban. Elsőre döbbenetes meglátásként értelmeztem az elhangzottakat, de ha a fentebb említettekből kiindulva gondolkodunk, akkor azt mondhatjuk, hogy Schopenhauer sem áll másként a problémához, mint azt tették a görögök, vagy éppen a költők. Mindkét esetben (akár a faj szellemét, akár a sors vagy Isten koncepciót vizsgáljuk) egyfajta determináltságról adhatunk számot, az egyénnek már megteremtődött az a másik, akit választania kell, vagy épp a schopenhaueri értelemben, az egyének olyan köre, akik kompatibilisek lehetnek az adott személlyel. A faj szelleme szükségszerűen működésbe lép az emberben, ha neki megfelelő (tehát a fajnak megfelelő, ami esetünkben ugyan az, mint az adott egyén kívánalma) személy kerül a közelébe. Schopenhauer szerint, a faj képes egyfajta balhiedelem konstruálásával megtéveszteni az egyént, csakúgy, mint láttuk a halál esetében, ahogy az akarat elérte az élet igenlését az egzisztenciában. Ebben az esetben is, a megtévesztett egyén saját céljaként és döntéseként értelmezi azt, amit a faj, vagy ha úgy tetszik az akarat, szabott meg neki. Így egy férfi, csak a nők egy olyan csoportjához fog vonzódni, amit a faj szelleme jóváhagyott, a harmonikus és egészséges utódok feltételezettségének a jegyében.

Feltehetjük tehát a kérdést: nincs szabad akarat a szerelemben? A kérdés megválaszolása viszont, nem olyan egyszerű, mint amilyennek látszik, ugyanis nem egy pusztán eldöntendő kérdéssről van szó. A probléma az akarat fogalmának definiálásánál kezdődik, amit már részben az előző fejezetben is megtettünk, és most ebben a szakaszban, mivel bizonyos adalékai itt relevánsak, e helyütt folytatunk. Már a középkorban is döntő kérdés volt az akarat szabadságának kérdése, igaz, akkor még nem a faj szelleme volt az, ami esetlegesen személyi döntésünk befolyásolását eredményezhette, hanem az isteni előrelátás,

²¹ Az alfejezet megírásában segítségemre volt: SZÉH. 94.o.-134.o.

mindentudás. Nos, ki kell mondanunk újra, hogy Schopenhauernél az akarat mindent átható dinamizmusa minden körülmények között szabad. Ugyanakkor ehhez a tételhez, azt a kiegészítést is meg kell tennünk, hogy Schopenhauernél mást jelent maga az akarat fogalma, mint amit jelentett az korábban a középkorban. Mint már az előbbieken kifejtésre került, az ő filozófiájában egy szubsztanciáról van szó, amely ugyan úgy része a természetnek, mint minden egyes embernek. Esetében tehát nem beszélhetünk egyéni akaratokról, hiszen az csak képzet, ugyanannak a megjelenése különböző személyiségekben. Általában úgy vélekedünk, hogy az akarat az értelem funkciója, de Schopenhauert olvasva lényeges hangsúlyoznunk (ismét), hogy a fogalompár egy megforduláson megy keresztül. Magában a szubsztanciális akaratban még nem objektiválódhatott az értelem, hiszen az csak a képzetszinten megjelenő jelenség, a tiszta akarat egy alacsonyabb rendű megnyilvánulása. Azt kell mondanunk, hogy a szubsztanciális szinten jelentkezik elsősorban a szabadság, így az értelem, amely nem ezen a szinten mozog, nem birtokolhatja azt teljes nagyságában, de mivel ez a szubsztanciális akarat szabadságával együtt megvalósul az egyénben is, így bizonyos szinten minden individuum részesedik ebből a szabadságból, hiszen a szabad akarat valójában az individuum is egyszerre, csak más aspektusból vizsgálva a világot. Mindenesetre az akarat szabadsága leginkább saját önkonstitúciójának aktusában teljeseedik ki, szabadon formálódhat és azzá alakulhat, amivé lenni akar. Ekképpen az értelem is csak a szabad önkonstitúció eredménye, ebből a szemszögből valóban nincs egyéni döntés, hisz az akarat dönt, a fajszellem az egyén helyett, de ez az akarat egyben az is, ami mindent determinál, de őt semmi meg nem határozhatja. Természetesen személyiségüket ügyesen manipulálva megtéveszt, és elhiteti velünk, hogy szerelmi döntéseink, egyéni döntések. Így inadekvát kérdés, hogy egy adott személy akarata szabad e, hiszen a végtelen, szabad akaratból részesedett, ami csak a képzetek szintjén osztható, tehát a szabadság „kijebb van tolva és pedig az egyes cselekvések teréről (...) egy felsőbb, ismeretünkre nem oly könnyen hozzáférhető tájékra: vagyis a szabadság transzcendentális”²².

*III.III. A szerelmet övező problematikák*²³

Mindenestre az akarat, minket, mint individuumokat mégiscsak megtéveszt a szerelmi párválasztás során, hogy kiszemeltünk az egyetlen, akivel boldogok lehetünk. Ennél a pontnál viszont ellentmondást véltem felfedezni, amely a szerelem és az egyéniség témakörét is érinti.

²² Arthur Schopenhauer: *Az akarat szabadságáról*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991. 94.o.

²³ Hivatkozási alap ismételten: *SZÉH*. 94.o.-134.o.

Schopenhauer hosszú oldalakon keresztül ecseteli, milyen feltételeknek kell teljesülnie ahhoz, hogy két személy egymás számára vonzóvá váljék. A kor, egészség, csontváz alkata, izmok telje, és az arc szépsége mellett – amelyeket mint valami univerzális előfeltételekként kezel – relatív tulajdonságokat is említ, amelyek lényegét abban látja, hogy kompenzálják, vagy ha úgy tetszik semlegesítik, egymás hibáit általuk a szerelmesek. Egy kedvelt példája, hogy „a legférfiasabb férfi a legnőiesebb nőt fogja keresni”²⁴, hiszen így lesz kiegyenlítetttség és ebből következően harmonikus utód, vagy hogy „kis férfiaknak határozott hajlamuk van nagyra termetű nők iránt és viszont”²⁵. Mindez természetesen a faj szellem által összehangolt ösztönök szerint működik. Viszont, és itt látom az ellentmondást, ha egy y férfit és egy x nőt veszünk alapul, ha y felől megvan a szerelmi vágyódás x felé, és ez ugyebár az egyetemes akaratból származik, akkor x-nek is szükségképpen vágyódnia kellene y-ra, hiszen a faj szellemének köszönhetően y eleve azért vágyik x-re, mert tökéletes komplementerének érzi azt, így lehetetlen, hogy x viszont ne érezze ugyan ezt y irányába. Ennek a tételnek az elfogadása mégsem működőképes világunkban.

