

Horváth Orsolya:
Öngyilkosság, aszkézis, szabadulás
– *avagy mi szüksége Schopenhauernek Lutherre?*

Az éhen halt zárándok esete

Schopenhauer *A világ mint akarat és képzet* egy helyén meglepő módon beemel egy újságcikket egy napilapból saját filozófiai gondolatmenetébe. A szóban forgó lapszám a *Nürnberger Korrespondent*, pontos nevén a *Der Korrespondent von und für Deutschland* 1813. július 29-i, csütörtöki száma, a hír pedig a még akkor újszerűnek számító *Nichtpolitische Nachrichten*, azaz a nem politikai híreket közlő rovatból való. Schopenhauer tényleg szó szerint veszi át a hírt,² amely tehát így hangzik:

Bernből jelentik, hogy Thurnen mellett, egy sűrű erdőben egy kunyhóra leltek, s benne már mintegy egy hónapja oszladozó férfi tetemre, melynek ruházata kevés felvilágosítást adott egykori viselőjének rendjéről-rangjáról. Két igen finom ing hevert még ott. A legfontosabb tárgy egy biblia volt, belekötött fehér lapokkal, melyeket részben az elhunyt írt tele. Jelzi ekképp a napot, melyen otthonából elutazott (a hon azonban nincs említve), majd azt mondja: Isten szelleme őt a pusztába küldte, hogy imádkozzon és böjtöljön. Ideérkezésekor már hétnapi koplalás volt mögötte, akkor itt újra evett. Itt akkor ismét elkezdte a böjtölést, meghozzá napra nap. Minden napot egy vonalka jelez, és ezekből őt találhatók, feltehetően ez őt nap alatt halt éhen a zárándok. Találtak még egy levelet, melyet az elhunyt egy lelkészhez intézett, annak egy prédikációjával kapcsolatosan, melyet hallott: cím azonban itt sincs megadva.³

¹ A tanulmány a KRE BTK 20806B800 témaszámú kutatási pályázatának támogatásával készült.

² https://archive.org/details/bub_gb_LjtOAAAAYAAJ/page/874/mode/2up?view=theater (utolsó megtekintés 2024. november 12.) 874–875.

³ VAK 479–480. Schopenhauer máskor is szívesen dolgozik filozófiájában újságcikkekből kiemelt esetismertetésekkel, ahogy azt a továbbiakban is látni fogjuk. Ezek rendszerint ugyanolyan szélsőséges eseteket rögzítenek, mint a most felidézett részlet. Az egyik legszélsőségebb ilyen példa Schopenhauernél a *Times*-ből való (1845. július 2.), ahonnan egyébként máskor is idéz saját fordításban: „Március 24-én ítélték halálra a spanyol Aguilart (alias Gomezt). A kivégzése előtti napon, beszélgetés közben, azt mondta börtönőrének: Nem vagyok én olyan bűnös, amilyennek állítottak. Azzal vádoltak, hogy 30 gyilkosságot követtem el, holott csak 26 a száma azoknak. Gyermekkorom óta szomjaztam a vért: mikor hét és fél éves voltam, leszúrtam egy gyermeket. Meggyilkoltam egy viselőt asszonyt és később egy spanyol tisztet, minek folytán kénytelen vol-

Schopenhauer közvetlenül igen szűkszavúan reflektál csak a hírre. Azt mondja, hogy átmeneti fokozatok és elegyek vannak az itt leírt szélsőséges aszkézis és a kétségbeesésből elszenvedett önkéntes halál között, de mindezeket a variációkat „bajos magyarázni”, mivel az emberi léleknek „olyan mélyei, sötétségei és labirintusai” vannak, melyeket végtelenül nehéz felfejteni.⁴ Majd gondolatmenete át is tér egy újabb paragrafusra. Nem véletlen azonban, hogy ezt a különös esetet szó szerint átveszi az újságból. Ez nem csupán annak érdekében történik, hogy ily módon illusztrálja az emberi lélek rejtelmességét, hanem hogy minél élesebben láttassa *az aszkézis és az önkéntes halál közt elmosódó határt*, mint amikor elemlámpával a ködbe világítunk: tehát nem a határt láttatja, hanem azt, hogy mennyire elmosódott és kivehetetlen a határ. Ebben a ködön jelennek ugyanis Schopenhauer monumentális filozófiájának, közelebről etikájának a legmélyebb kérdései.