Vélhetőleg erre a paradoxonra két megoldást is adhatunk, ezek közül az egyik mégis csak részben fedi le a problémát. Schopenhauer említ néhány tulajdonságot, amelyet a faj szelleme kizárni igyekszik (mint a szőke haj, vagy a magas termet), mert azok a faj elsatnyulásához vezetnének, de legalább is, nem előnyösek a faj számára. Így elképzelhető, hogy egy szőke lány vágyódik egy barna fiú után, hiszen a szellemtől vezérelve kompenzálni próbálná tulajdonságát, de a barna fiú mégsem vonzódik a szőke lányhoz, hiszen ő egy előnytelen tulajdonság hordozója. Más példával élve, elképzelhető az is, hogy hiába nem játszanak szerepet efféle kiküszöbölendő tulajdonságok, a férfi kora miatt (ha túllépte a Schopenhauer által meghatározott vonzó életszakaszt) nem számíthat kölcsönös érdeklődésre egy fiatal lány felől. De tegyük fel az univerzális előfeltételek teljesülnek és nem játszanak közbe kizárandó tulajdonságok egyik fél részéről sem: ez esetben az elmélet szerint lehetetlen lenne, hogy ne alakuljon ki kölcsönös vonzalom, márpedig a mindennapi élet nem ezt támasztja alá.

A másik megoldás kapcsán azt lehet mondani, hogy a faj szelleme mégsem irányítja az egyén döntéseit teljes lefedettséggel. Ezt alátámasztandó, az értelemre kell hivatkoznunk, ami szintén az akarat eredménye, de mégis ez határozza meg az emberek különbözőségét, ugyanis a változatlan akaratot (az apától örökölt jellemet) az anyától örökölt értelem befolyásolni

²⁴ SZÉH. 100.o.

²⁵ Uo.

képes, akár pozitív, akár negatív irányba. Ekképpen elképzelhető, hogy a nemi ösztön felülíródik az értelem által, mint ahogy valamiképpen az akarat is formálódik az értelem által. Így a schopenhaueri filozófiában is marad valami az egyénnek, értelmével képes kontrolálni vagy bizonyos szintig felülrni az ösztön hatalmát, az értelem az, aminek hatásával individualitásunk kifejezésre juthat, az egységes akarattal szemben.

Mindemellett a szerelem területén még találkozhatunk ellentmondásokkal, mint például a homoszexualitás problémája, amely ellentmond az eddig elhangzottaknak. Bár az imént felértékeljük Schopenhauer értelem felfogását, a nagy filozófus, azt mégsem engedhette meg, hogy gondolatvilágában a homoszexualitást, mint egy adott személy saját döntéseként vonultassa fel. Ebben a kérdésben, ismét visszaveti az értelem szerepét, és az akarat játékszerévé teszi az egyént, hiszen a peridasztiá-t úgy magyarázza, mint az akarat egy újabb csele; az akarat ezzel akadályozza meg, hogy a még be nem érett, vagy az éppen már túl idős, és ezáltal nem életképes egyéneket visszatartsa utódok létrehozásától. Az akarat a fiúszerelemben ismét győzedelmeskedik tehát, és figyelmünket más irányokba tereli. Úgy gondolom, mindezekből tisztán láthatjuk, hogy gondolatmenetében Schopenhauer is az egyén és az egyéntelen akarat között őrlődik, az akarat szerepét próbálja hangsúlyozni, bebizonyítva, hogy az egyén semmi, de néhol, mégis csak be-be engedi az individualitást magyarázatai közé, bár ezt néhol csak utalás szintjén teszi, néhol pedig szövegeinek filozófiai elemzése során következtethetünk ottlétére.

Pedig az értelem szerepe más okokból is fontos személyiségünk kialakításában és így a szerelemben is, ugyanis egy pusztán a fajérdek által irányított világban Schopenhauert olyan etikai problémafelvetésekkel tudnánk szembesíteni, amelyek megválaszolhatatlanok lennének anélkül, hogy az értelemnek is döntő szerepet szánnánk a rendszerben. Gondoljunk csak bele, ha értelmünk nem lenne képes vezetni, néhol befolyásolni az irracionális akarat terveit, akkor minden ennek alárendelve történék, vakon, kiszámíthatatlanul. Ez pedig azt eredményezhetné, hogy többek között a szaporodásban és a fajfenntartásban megnyilvánuló akarat élni akarása felülrna minden más koncepciót és a nemi erőszak és egyéb rettenetes cselekedetek igazolódna által. Manapság az ilyen irányú törekvéseket nem az akarattal, hanem állati ösztöneinkkel magyarázzák, kitüntetett szerepet szánva az értelem helyes használatának. Nos, meg kell jegyeznünk, hogy Schopenhauer életművében is érezhető, az emberi értelem fontos szerepet játszik gondolataiban, hangsúlyozza, hogy ez különböztet meg minket az állatoktól, vagyis az akarat objektívációinak alacsonyabb szintjeitől. Ezzel, úgy vélem, Schopenhauer is nem csak jogaként, hanem egyenesen kötelességként határozza meg

az embernek értelme használatát, és ezáltal az akaratral való szembeállást, még ha tudjuk is, hogy az akarat tagadásához csak a kiválasztottak juthatnak el. Ez nem is csoda, hiszen, mint az előző fejezetben már tárgyaltam is, a megismerés elsősorban épp az életben maradáshoz szolgál, az akarat vezéréként, de itt mégis úgy érezhetjük, az értelemnek tulajdonítanunk kell egy olyan funkciót, amely képes felülemelkedni az akaratra. Ekképpen önmegvalósításunk és élet- illetve fajfenntartásunk is racionális keretek közé szorul.

Viszont mégis csak problémák merülnek fel az etika területén, akkor is ha bízunk a racionalitásban. Schopenhauer etikai nézeteinek egyedisége éppen abból fakad, hogy a rosszat csak részben köti az akarathoz és részben az értelemhez. Nála a rossz az önzésből keletkezik, amit úgy definiál, hogy az ember az esetben gonosz, ha akarata nem fedezi fel másokban is önmagát, egyszóval, hiányzik az egyénből a részvét akta. Ebben az esetben a probléma abból fakad, hogy nem egyértelmű, hogy az akarat vagy az értelem az, ami gátat vet ennek a megismerésnek. Kérdéses, hogy az ilyen esetekben esetleg az akarat is megtévesztődik-e, ahogy már mint láttuk is, ő is képes megtéveszteni az értelmet, esetleg ennyire vak, hogy vaksága önmaga felismerésében is gátolja. Ez utóbbi esetben viszont, ismét kérdőre vonható az a már korábban bemutatott állítás is, hogy az akarat, tudatosan hogyan tévesztheti meg az értelmet, hogyan láthatja, hogy neki ezt meg kell tennie. Mindemelllett a másik irányból indulva, ha az értelem az oka a gonoszságnak és ezzel annak, hogy az akarat felismerje egy másik személyben is önmagát, az akarat miért nem alkalmazhatna ismételt befolyást vagy megtévesztést az értelem felett, ezzel a személyeknek pozitív jellemet kölcsönözve, a világot jobbá téve. Úgy vélem a válasz egyszerű, ugyanis részben az akaratnak közömbös, hogy a világ jó e, vagy szenvedésekkel teli, másrésztől, Schopenhauer többszörösen hangsúlyozza a világ minimalista tanát, azaz azt, hogy a világ éppen annyira jó, hogy fennmaradjon, éppen ezért ez a lehető világok legrosszabbika. Ez esetben világosan láthatjuk, hogy az emberek gonoszsága nem veszélyezteti a világ létét, bár továbbgondolva ezt sem állíthatjuk teljes bizonyossággal. Ennek oka, hogy a gonoszság gyilkosságig is elvezethet és a képzeteket tárgyaló gondolataiban Schopenhauernél felmerült, hogy a világ képzete csak az egyénnel együtt él, annak halálával elveszik a világ is. Tehát hiába képzet, a gonoszság elhozhat olyan állapotokat, amelyeknek következménye világpusztulás, még ha a pusztulás, nem is a szubsztancia szintjén következik be.

Dolgozatom folytatásaként egy pillanatra érdemes még visszacsatolnunk Schopenhauer halálalfogásához. Lényegében nála is egyfajta újjászületésnek lehetünk szemtanúi, ha például a népesség csökkenés népesség növekedés követ gondolatot olvassuk.

Természetesen kihangsúlyozza, hogy az ő elképzelése, nem egy buddhista lélek-vándorlás elmélet új köntösben, mégis az újjászületés kérdése, és az említett példája, felveti annak a problémáját, hogy az akarat valóban végtelen e, vagy véges módon osztható. Hiszen mégis csak azt olvashatjuk, hogy ahhoz, hogy népesség növekedés következzen be, előtte egy népesség csökkenésnek kell jelentkeznie. Én mégis úgy érzem, hogy itt nem korlátozott mennyiségű akaratok jelenlehetőségéről beszélünk a világban, hanem sokkal inkább egyfajta mérleg elvről, az akarat kiegyenlíti a létezők mérlegét; bár megjegyezendő, hogy ez ismét egy racionális cselekvés egy alapvetően irracionális erőtől. Az akarat elosztásának kérdése, merül fel a szerelem kapcsán a nemzésben is. Mint tudjuk, az apa örökíti az akaratot, de ekkor az ő akarata ketté oszlik-e? Logikusnak tűnik azt a választ adni, hogy természetesen nem, a végtelen akaratból, mindenki megfelelő mértékben részesülhet, ezen az állásponton van Schopenhauer is, érződik mondataiból. Ugyanakkor ez esetben, és ezt is biztosan állítja Schopenhauer, ugyan az az akarat van valóban mindenkiben, sőt ugyan az az akarat objektiválódik mindenkiben értelemmé is. Ekkor viszont a probléma abból fakad, hogy így a jellemek különbözősége nehezen magyarázható. De magyarázható. Vegyük a testvérek példáját, akikben közös szülő révén, ugyan az az apai akarat és anyai értelem öröklődött, mégis különbözőek. Ez nem lehet pusztán öröklődött értelem-ből fakadó különbség, mert akkor minden esetben, egy anyának ugyan olyan gyermekei lennének, ha azt feltételezzük, hogy minden férfi ugyan azt az akaratot képes örökíteni, hiszen ez esetben ugyan ahhoz az akarathoz, ugyan az az értelem párosulna. Erre Schopenhauer azt a választ adja, hogy a jellemkülönbségek, a nemzési körülmények különbségeiből fakadnak, de mégis ellenzi a testvérek közötti szexualitást, azzal indokolva, hogy ugyan az az akarat és ugyan az az értelem, nem tudna létrehozni semmi újat, csak a már meglévőt reprodukálni. Arra nem térni ki, hogy ez esetben miért ne lehetne ismét a nemzési körülmények miatt beálló különbségekre hivatkozni.

Másrészről viszont kitér arra, hogy a jellemvonásokat mégis csak az értelem korlátozza, ami az előbbi levezetés értelmében meglepő. Bár nem részletezi, mégis úgy gondolom, hogy a jellemvonások öröklődését mégis érdemes mélyebben kifejteni. Úgy értelmezem, hogy a jellemvonásokat akarat és értelem közös produkciójának kell tekinteni, hiszen vegyünk egy kezdeti állapotot, amikor is a férfinak van A akarata, amit örökít, a nőnek pedig B értelme, ami szintén öröklődik az utódba. Ez esetben a születő gyermek jellemvonását úgy írhatjuk le, mint A akarat B értelem által korlátozott eredményét. Ha ez az utód tegyük fel fiú, a schopenhaueri rendszer szerint, jellemvonásait örökíti, ami az A

akartból és B értelem korlátozásából fakad. Én itt egyértelműen azt vélem észrevenni, hogy ez a fiú, már mondhatni, nem „tisztá akaratot” örökít, ha jellemvonásait örökíti, hiszen egyben továbbadja édesapja A akaratát, de édesanyja B értelmét is, hiszen csak e kettő együttesen képes kiadni saját jellemvonásait, amit elvileg örökít. De Schopenhauer úgy gondolom, elfogadhatatlannak találná, hogy az apa egyben értelmet is örökít akaratával, így csak az az egy megoldás találtatik, hogy valóban csak az akarat öröklődik, de a nemzett (tegyük fel fiú) utódban, a jellemvonások kialakulása ismételten az apa akaratának és az anya értelmének koprodukciója lesz. Ez esetben igazolódni látszik Schopenhauer azon tétele is, hogy apa és fia között pusztán értelmi ellentét lehet, de megdől az az állítás, hogy az apa teljes jelleme örökítődik és befolyásolódik az anya értelme által, hiszen már az apa jellemét is egy apai akarat és anyai értelem együtteseként kaptuk meg.

Végezetül elmondhatjuk, hogy Schopenhauer szerelemfelfogásának, nagy hibája a tudományosság, illetve ezzel párosulva az ösztönre való redukció. Lényegében ebben a fejezetben, pontosan az ilyen irányú kísérleteivel szemben próbáltam kimutatni, hogy törekvéseiben gondolatmenetén belül is vannak ellentmondásosak, nem következetesek. Ez nem is csoda, hiszen egy ilyen összetett érzelmet, mint a szerelem, nem lehet tudományos módszerekkel definiálni. Felvethetjük, hogy amikor a szerelmet kívánja beolvasztani az akarat és képzet dualizmusába, egyedi esetekből indul ki, és ezeket az eseteket próbálja általános érvényességgel hatalomra jutatni. A szerelemnek egyfajta kórtanát adja, és bár az egyedit figyeli meg, mégsem szán elég figyelmet az egyénnek, gondolok itt arra, hogy lehet, hogy egy egyénnél a megfigyelés működik, de más embereknél más egyéni mozzanatok lehetnének megfigyelhetők. Önkényesen állít fel korlátokat a férfiak jellege és a nők jellege között: „... a házassági hűség a férfiban mesterséges, a nőben természetes, a nő házasságtörése tehát, valamint objektíve: a következmények, úgy szubjektíve is: a természettel ellenkező volta miatt, sokkal megbocsájthatatlanabb, mint a férfié.”²⁶. Egyértelműen azt sugallja ezzel, amit később Simmel így fogalmaz meg: „Bármely kereskedelmi ügylet megkötésekor eleve előnyben van az a fél, akinek ez a kötés kevésbé fontos. Rendkívül paradox módon ez ismétlődik a szerelemben is”²⁷. Schopenhauernél, az a fél, akinek „kevesbé fontos” lesz a szerelem, mindenképpen a férfi, hiszen a férfiban az akarat arra törekszik, hogy minél több utódot nemzzen, az akarat élni akarása, arra készíti, minél több utódba továbbörökítse azt. Ez azért is paradox, mert lényegében a nő is az akarat megjelenési formája, tehát az ő

²⁶ SZÉH. 105.o.