Ha az idézet kontextusára figyelünk, azt látjuk, hogy az eset akkor kerül elő a gondolatmenetben, amikor Schopenhauer a vallási rajongásból önként vállalt éhhalál és az örület közötti különbségtétel nehézségeiről beszél.⁵ A mi kortárs olvasatunkban is minden bizonnyal ezt a kérdéskört hívja be először az eset: Mi a vallásbetegség? Mikor beszélhetünk ekkleziogén neurózisról? Hogyan tudjuk megkülönböztetni egymástól az elszánt vallásosságot és az elmebajt? stb. Az örület és az eltökéltség határára vonatkozó kérdés meghatározó ugyan Schopenhauer filozófiája számára is, de az idézett eset nem csupán a közvetlen kontextus, sőt azt hiszem elsősorban nem a közvetlen kontextus miatt, hanem Schopenhauer egész filozófiai törekvése szempontjából fontos. A következőkben tehát Schopenhauerrel együtt igyekszem megkeresni azt a fényt, amely képes valamennyire átvilágítani a ködön – az aszkézis és az önkéntes halál közti határt beborító ködön –, és eközben azt is igyekszem feltárni, hogy Luther alakjának és gondolkodásának mi köze van ehhez az átláthatatlannak tűnő homályhoz.

tam elmenekülni Spanyolországból. Franciaországba szöktem s ott is két bűntettet követtem el, mielőtt idegen hadseregbe léptem. Összes bűntetteim közül legjobban bánom ezt: 1841-ben, csapatomnak élén, elfogtam egy követségben járó hadbiztost, akit egy altiszt, egy káplár és 7 ember kísért. Mindegyiket lefejeztem. Ezeknek az embereknek halála nagyon nyomja a lelkemet: velük álmodom sokszor, és holnap őket fogom látni a főbelövésemre kirendelt katonákban. *Hanem azért, ha megint szabad lennék, megölnék még másokat is*” (Schopenhauer 1996, 115; kiemelés az eredetiben). Schopenhauer újságcikk-idézeteiről érdemes lenne egy összefoglaló elemzést írni. Eddig számomra úgy tűnik, hogy Schopenhauer kifejezetten csak olyan idézeteket válogat, melyek az emberi létezés lehetőségeinek peremvidégeit mutatják be, azaz e peremvidékek felől igyekszik megérteni a centrumot, a normalitást. (Az *akarat szabadságáról* szóló díjnyertes pályamunka kezelési körülményeit és átfogó elemzését lásd Safranski 1996, 523–531., *A világ mint akarat és képzet*ét pedig ugyanott 349–395.)

⁴ VAK 480.

⁵ VAK 69. §. 475–480.

Ennek érdekében először rekonstruáljuk Schopenhauer filozófiai törekvéseit, amihez mindenekelőtt be kell lépnünk abba a világba, amit Schopenhauer teremtet.⁶ Ez a világ kétosztatú: mindent a vak, magánvaló akarat ural és irányít olyannyira, hogy hatalmától úgy tűnik lehetetlen megszabadulni, ám a magánvaló akaratnak ezt a működését a jelenségvilág lakói, mi, emberek, nem ismerjük fel mintegy automatikusan, hanem olyan a számunkra, mint valami mindent átható titok, aminek a létezéséről sem tudunk. Schopenhauer világában a mi eredetileg adódó helyzetünk roppant lehangoló: bábuk vagyunk, akik öntudatlanul engedelmeskednek az akarat erejének, ahogy minden más létező is a jelenségvilágban. A jelenségvilág és a magánvaló akarat közti hierarchia olyannyira masszív, hogy a jelenségvilág egésze végső soron nem más, mint az akarat képe, mintha ez az akarat szülné napra nap a jelenségvilágot. Schopenhauer azonban nem elégszik meg ezzel a helyzetleírással, hanem ahogyan annak idején Platón kivezette a barlanglakót a napfényre, tehát a látszatvilágból a való világba, úgy ő is szabadulást keres a fogoly számára.⁷ A szabadulás egyetlen lehetséges útja ebben a „profán szótériológiában”⁸ a magánvaló akarat mindent uraló hatalmának a megtörése, azaz annak felkutatása, hogy hol lehetne rálelni egy olyan – saját kifejezéssel élve – *repedésre* a jelenségvilágban, amin keresztül aztán meghaladhatóvá válna ez a hatalom. Schopenhauer nem forradalomban gondolkodik, úgy értem, nem gondolja azt, hogy valamilyen szintű közösségi (nép-, nemzet-, vagy emberiség-szintű) meghaladása az akarat hatalmának lehetséges volna, hanem csakis egyéni utat lát. Szerintem az az ember, akinek a számára a repedés által lehetővé válik a szabadulás, rettentően magányos. Ez persze nem azt jelenti, hogy romlott a helyzete, hiszen nem a szabadulás tette őt magányossá – ahogy egyébként Platón barlanglakóját viszont igen –, hanem Schopenhauer világában eleve az volt.⁹ A szabadulás célja viszont ebben az esetben paradoxont szül:

⁶ Nietzsche írja: „Ez az ő [ti. Schopenhauer] nagysága, hogy ő az élet képével mint valami egészszel néz szembe, hogy egészsként is értelmezze.” Nietzsche 2004, 199.

⁷ Platón: *Allam* 357–368 (514a–521c). Platón foglya kívülről határozódik meg, a napfény, azaz az ideák szabad világa felől, hiányként, Schopenhauer foglya ellenben belülről, a vak indulatok és ösztönök felől. Ezért az utóbbi szabadulása azzal ellentétes irányba történhet csak meg, ami felől egyébként meghatározódik, nem úgy, mint Platónnál, ahol a szabadulás éppen abba az irányba történhet csak meg, amely felől egyébként is meghatározta a fogságot. A szabadulás mozgásai tehát ellentétesek egymással a transzcendens módon és az immanens módon meghatározott fogságoknál. Érdekes lenne egyszer ezeknek a *fogságfilozófiáknak* az összehasonlító elemzését elvégezni. Az itt említett kérdésre gondolatmenetünkben még visszatérünk.

⁸ Csejtei–Juhász 2021, 875. (Csejtei Dezső és Juhász Anikó közel 200 oldalas, mértékadó könyve Schopenhauer fő művéről és hatástörténetéről Schopenhauer *A világ mint akarat és képzet* eddigi utolsó, kétkötetes magyar nyelvű kiadásának második kötetének végében rejtőzik.)

⁹ Nietzsche már idézett, Schopenhauerről szóló gyengéd vallomásában barát nélküli remeteként

hiszen ha a jelenségvilág, ahogy láttuk, az akarat által van, azaz a létezés a létét a magánvaló akaratnak köszönheti, akkor a jelenségvilág megkörtözöttségétől való szabadulás nemcsak az akarat hatalmától való szabadulást jelentené, hanem egyúttal magától a jelenségvilágtól, értsd: a létezésről is megszabadulnánk. Végző soron tehát úgy tűnik, Schopenhauer olyan létezés lehetőségét keresi, amely egyúttal megtagadja a létezést. Ennek a paradoxonnak a továbbiakban még a mélyére ásunk. Arra azonban már előzetesen is választ adhatunk, hogy miért állhat elő ez a paradoxon. Amikor ugyanis Schopenhauer szabadulást hirdet, akkor ő ezt nem a szabadság iránti rokonszenvből teszi, nem valamilyen elvi meggyőződésből, vagy romantikus okból, hanem azért, mert arra vágyik, hogy meghaladható legyen az a létezés, amely szükségképpen együtt jár a szenvedéssel. Schopenhauer filozófiájában tehát nem a szabadság felé siet, hanem a szenvedés elől menekül. Az imént említett paradoxon ebből kifolyólag állhat elő.