²⁷ Georg Simmel: Töredékek egy szerelemfilozófiából. In.: *A kacérság lélektana*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996. 8.o.

csalfaságának magyarázata is lehetne így, az akarat örökítő törekvése, élni akarása, de ehelyett azt olvashatjuk: „... minden nő, ha a nemzés aktusán érik, elsüllyedne szégyenében, a terhességet mégis szégyenkezés nyoma nélkül, sőt valamelyest büszkeséggel hordozza”²⁸. Ennek okát abban látja, hogy a terhességgel az „akarathoz újra hozzászegődött a megismerés fénye”²⁹.

Ez úton világosság vált, hogy Schopenhauer folyamatosan ki szeretné szorítani az egzisztenciális döntéseket a szerelemből, de mégis azt láthattuk, ez majdhogynem lehetetlen. Igen is, számolnia kell az egyénnel, és mi sem jelzi azt jobban, hogy ezzel ő is tisztában van, hogy munkásságának igen tekintélyes részét fordította arra, hogyan képes egy adott individuum boldogulni a világban.

IV. Az individuum a világban

*IV. I. A pesszimizmus kiindulópontjai*³⁰

Schopenhauert az utókor egyértelműen a pesszimizmus egyik képviselőjeként szokta emlegetni, ami esetében nem egy rá aggatott jelző, hiszen ő maga tudatosan vállalta a nagy pesszimista szerepét. Művei mégsem mindig pesszimista hangvételűek. Gondolhatunk itt, dolgozatom első fejezetének központi terminusára a halálra, ahol épp, hogy vigaszt akar nyújtani számunkra, nem pedig egy negatív halálfenomént lebegtet meg olvasói szeme előtt. Mindemellett el kell ismerni, hogy a schopenhaueri pesszimizmus nem is a halál kapcsán szokott felemlégetődni, hanem az egyén és a világ kapcsolatát illetően. Filozófiájában, mint ahogy a Hegel utáni életfilozófia egyik legnagyobb képviselőéhez illik, nagy szerepet szán az egyén boldogságának, pontosabban boldogtalanságának a világban. Ennek forrása a folyamatos és hiábavaló törekvés. Ebben a fejezetben két premisszából érdemes kiindulni:

1. Az életben nincs igazi boldogság, mindig van valami, amire törekszünk, hisz boldogságunk jegyeként lebeg szemünk előtt, de amint elérjük, rájövünk, nem teljesíti be az elvárásokat, és így újabb törekvéseket tűzünk magunk elé, amelyek kapcsán ugyan ez a sors vár reánk.
2. Ha el is értünk egy szenvedés és vágyakozás nélküli állapotot, az unalom kopogtat ajtónkon, amely hosszútávon nagyobb szenvedést okoz, mint bármi más.

²⁸ PP. III. kötet. 442.o.

²⁹ Uo.

³⁰ A kiindulópontokat a SZÉH. 139.o.-158.o. található írásból volt lehetőségem leszűrni.

A Schopenhaueri pesszimizmus lényeges vonása, hogy csak a szenvedést tekinthetjük jelenvalónak, a boldogságnak csak a nem létét érzékelhetjük, s „... az ember, akár egy gályarab, egyéni sorsához és testéhez láncoltan, betegség, szenvedés és halál rabságában sínylődik”³¹.

IV. II. Az unalom

Számomra Schopenhauer munkájának egyik legérdekesebb pontja az unalom filozófiája, ami a szenvedések megszűnéséből ered. Véleménye szerint a szenvedések nélküli lét egyik eszköze a biztos megélhetés, gazdagság, vagyon. Én viszont közelebb hoznám a problematikát a XXI. századi olvasóhoz, és pont ebben látom Schopenhauer zsenialitásának egyik lényeges elemét, hogy olyan jövőbelátó problémákra képes rámutatni, amelyek megoldása korunkban, vagy épp a korunkat követő évszázadokban, az emberiség egyik legsürgetőbb feladatává fog válni. Véleményem szerint, hamarosan a szükség nélküli állapotok egy új formája is súlyos filozófia problémákat fog felvetni, ez pedig a gép-test koncepció, amely kapcsán az elvárások nem mások, mint hogy megszüntetik az ember olyan szükségleteit, mint a táplálkozás és minden egyén test-létből fakadó gondjait, bajait. Ez mindenképpen hozzá fog járulni a munkamorál csökkenéséhez, hiszen már a mindennapi létezés, nem a vagyontól fog függeni, gondolva itt, hogy ilyen állapotok közepette nem kell megkeresnünk „mindennapi betevőnket”, hiszen ilyenre már nem lesz szükség, és így valóban megvalósulhat a bemutatott állapot, ha az emberek már nem fognak dolgozni, mert nincs miért dolgozni, akkor valóban beállhat a végleges unalom valósága. A végleges unalom Schopenhauer írásaiban, egyértelműen csak egy kisebb közösséget fenyegethet, hiszen csak keveseknek adódik meg a társadalom összességét véve alapul, hogy olyan mennyiségű vagyonra tegyenek szert, hogy életük végéig biztosítva legyen minden kiadásuk. De a jövő, egy ilyen, most még kicsit science-fictionnak tűnő eljövetele, valószínűsíthető, nem csak egy szűk rétegnek, hanem az emberiség egészének, legalábbis a célkitűzés erre irányul, biztosítaná a szükségmentes állapotokat. Egy ilyen elképzelt szituáció Schopenhauernél is felmerül: „Vigyük el ezt a fajt az óperencián túlra, a hol magától nő meg minden s a sült galamb az ember szájába repül (...). Akkor az emberek részben meghalának az unalomba, vagy fölakasztanak magukat (...) gyilkolnák egymást, s így több szenvedést vennének a nyakukba, mint a mennyit a természet most ró rájuk”³². Lényegében egy olyan életkép tárul elénk, amely

³¹ Robert Zimmer: Az Ifjú pesszimista nagy dobása. In.: *Filozófusbejáró*. Helikon Kiadó, Budapest, 2006. 154.o.

³² PP. III. kötet. 409-410.o.

ellehetetleníti a boldog életet, egyáltalában tagadja ennek létezését, s arra biztat, hogy „ egy adott életpálya boldogságát ne örömei s élvezetei szerint becsüljük föl, hanem a szenvedéseknek mint pozitívumoknak hiánya szerint”³³.