A gondolatmenetnek ezen a pontján már egészen közel érkeztünk ahhoz a ködhez, amiről az imént volt szó, és lassan Luther szerepe is kirajzolódik előttünk. Schopenhauer egyetlen kizárólagos lehetőségét látja a szenvedéstől való megszabadulásnak, mégpedig az askézist, csakis ebben lehet ugyanis megzabolázni a megzabolázhatatlannak tűnő életakaratot, ami pedig egyedül felelős minden szenvedésért a jelenségvilágban. Schopenhauer az askézis fokozatos elérhetőségéről beszél, tehát nem lehet csak úgy beleugrani ebbe a praxisba,¹⁰ sőt *A világ mint akarat és képzet* elemzése szerint az askézis gyakorlatának is különböző fajtái lehetségesek, melyeket ugyancsak lehet fokozatokként értelmezni.¹¹ Az askézis felé vezető út első, induló lépése egy pusztán ismeretelméleti aktus, mégpedig egy intuitív felismerés (*intuitive Erkenntnis*), miáltal rálátást nyerünk a magánvaló akarat minden elevenséget átható működésére, és felismerjük, hogy a *principium individuationis*, azaz az egyediség elve csak a jelenségvilág illúziója. Ez az intuitív felismerés rántja le tehát először a leplet a magánvaló akarat uralmának titkáról,¹² vagy „lendít túl”¹³ a jelenség-

mutatja be a magányos Schopenhauert (és, gondolom, vele együtt saját magát is). Nietzsche 2004, 196–198.

¹⁰ Az egoizmus szükségszerű kiindulópontjáról először az érénybe juthat az ember, és csak innen indulva gyakorolhatja aztán az askézist.

¹¹ Egy helyen például arról beszél Schopenhauer, hogy a túlzásba vitt igazságosságot is érthetjük az askézis egy fajtájaként (VAK 445). Ilyen a rádzsák esete, akik dúsgazdagok, ennek áldásait a környezetükre árasztják, ők maguk viszont csak azt eszik, amit maguk vetettek és arattak stb. Ez a túlzásba vitt igazságosság már túl van az érényként értett igazságosságon, de nyilvánvalóan távol van még attól a radikálisnak tekinthető askézistől, amely felé Schopenhauer elemzései tartanak.

¹² Schopenhauer szeret a májá fátyláról beszélni: ez a függöny az illúzió és a valóság között. Amint fellebben a fátyol, láthatóvá válik a magánvaló akarat valósága és ugyanakkor a jelenségvilág illúzióként *lepleződik le*. A negyedik könyvben egyik első előfordulása például: VAK 334.

¹³ Ullmann Tamás kifejezése. Ullmann 2019, 915.

világ illúzióján, így elengedhetetlen feltétele az aszkézisbe torkolló praxisnak. Az egyik legizgalmasabb feszültség Schopenhauer szenvedés elől való menekülésében éppen ez az induló ismeretelméleti aktus, azaz a kérdés, hogy hogyan tud egyáltalán egy olyan repedést felmutatni, ahol megtörhet a magánvaló akarat hatalma – hamarosan ennek a problémának az irányába kanyarodunk el.¹⁴