IV. III. *Ami bizakodásra adhat okot*³⁴

Még sincs veszve minden. Két elemet is találhatunk gondolatának rendszerében, amely bizakodásra adhat okot, erre Szajbély Mihály kiváló tanulmánya világít rá: „ Csupán két olyan kivételt ismer, ahol a kielégített óhaj nem szül újabb vágyat: a tiszta megismerést, a tudást és a szépnek élvezetét, a művészetben való gyönyörködést. Ezek ugyanis kiemelnek a létért folyó küzdelemből...”³⁵. Az igazságos eljárás mégis az, hogy bár bizakodóan hatnak az idézett sorok, ellenvetésekre is okot adnak, így ezeket meg is kell tennünk. Először is, a tudás kapcsán közhelyként szokott elhangzani, hogy a nagy tudás csak arra ébreszt rá, mennyi mindent nem tudunk még. Ezt egy szóban a tudásvágy fogalmával lehetne összefoglalni. Ebből kiindulva, megcáfolhatjuk azt a nézetet, hogy a tudás birtoklása nem szül további készletéseket. Ugyanakkor itt nem feltétlenül köznapi, vagy épp tudományos tudásról beszélhetünk. Schopenhauert olvasva az az interpretáló érzése, hogy ez a tudás, egy sokkalta örökebb, egyáltalán nem viszonylagos, hanem platonikus tudás, ami az ideák szemléletéből fakad, és ezt a gondolatot támasztja alá Schopenhauer esztétikája is. *A világ, mint akarat és képzet* harmadik könyve az a szöveghely, ahol feltárul előttünk, hogyan emelkedhetünk fel a művészet révén az akarat legtisztább objektivációihoz, az ideákhoz, levetkőzve saját individualitásunk, és valamilyen formában itt megszabadulhatunk az akarat uralmától is. De meg kell jegyeznünk, hogy az ideák szemlélése, a belőlük fakadó megismerés, más, mint amit az értelem végez a képzet világán, éppen ezért van lehetőségünk megszabadulni az akarattól. Ez az állapot viszont nem tarthat sokáig, és igazából csak a zseni képes megpillantani ezeket az ideákat, illetve művészete révén, az esztétikai alkotásban felvillantani másoknak is őket. Vegyük példának a költőt, aki „... az életből a konkrétat, az individuálisat veszi, s azt pontosan, a maga individualitásában ábrázolja; ám ezáltal az egész emberi létet szemlélteti...”³⁶. A génusz a tökéletes egzisztencia, aki intellektusa révén még az unalommal is képes felvenni a harcot, sőt száműzni tudja életéből. Így azt mondhatjuk, hogy

³³ PP. III. kötet. 410.o.

³⁴ Az alfejezet megírásában segítségemre volt: VAK. III. könyve, illetve a PP. III. kötetének írásai.

³⁵ Szajbély Mihály: Asbóth, az Álmodó álmodója és Schopenhauer. In.: *Álmok álmodói- Irodalomtörténeti tanulmányok*. Magvető Kiadó, Budapest, 1997. 90.o.

³⁶ A világ mint akarat és képzet kiegészítő kötetéből, amely sajnos nem jelent meg magyarul, idézi: Alain de Botton: *A filozófia vigasza*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005. 240.o.

Schopenhauernél a zseni az, aki esélyt kap a boldogságra, ő a birtokosa a valódi egyediségnek, egyéniségnek, ő az, aki belső világának gazdagságával többet nyer, mint az egyszerű hallandó mások társaságával, mert „az egyéniség a boldogságot sokkal inkább befolyásolja, mint a vagyon és a külső szerep”³⁷.

Érdekesnek találom, hogy Schopenhauer, az ideák kapcsán, egyértelműen platóni fogalmakkal operál, ezt ő is elismeri, sőt fel is hívja rá a figyelmet, de ezeket az ideákat, és megismerésüket művészi tevékenységgel köti össze, ami egy platóni koncepcióban nem egészen tanácsos. Platónnál épp azt olvashatjuk, hogy elítéli a művészeteket, államából többé-kevésbé száműzné azokat, mert egy hierarchikus ontológiai rendben, amelyek csúcsán az ideák változatlan világa trónol, alacsony rangot foglalnak el, és egy létrangbeli csökkenést képviselnek, diszfunkcionális hamisításaikkal. Schopenhauernél ez lényegében megfordul, a műalkotások révén, az alacsonyabb szintekről indulva, juthatunk el az ideák szemléletéig. Ha a tudást, ilyen értelemben vesszük, valóban feltételezhető egy megnyugvási állapot elérése, de lényegében mivel ez nem lehet hosszú távú, ismételten ismétlődő törekvések között találjuk magunkat, hiszen az adott egyén újra és újra el akarná érni ezt az áhított tudást. Ugyanakkor a tudás még egy fajtáját meg kell különböztetnünk. Elsőre talán nem tűnik egyértelműnek, hogy az egyéniség és a tudás problematika milyen kapcsolópontokon találkozik Schopenhauernél, de úgy gondolom ez ennél a pontnál fog szorosan összeforralni. Eddig dolgozatomban negyedik fejezet arról szólt, miként tudunk megszabadulni, még ha csak pillanatokra is az akarat terhéértől a tudás révén. Nos, ez a tudás boldogságunk és az egyén szabadságának forrásaként is szolgálhat. A tudás innentől a hiábavalóság tudását fedi le, és a tárgyalandó állapot, amelynek elérése döntően befolyásolja személyiségünket és a világhoz való viszonyunkat, az akarat tagadásának állapota.

Az első fejezetben láthattuk, miként ragaszkodik az egyén az élethez, miért szorong a haláltól, milyen az, amikor az élet igenlés állapotában leledzik. Úgy gondolhatnánk, és talán logikus lépésnek is tűnne, hogy az akarat (vagy élet) igenlés ellenpólusa az öngyilkosság lehetne. Ismételten Schopenhauer génuszára vall, hogy nem elég, hogy nem az öngyilkosságot teszi meg ennek az ellenpólusnak, hanem egyenesen bírálja azt, és egy teljesen más utat nyit meg számunkra. Mindenesre érdemes tisztázni, miért utasítja el, járható útként, egyéni döntésként az öngyilkosságot. Mint írja: „...ez a fenomén az akarat erőteljes igenlése. Mert a tagadás lényege nem abban van, hogy az élet szenvedéseit, hanem hogy

³⁷ SZÉH. 181.o.

élvezeteit vetjük meg. Az öngyilkos akarja az életet, csupán azokkal a feltételekkel elégedetlen, amelyek között az élet már alakult”³⁸. Gondoljunk bele, halálunk, mint már ki is fejtettem, nem jelenti lényünk szubsztanciális alapjának felbomlását, az akarat egy új egyedben ismét megjelenik majd, új életben, pusztán a körülmények változnak meg. A halál ekképpen egyáltalán nem lehet az élet és az akarat tagadása, hiszen beállta újabb keletkezést, újabb létet, és a léttel együtt újabb szenvedéseket fog létrehozni. Egyedül az akarat felszámolása, és a teljes semmi állapota mentheti meg egzisztenciánkat, azaz a tudás egy olyan formája, amely tisztában van a hiábavalósággal, de „... az akarat tagadását mint az akarat történést kell értelmezni, s nem valahogy úgy, mint az akaratától független, sőt azon uralkodó megismerés effektusát (...) mivel az akarat minden, az akaratot nem valami más, csakis önmaga tagadhatja”³⁹. E Safranski idézet rámutat arra a schopenhaueri filozófia egy ellentmondásos problémájára, hogy lényegében az egyén, aki szintén az akarat megjelenése, saját szubsztanciális magjával száll szembe, felszámolja a benne uralkodó principium individuationis elvet, levetkőzi egyéniségét, és a tagadásával egy időben bekövetkezik, hogy felismerve a másokban leledző akaratot, sajátját azok alá rendeli. Hisz, „a magunk akaratának tagadása az az elképzelés, hogy idegen, egyéni akaratnak vetjük alá s adjuk át magunkat egészen...”⁴⁰. Csejtei így fogalmazza ezt meg: „A szeretet mint a Másik felé való megnyílás, itt annak felismerését jelenti, hogy az Én és a Másik jelenségbeli különbsége mögött egy lényegbeli azonosság húzódik meg, vagyis a szeretet ismét csak a principium individuationis által uralt jelenségvilágból való kilépést segíti elő”⁴¹. Mindezekből azt a tanúságot vonhatjuk le, hogy a principium individuationis tüneménye és boldogságunk nem férhet össze, hiszen az akarat tagadása szükségszerűen maga után vonja egyéniségünk eldobását is.

A principium individuationis fogalma mégis részletesebb vizsgálatot követel magának. Erősen jelen van Schopenhauernél, de lehangsúlyosabb és kijelenthetjük, leghírhedtebb formájában Nietzsche *A tragédia születése* című munkájában jelentkezik. Mint köztudott, Nietzsche az egyénné válás alapelvét és annak szétesését két görög Istenség előhívásával jeleníti meg: az előbbit Apollónnal az utóbbit Dionüszosszal. Úgy vélem a nietzschei interpretációban az emberek keresik a mámor Istenét, igény van az egyéniség eldobására, feloldódására, ami a mámorban meg is történik. Az emberek örömmel és önként részesülnek ebben a mámorban, benne egy új vigaszlehetőség nyílik meg szemük előtt.

³⁸ VAK. 475.o.

³⁹ FTÉ. 390.o.

⁴⁰ PP. III. kötet. 446.o.

⁴¹ Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001. 56.o.

Rendkívül lényeges hangsúlyoznunk az öröm és önkéntesség fogalmait. Úgy vélem Schopenhauernél az egész egyénné válási alapelv más öltözéket vesz magára. Nietzsche mesterénél a principium individuationis egy szorongással teli fogalom, az emberek görcsösen ragaszkodnak megvalósításához, és esetleges feladása egyáltalán nem vigasztal, hanem rettentő képként lebeg szemük előtt. Gondoljunk csak bele, éppen erről értekeztünk a halálról szóló fejezetben is, az emberek nem akarják feladni saját egyéniségüket, nem akarják az alapelv szétesését, ami Schopenhauer esetében azt jelentené, hogy egyéniségünket levetkőzve az akarattal egyesülünk; az akarattal mint őselvvel, ugyan úgy, ahogy azt Nietzsche Dionüszoszként fogalmazta meg. Schopenhauernél az ember retteg, hogy Dionüszosz (tehát az akarat) martalékává váljon, Nietzsche-nél pedig a szétesés (azaz a dionüszoszi létforma) akarása jelenik meg; azaz nála, a lényegében görög individuum az akarat akarását fogja megélni. De rögtön feltehetjük a kérdést, hogy hogyan történhet az, hogy *A tragédia születésének* megírásakor, az akkor még erősen Schopenhauer hatása alatt lévő Nietzsche mégsem fogalmaz meg hasonló kritikát mesterével szemben, amikor annak szavaiból az öröm és önkéntesség helyett éppen hogy egy ellentétes fogalmat a retteget olvastunk ki? A kérdés választát illetően a lényegi vonást abban látom, hogy Schopenhauer filozófiája mégsem az principium individuationis szétesésétől való retteget hordozza soraiban. Ismételten a megtévesztés dolgozik bennünk. Úgy vélem, a schopenhaueri rendszerben az egyszerű (értsd: csak a képzeltilásban mozogni képes ember) valóban rettegni fog a principium szétesésétől, de Schopenhauer nem ezt a magatartást preferálja. Pont arra hívja fel figyelmünk, hogy merjük feladni az alapelvet (örömmel és önkéntesen, s már itt is vagyunk Nietzsche-nél), hiszen csak így nyerhetünk, csak így szabadulhatunk meg a látszattól és részesülhetünk az örökben. Ezt láthattuk Csejte passzusában is, azzal a módosítással, hogy ő a feladás aktusában kiemeli a szeret erejét, ahol az individuum saját önzését legyűrve, tud tenni (a szeretet ereje által) a másikért, fel tudja adni az egyéniség alapelvét, s egy másik egyénnel egyesülni tudni e nemes érzelem által, nem a mámorban, ahogy Nietzsche mondaná, hanem a szeretet jegyében. Ezt érhetjük tetten a szerelemben is, amikor az individuum dualizmusban feloldódó voltáról értekeztünk. Sőt visszatérve a schopenhaueri főmű művészetfelfogásához, ott is ezt érhetjük tetten, feloldódás a művészetben, a principium teljes (bár csak ideiglenes) felszámolása. A kiút csakis ebben a felszámolásban rejlik, ami együtt jár más képzetek megtagadásával is – ami nem csoda, hiszen maga a principium is csak effajta képzet, még hozzá egy olyan képzet, amely szükségszerű alapját képezi annak, hogy más képzeteket is

elfogadjunk, hiszen ha nem határozzuk meg azt, hogy kik vagyunk mi, nem alkothatunk fogalmat arról sem, mi az, ami hozzánk tartozik, mi az ami fontos⁴² - az aszkézisben is ennek a tagadására törekszünk, amiről Schopenhauer ekképpen ír:” Az igazi kolostori élet benső szelleme és értelme, mint általában az aszkézisé, az, hogy az ember méltónak és képesnek találta magát a mieinknél jobb életre, s ezt a meggyőződést az által akarja igazolni és megtartani, hogy megveti, amit a világ nyújt...”⁴³. Így az öngyilkosság nem lehet megoldás, benne nem történik meg a principium individuationis feloldása, hanem sokkal inkább az, ahhoz való ragaszkodást és az anélküli létezés lehetetlenségét hangsúlyozzuk. Az öngyilkossággal csak előre szaladunk, hogy az akarat egy újabb egyénben objektiválódjon s ezzel egy újabb személy szenvedéssel teli létét szülje. Ezért is gondolom ideillőnek Asbóth János szavait: Igen: az élet kötelesség! Van miért élni, mert az élet kötelesség. Egész életem nem volt semmi, mert minden volt, csak kötelesség nem. Hitvány én, aki elhittem magammal, hogy nemesebb vágyakkal vagyok telve!”⁴⁴. Kötelesség élnünk, de törekednünk kell a képzetektől való megszabadulásra is, az e fejezetben végigvett módszerekkel, ugyanis csak így léphetünk ki az akarat által vezényelt körforgásából, így vethetünk véget a szenvedésnek, aminek útja nem könnyű, de már azzal, hogy Schopenhauer felvillantja lehetőségét, reményt adhat az egész emberi faj számára.

Mindezidáig a gondolatmenet olyan irányba haladt, amely erőteljesen a principium individuationis szétesésének támogatottsága mellett érvélt a schopenhaueri bölcselkedésben, de úgy érzem ezzel mégsem adtunk kielégítő választ, ugyanis nem kapott elegendő hangsúlyt a másik oldal, azaz az, hogy az egyénné válásnak a rettegésen kívül egyáltalán milyen vonásait szabhatjuk meg Schopenhauer gondolatai által. Mindenekelőtt tegyük fel a kérdést: hol érhető legtisztább formájában tetten a principium individuationis? Munkám során kielemeztem, hogy a halál határán bár tetten érhető, éppen egy fenyegetett formájában fog szemünk elé tárulni. Másol, a szerelemben, ahol leginkább a saját döntéseink dominanciáját várnánk, azt láthattuk, hogy ez az elvárás nem alaptalan és beteljesülése nélkül a német mester filozófiája nehezen értelmezhető, mégis folyvást kompromisszumokat kellett kötnünk az akarattal. S legvégül a szenvedésektől való menekülésben kerestük, de azzal kellett szembesülnünk, hogy ez a menekvés éppen feladásában rejlett. E sorokat olvasva, igen reménytelenül hathat, a principium individuationis tiszta megjelenési helyének feltárása, és

⁴² A gondolat már Platón magyarul Első Alkibiadész címen megjelent dialógusában is szerepet kap: Szókratész felszólítja Alkibiadészt ismerje meg önmagát, ennek alapja elkülöníteni azt, amit használ azaz létezése szempontjából mellékes, és azt aki használja, azaz saját lényegi magunkat (129b-130e).