Az aszkézis tehát már egy ebből a spontán felismerésből fakadó gyakorlati döntés és megvalósítás, ami a magánvaló megtagadása önmagunkban. Ha viszont a magánvaló akarattal való szembefordulást kíván, akkor ez egyúttal azt is jelenti, hogy az aszkézis a világ zajlása ellenében ható erőfeszítés. Úgy lehetne talán elképzelni, mintha egy folyó felszínén lebegve hagynánk magunkat sodortatni az áramlással, majd egyszer csak hirtelen talpra ugranánk és megállnánk a víz sodrásával szemben, ami a mellkasunk körül kénytelen kétirányba kikerülni bennünket. Ezen a ponton is megmutatkozik Schopenhauer erőfeszítéseinek paradox jellege, hiszen azt állítja, hogy az akaratunk kell ahhoz, hogy megtagadjuk a bennünk ható akaratot. Schopenhauer gondolatmenetét azonban nem *megtagadják* ezek a paradoxonok, hanem a maga elé tűzött célból fakadóan szükségképpen eleve ezekkel és ezeket szem előtt tartva dolgozik. Az egyik nagy kihívása gondolatilag éppen az, hogy benne tartja-e magát ezekben a belső feszültségekben, hogy következetes maradjon saját filozófiai pozíciójához – Schopenhauer is nagy egyensúlyozóművész, ahogy minden igazi filozófus az.¹⁵

Schopenhauer filozófiájának számos releváns megközelítési módja lehet, az egyik kézenfekvő mód például az „India szent könyvei”¹⁶ felőli olvasat¹⁷ – a most következő, protestáns-lutheri kereszténység felőli problematizálás sem tart igényt a kizárólagosságra. Négy kérdéskör mentén haladok, melyek egymásra épülnek, és melyeket az eddigiekben vázolt problémákra is tekintettel igyekeztem megfogalmazni.

¹⁴ A magánvaló akarat egyfajta felismeréséhez az esztétikai kontempláció is eljut, különösképpen a zene, ám ez annyiban az etikai-aszketikus út mögött marad, hogy mindenképpen valamilyen műalkotáshoz kötött és időleges – bármennyire is azt érezzük néha zenehallgatás közben, hogy *egészen feloldódunk* egy zenében, mint cukor a kávéban. A kérdéshez lásd: Enesey 2021 különösképpen 139–148.

¹⁵ Nietzsche már többször idézett gyönyörű esszéjében másképpen vélekedik Schopenhauer gondolkodásáról, szerinte ugyanis a gondolkodó iránti bizalom kizárja, hogy paradoxonba ütközzünk nála. Ahogy írja: „Annyira értettem őt, mintha nekem írt volna [...]”. Ez az oka, hogy sohasem ütköztem nála paradoxonba, legfeljebb néha egy-egy kisebb tévedésbe; hiszen mi egyebek is a paradoxonok, mint olyan állítások, amelyek nem ébresztenek bizalmat, mert maga a szerző sem bízott bennük igazán [...]”. Nietzsche 2004, 190. („[...] denn was sind Paradoxien anderes als Behauptungen, die kein Vertrauen einflößen, weil der Autor sie selbst ohne echtes Vertrauen machte [...]?” Nietzsche 1980, 346.)

¹⁶ VAK 486.

¹⁷ Lásd Berger 2004.