⁴³ PP. III. kötet. 445.o.

⁴⁴ Asbóth János: *Álmok álmodója*. Osiris Kiadó, Budapest, 2009. 174.o.

úgy tűnhet, hogy Schopenhauer filozófiája teljes mértékben nélkülözi ezt, mégis van egy lehetőség, ahol tetten érhetjük, ez pedig a magány állapota. Schopenhauer rendkívül sokat foglalkozott a magánnyal, lényegében az unalomról született nézeteinek is fontos összetevője. Úgy vélem Schopenhauernél a magány az a létállapot, ahol az egyén teljesen magára marad, ekképpen fedhetetlenül megjelenik a principium individuationis súlya. Mindenekelőtt tisztáznunk kell milyen magány fogalomról beszélünk, hiszen ez nem egyértelmű. Úgy vélem a magálynak két típusát különböztethetjük meg. Az első a magány egy olyan formája, amikor a társadalomból kirekesztett egyén érzi saját elszigeteltségét, a társadalom kitaszítottságát, így magánya voltaképpen abban központosul, hogy ezt a kitaszítottságot kezelje, orvosolja, hogy lényegében visszataláljon a társadalomba vezető útra. Ez a magánytípus jellemző lehet Schopenhauerre, mint emberre, hiszen rosszul alkalmazkodott annak tudatához, hogy élete nagy részében filozófiáját nem fogadták kellő megértéssel és tisztelettel, de ez a magány nem lehet jellemzője eme filozófiának; Schopenhauer bölcsességeiben egy teljesen más magányforma kezd meg kirajzolódását. A schopenhaueri magány úgy gondolom egyenes ági leszármazottja a romantikusok magányának, annak a magálynak, ahol az ember saját esszenciális voltával szembesülni képes, egy tevékeny magányban, ahol útja nyílik az önmegismerésnek és az inspiráció varázsának. Ennek a magányfelfogásnak két legkiválóbb képviselője Novalis és E.T.A. Hoffmann. Novalisnál a magányban nyílik meg az út egyesülni a halott kedvessel, csak a magány (és ennek a szimbolikus megjelenési formája az éjszaka) teremti meg azt a teret, ahol az ember gondolkodni és kibomlani képes, itt tud igazán teret engedni annak, miért is van jelentősége a principium individuationisnak. Persze Novalisnál különös csavar, hogy ezt a magányt épp a szerelmessel való egyesülés lehetőségeként prezentálja, ami kísértetiesen visszaidézi a dolgozatom második fejezetében, és a már e fejezetben is felemlgetett sorokat, hogy a principium miként képes szétesni a szerelmi dualizmusban. De úgy gondolom, ahhoz, hogy ez a szerelmi dualizmus létrejöhessen (még ha ilyen misztikus, a transzcendens és a földi világot áthidaló formában is, mint Novalisnál) szükség van arra, hogy az egyénné válás alapelve erősen jelen legyen az alanyban, hiszen ellenkező esetben, nincs semmi amit a dualizmusba magával vihetne, nincs egy alap, amelyre építkezni lehet. Novalistól tehát Schopenhauer átveszi a magányban való kiteljesedés lehetőségét, de lebontja róla a szerelmi köntöst, hiszen Novalis „követni akarja szerelmét a halálba, persze nem emel kezét magára, hanem akaratával akarja előidézni az átmenetet egyik életből a másikba (...) <amely> akarat Novalis szerint <is> valami mágikus, erős jelenség”⁴⁵.

⁴⁵ Rüdiger Safranski: *Romantika- Egy német affér*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2010. 154-155.o.

E sorokból is látszik, hogy Novalis igen is hatással volt Schopenhauerre, de a magányt illetően azt mondhatjuk, hogy Schopenhauernél a magány, a szerelmi vágyódás helyett, sokkal inkább a filozófia és a művészi szemlélődés lehetőségét teremti meg, a reflektációt helyzetünkre, és az ebből következő menekülési utakat indítja el, amihez persze rögtön hozzá kell tennünk, hogy ha a szeretet és részvét elvét alkalmazni akarjuk, ki kell lépnünk magányunkból, de nem feltétlenül kell kilépnünk, ha a művészi úton történő világlelépést választjuk. Ez utóbbi esetben azt mondhatjuk, hogy egy „metafizikai dimenzióval (...) bővül a kép (...), amikor az alany vágyának tárgyától magát ontológiailag különbözőnek látja”⁴⁶. Eme idézet Salamon János magányról írott könyvéből származik, amely igencsak eltér koncepciójában az itt felvázolt magányfogalmaktól, mégis úgy vélem, az ebben a mondatában a magányhoz kapcsolt metafizikai dimenzió, amely az ontológiai különbözőséggel lett definiálva, alkalmazható a schopenhaueri magányos szemlélő és a műalkotás viszonyára (hiszen a művészi szemlélet egy ontológiailag magasabb rendű térben történik), illetve alkalmazható Novalisra is, hiszen az ő esetében is, egy, már ontológiai más szintéren mozgó kedvessel való egyesülés a célkitűzés. Természetesen emellett meg kell tennünk azt a megjegyzést, hogy Salamon János az említett ontológiai különbséget ember-Isten viszonylatban használja, a magára maradt ember Isten utáni epekedésének megfogalmazására. Sem Schopenhauernél sem Novalisnál erről szó sem lehet, mégis a használt fogalmi apparátus érzékeltetni képes azt az állapotot, amit e két szerző magányában a varázssal jellemeztünk.

Novalis mellett ugyan ezt a varázst érzem a Hoffmann műveiben megjelenő magány kapcsán is. Nála is a magányos éj lesz a valódi cselekvések tere, nem pedig a társadalmi lét, gondolok itt a *Scuderi kisasszony* éj leple alatt munkálkodó-gyilkoló ékszerkészítőjére, vagy éppen a társadalomtól folyamatosan eltávolodó és magát egy magányból és kitaszítottságból származtatható fantáziavilág átadására rábíró Anzelmus diákra, *Az arany virágcserepből*. Hoffmann regényei azt sugallják ki kell lépnünk a társadalmi létből, hogy egy új (természetesen erősen misztifikált) lehetőségekkel teli térbe léphessünk, aminek előfeltétele az egyedüllét. Nos, Schopenhauer számára is a magányban nyílnak meg a valódi lehetőségek kapui, hiszen közösségben eleve ki vagyunk szolgáltatva a képzeteknek, mivel a képzetek világában mozgunk, ezért csak a magány teremti meg a mélyre szállás mozzanatát és önmagunk megismerésének aktusa csak ekkor végrehajtható. Ez utóbbi gondolat a filozófiatörténeti hagyománynak is erősen ellentmond, hiszen Szókratész éppen a dialogikus

⁴⁶ Salamon János: *A magány metafizikai struktúrája*. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő-Gödöllő, 2003. 6. o.