Bár Schopenhauer a keleti filozófiai hagyományok büszke örökösének vallja magát, etikájának a végén leválik erről a hagyományról, amikor azt állítja, hogy az askézis végső, célul kitűzött lehetősége maga a Semmi, amit véleménye szerint a keleti filozófiák sem mertek megvallani.¹⁸ Fentebb szó esett már arról, hogy Schopenhauer célja a szenvedéstől való megszabadulás, ám arról még nem beszéltünk, hogy pontosan milyen keretek között, márpedig filozófiai értelemben ezek a keretek tudják csak megmutatni a vállalkozás nehézségi fokát. A szenvedésektől való megmenekülést ezúttal szigorúan immanens módon gondoljuk el, azaz bármiféle személyes vagy személytelen transzcendens istenség vagy erő nélkül.¹⁹ Ha úgy látjuk, hogy Schopenhauernél a szabadulást a magánvaló akarát önmagával való meghasonlása idézi elő, akkor sem állítunk semmilyen transzcendens elemet, jelen esetben a magánvaló akaratot, amely tehát kiszabadítaná az embert megkötöttségéből, hiszen a szóban forgó koncepcióban az akarát nem transzcendens az emberhez viszonyítva, hanem éppenhogy immanens olyannyira, hogy az akarát csakis jelenségeiben, jelen esetben az emberben, tesz szert realitásra. Az a belátás, hogy Schopenhauer etikája mindvégig tartani akarja magát a szigorúan immanens módon való haladáshoz, azaz hogy semmilyen megmentőhöz nem akar fordulni, egyúttal pedig nem akarja hagyni, hogy az ember csupán valaki vagy valami által megmentett legyen, kulcskérdés. Ez azt jelenti tehát, hogy a szenvedéstől úgy akarunk mentessé válni, hogy a szabadulás lehetőségeit kizárólag magunkban találhatjuk meg. Ezért, a megszabadulás elérésének *módjára* tekintettel ezt a szabadulást nevezzük *immanens szabadulásnak*. Ettől a módtól lényegileg különbözik az az út, amikor a szabadulás forrását valamilyen transzcendens személyes vagy személytelen elemben találjuk meg, amikor tehát, fogalmazzuk meg így, kívülről sietnek a segítségünkre. Ezt az utat, a megszabadulás elérésének ezt az utóbbi módját nevezzük *transzcendens szabadulásnak*.

Képletesen szólva az elérendő szabadságot elhelyezzük valahol. Ha a szabadság helye után kérdezősködünk, az iménti megkülönböztetést akkor sem kerülhetjük meg. A szabadságra vonatkozó első kérdés még minden konkrét, tartalmi meghatározás előtt ugyancsak arra vonatkozik, hogy hol, hová gon-

¹⁸ VAK 490.

¹⁹ Schopenhauer valláskritikáját lásd például VAK 389–390, 393. oldalain, ahol arról beszél, hogy a vallást az ember magának találta ki, annak minden formájában, a babonásokat ugyanúgy, mint az emberré lett istent, ám ez természetesen nem akadályozza meg őt abban, hogy lényegi pontokon hivatkozzon egyes vallási, keresztény doktrínákra filozófiája mind teljesebb kifejtése érdekében. Emellett a kereszténységet nagy elismeréssel is emlegeti, úgy fogalmaz, hogy „a kereszténység magát nagyra becsülöm” (VAK2 761), ami „az igazi és eredeti kereszténység” (VAK2 751).

dolom el a vágyott szabadságot: ha meggyőződésem, hogy e világot nem hagyhatjuk el, akkor az elérendő szabadságot is ehhez a talajhoz fogom kötni. Ellenben ha megengedem, hogy a szabadság elérésével elhagyjuk ezt a világot, akkor a szabadságot egy ehhez az élethez képest külső helyszínen megvalósulóként képzelem el. Ha elfogadjuk, hogy a szabadság elérési módját tekintve Schopenhauer szabadulás-felfogása immanens, mit mondhatunk e szabadság „helyéről” filozófiájában? A fenti meghatározás értelmében vett transzcendens szabadulás esetében a szabadság helyére vonatkozó kérdés magától értetődő módon adódik. Ha ugyanis el tudok gondolni egy transzcendens szabadítót, akkor ezt követően, vagy ezzel együtt az sem okoz semmiféle nehézséget, hogy a szabadság helyét is e világon túl gondoljam el, tehát mint egy transzcendens helyet. A keresztény vallás szabadság-konceptiója, amivel olyan sokat birkózik Schopenhauer, mint látni is fogjuk, ilyen. Sok irányzat van persze a keresztény valláson belül is, és más vallások között is, ahol a transzcendens szabadító ellenére aztán mégis egy sajátos politikai, azaz e világtalajhoz kötődő szabadságot gondolnak el, és céloznak meg, amiből aztán sok bonyodalom és visszaélés is születik. Tény azonban, hogy ha van transzcendens szabadító, akkor van olyan transzcendens hely is, ahonnan az, vagy ő, működni tud, és ahová rendszerint örömmel várja haza a híveket. Az más kérdés – de roppant fontos kérdés –, hogy közben a hívek hogyan gondolják el a saját szerepüket ezen a világon. Mi most ezzel a kérdéssel nem foglalkozunk, mert Schopenhauert az egyéni szabadulás érdekli, és nem foglalkozik a szabadulók közösségének lehetőségével.²⁰ Mindenesetre a keresztény vallás, amely Schopenhauer szeme előtt együtt lebeg az ind és buddhista vallásokkal, olyan, amely a szenvedéstől való végső szabadulást e világon túl képzelem el. Mivel így szabadság-felfogása kettős értelemben is meghaladja az adódó világot – hiszen egyrészt transzcendens szabadítóról beszél, másrészt a megszabadulás transzcendens helyéről –, ezért tudja útja céljaként végső soron az új Életet megjelölni, amely tehát meghaladja ezt az általunk ismertet: jobb, gazdagabb, teljesebb Élet, amely ráadásul nem is idői, ami a világ-meghaladás gondolatának a legmeghatározóbb következménye. A mód felől meghatározott transzcendens szabadulás tehát a cél felől is transzcendensnek bizonyul. Ellenben ha a mód felől nem tudok a szabadságról másként, csak