formát tartja az önmegismerés legjobb eszközének. Vele ellentétben Schopenhauer többször is felhívja olvasója figyelmét, hogy kerülje a különböző társaságokat, hiszen az csak a felszín, a világ működését, azaz az akarat folyton változó kozmikus örvényét, csak önmagába mélyedve értheti meg az ember, magunkban kell felfedezni a szubsztanciát, magunkról kell megtudni kik is vagyunk (ebben a gondolatban összezsengést mutathatunk ki szókratészi elveivel) s csak miután egyénünk akarat alapiját feltártuk, azután vagyunk képesek a részvét révén másokban is felismerni ugyan ezt az akaratot, azaz önmagunk, így eljutva egy olyan szemléleti módra, amelynek elérése a mindennapi közös társalgások során elérhetetlen. Így egyrészt megint csak azt vehetjük észre, Schopenhauer kiemeli az egyéniség szerepét, sőt erőteljesen hangsúlyozza mennyire szükség van rá, hiszen az említett ráélmélés az egyén egyedül véghezvitt aktusának eredménye, aminek nélkülözhetetlen alapja, hogy kezdetben, mint principium individuationis tekintsen magára, hiszen ha ez nincs meg, akkor ebben az esetben sincs mit feladni, ahhoz, hogy az elvből kemény munka árán eljuthassunk az elv szétszaggatásához, rendelkezünk kell az elvvel, mert nélküli nem tudunk továbblépni, nem tudjuk végrehajtani a következő tettet, ami pont ennek a bizonyos elvnek az elvetése. Ha nincs erős egyéniségünk, akkor örökre egy apatikus felszínes állapotban fogunk élni, amelyet a szenvedés és az unalom elkerülése fog együttesen uralni, ami egy olyan élet, ami pusztán megtörténik, szórakozásokkal telve elsuhan, nélkülözve mindenféle reflexiót és filozófiát. Nem ismerjük meg saját individuális voltunkat, így nem töltheti el a lelkünket a szeretet sem, mivel nem látjuk a bennünk munkálkodó akaratot, nem fogjuk meglátni másokban sem, így pedig arra is vakok leszünk, hogy lássuk a másokkal való szubsztanciális közösségünket. Mondanom sem kell, Schopenhauernek ez volt az igazán elrettentő életszemlélet.

V. Konklúzió avagy végkövetkeztetés

Dolgozatom záróakkordjaként érdemes összefoglalni és áttekinti az elhangzottakat. Mint láhattuk, és mint már munkám kezdősora is jelezte, igen paradox síkon kell mozognunk ahhoz, hogy ez az írás elnyerje valódi értelmét. Schopenhauer elképzelései nem egységesek, akár azt is mondhatjuk következetlenek, de értékük elvitathatatlan. Gondolataiból néhol, pont az ellenkezője hámozható ki annak, mint aminek elérése törekszik, mint amit állítani szándékszik. Véleményem szerint, pont ezekben az ellenmondásokban rejlik Schopenhauer egyéniség felfogásának kibontakozása, természetesen kiegészítve ezeket azokkal a szövegrészletekkel, ahol ténylegesen az individuum filozófiáját adja. Az első szakaszban, a

halált, mint egzisztenciális határhelyzetet tekintettem át, és arra a konklúzióra jutottam, hogy az egyén számára az elmúlás egy tőle független dolog, szubsztanciális lényként, akarata kapcsán, fennmaradása biztosított; ez a továbbélés, vagy halhatatlanság viszont nem individuális, hanem faji keretek között történik. Ehhez a fejezethez szorosan kapcsolódott dolgozatom második főszakasza, amely ennek a továbbélésnek a kulcsa és hajtóereje, ez pedig a szerelem problematikája volt. Munkám eme része leginkább az olyan mozzanatokra szándékozta felhívni az olvasók figyelmét, amelyekben az egyéni szabadság egy akaratilag determináltsággal kerül konfrontálódásba, és megpróbáltam lehetőség szerint megoldási javaslatokat tenni, az esetleges nyitott kérdések vagy ellenmondások megválaszolására. Különös figyelmet kapott, mind a halál, mind a szerelem kapcsán az értelem, mint az individualitás hordozója és a világ egyetemes alapja, az akarat között feszülő ellentét, és az ebből fakadó problémák. Véggövetkeztetésként azt lehet mondani, hogy ami kezdetben egy alá-fölé rendeltségi viszonynak látszott, közelebb áll egy kölcsönös egymásra támaszkodáshoz, egyenrangúsághoz, mint az úr és szolgája közti kapcsolathoz. Legvégül a szenvedésekkel teli világ volt a megvizsgálandó tárgyköröm, ahol a hangsúly arra tevődött, hogy mégis találjunk az elképzelésben olyan elemeket, amelyek biztosíthatják a boldogságot, vagy legalábbis az akarat örök körforgásából való kilépő életformát. Mindezeket végigjárva, igazolódni látszott hipotézisünk, hogy a schopenhaueri filozófia csak látszólag anti-individuális beállítottságú, hiszen számtalan helyen egy igen is egyéniséget feltételező, és ezzel apelláló gondolatmenettel találhatjuk szembe magunkat. Reményeim szerint ennek bebizonyítása sikeres volt, mindenestre engem egyértelműen arra ösztönzött, hogy még inkább elmerüljek Schopenhauer zsenialitásának ránk maradt szegmensében, és műveit továbbra is nagy érdeklődéssel interpretáljam.

Bibliográfia

1. Asbóth János: *Álmok álmodója*. Osiris Kiadó, Budapest, 2009.
2. Bergson, Henri: *Teremtő fejlődés*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1930.
3. Botton, Alain de: *A filozófia vigasza*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.
4. Csejtej Dezső: *Filozófiai etűdök a végeességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001.
5. Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000.
6. Feuerbach, Ludwig: *A kereszténység lényege*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961.
7. Hoffmann, E.T.A.: *Az arany virágcserep- A homokember- Scuderi kisasszony*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2007.
8. Janaway, Christopher szerk.: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
9. Kosztolányi Dezső: *Esti Kornél- Esti Kornél kalandjai*. Partvonal Könyvkiadó, Budapest, 2007.
10. Montaigne, Michel Eyquem de: *Esszék II*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002.
11. Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.
12. Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004.
13. Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983.
14. Platón: *Apokrif dialógusok*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2005.
15. *Platón összes művei I-III. kötet*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
16. Schopenhauer, Arthur: *Az akarat szabadságáról*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991.
17. Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007.
18. Schopenhauer, Arthur: *Parerga és paralipomena - Kisebb filozófiai írások*. I-IV. kötet. Világirodalom Könyvkiadó Vállalat, Budapest, é.n.
19. Schopenhauer, Arthur: *Szerelem, élet, halál – Életbölcseesség*. Göncöl Kiadó, Budapest, é.n.
20. Safranski, Rüdiger: *Romantika- Egy német affér*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2010.
21. Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
22. Salamon János: *A magány metafizikai struktúrája*. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő-Gödöllő, 2003.

23. Simmel, Georg: *A kacérság lélektana*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996.
24. Szajbély Mihály: *Álmok álmodói – Irodalomtörténeti tanulmányok*. Magvető Kiadó, Budapest, 1997.
25. Zimmer, Robert: *Filozófusbejáró*. Helikon Kiadó, Budapest, 2006.