²⁰ Etikájának közösségi vonatkozásai – miszerint az egyediség csupán látszat, és valójában szenvedéseink (és örömeink) között nincsen határ, hanem ezek közös megélések – sem mondanak ellent ennek a megállapításnak, hiszen a cél nem egy együttérzéssel teli társadalmi közösség megalapozása, hanem a saját szenvedéstől való szabadulás, ami egyéni út. Hiába írja azt Schopenhauer, hogy az együttérzés, részvét (*Mitleid*), azaz a szeretet gyakorlása jelenti „a kigyógyulást a máj csalképzetéből” (VAK 447.), ebből aztán ki kell mozdulni a közösség felől saját magam felé, hiszen az aszkézis végső, egyúttal vágyott lehetősége másoktól egészen eltekintő, magát másoktól egészen elszigetelő egyént feltételez. Schopenhauernél tehát a mások szenvedésével való együtt-szenvedés nem a szeretet tetteinek praxisában éri el célját, hanem a mások szenvedésétől való elfordulásban.

kizárólag immanenciában gondolkodni, a helyzet akkor is világosnak tűnik: nem menthet meg senki, csak én magamat (vagy mi magunk egymást, de most a közösségi horizontra nem vagyunk tekintettel), hiszen csak ez az adódó világ van. Így, ha szenvedünk, akkor az ettől való megszabadulás helye sem lehet másutt, csak ezen a világon: ha csak immanens szabadítóról tudunk, a megszabadulás helye is immanens, ezért forradalmi rendszerint ez a gondolkodás. A mód felől meghatározott immanens szabadulás tehát a hely, azaz cél felől is immanensnek bizonyul.

Ebben a kontextusban tudunk most már rácsodálkozni Schopenhauer egyedülálló szabaduláskonceptiójára. Míg ugyanis azt állítja, hogy a szabadság elérésének módja kizárólag immanens lehet – azaz az ember csak magát szabadíthatja meg, nem segíthet neki ebben semmilyen transzcendens erő vagy hatalom –, és ehhez szigorúan tartja is magát, azzal hozza magát nyugtalanító zavarba, hogy a szabadság helyét viszont nem ezen a talajon képzei el, hanem egy sajátos értelemben vett túlnan. Ez a túlnan, amely tehát meghaladja ezt az ismert és élt világot, amit Schopenhauer az aszkézis végső céljaként tűz ki, a Semmi. A Semmi elérésének célja éppen az, ahogy már láttuk korábban, hogy a magánvaló akarat hatalmát megtörjük, de ezzel együtt szükségképpen a jelenségvilágot, azaz az itt és most élt világot is felszámoljuk. Míg tehát Schopenhauer a szabadulás módját immanensnek tartja, azt a helyet, ahová eljutunk, a Semmit mint célt transzcendensnek. Ez a feszültség adja Schopenhauer filozófiai törekvésének kivételes voltát. Magamat szabadítom meg, de a túlnanra. És vélhetően azért nem lesz ebben a koncepcióban a túlnan egy új, időtlen, boldog Élet, mert a kizárólag immanens módon való szabadulás nem épít új Életet, hiszen akkor lázálom lenne, nem filozófia, de annak kidolgozását még filozófiai kereteken belül fel tudja vállalni, hogy hogyan szabaduljon meg ettől a világtól.²¹ Schopenhauer *a transzcendens Semmibe érkezik immanens módon*, ez filozófiai etikájának a vállalása, így lehet legjobban leírni filozófusi pozícióját és pontosan ezért bukkannak fel paradoxonok a gondolatmenet széléin.

Az öngyilkosság lehetősége

Schopenhauer kizárólag immanens lehetőségét keresi a szenvedéstől való szabadulásnak. Azt állítja, hogy az ember megkötözött a magánvaló életakarat által, de kizárólag önmagából kiindulva szert tehet a már említett intuitív felismerés-

²¹ Safranski joggal nevezi „menny nélküli metafizikának” (Safranski 1996, 349) Schopenhauer gondolkodását, de azt is hozzá kell tennünk, hogy elkerüljük az immanens metafizikaként való értelmezést, hogy a „menny nélküli metafizika” egyúttal, mégis, *világot meghaladó metafizika* is.

re, ami a szabadság kapuja, és ezt követően megnyílik a lehetősége arra, hogy gyakorolni tudja az aszkézist. Ez az intuitív felismerés lehetőségfeltétele az aszkézisnek, de a felismerést nem szükségképpen követi is az aszkézis gyakorlása. A jelzett intuitív felismerés által nyílik tehát egyedül repedés a mindent uraló szükségszerűségben a szabadság felé, ezért ennek a lehetőségnek a filozófiai kidolgozása, hogy ez hogyan történik meg, mindent eldöntő kérdés. Nézzük meg közelebbről ennek egyik leírását.

Mivel mármost, mint láttuk, az akarat önfelszámolása a megismerésből indul ki, ám minden megismerés és ismeret mint olyan az akarattól független, ekképp az akarásnak ama felszámolása, a belépés a szabadságba sem kényszeríthető ki feltett szándékkal, hanem a megismerésnek az emberben lévő akarással alakuló legbensőbb viszonyából fakad, ezért hirtelen jön, mintha kívülről röppenne be [*...kommt daher plötzlich und wie von außen angeflogen*].²² Ily mód nevezhette az egyház is a kegyelem hatásának..., a kegyelem hatásának következményét pedig újjászületésnek.²³

Schopenhauer e szerint egyértelműen azt állítja, hogy ez a repedés nem külső hatásra történik, hanem a megismerés és akarás belső, komplikált viszonyából támad az emberben. Hiába állítja azt ebben a részletben, hogy mint minden ismeret ez is független az akarattól, ami itt a magánvaló akaratot jelenti, ez az ismeret nem, vagy sem független tőle, hiszen végső soron a vele való megfejtethetetlen viszonyból születik meg az intuitív megismerés az emberben, amit Schopenhauer ugyancsak az idézett részletben egyúttal az akarat önfelszámolásának is nevez. Itt is lappang egy filozófiai titok, ezért is fogalmazhat Schopenhauer ellentmondásosan.²⁴ Ezt a titkot jelzi, de nem tesz úgy, mintha filozófiailag utána tudna menni: az itt megjelenő ködbe, tehát az intuitív felismerés megszületésének kódéba ezúttal is bevilágít, és megmutatja, hogy csak a ködöt látja, amit a köd elfed, azt nem. Azt viszont már nagyon is jól látja és láttatja, hogy hogyan bukkan fel ebből a homályból az intuitív megismerés, tehát a keresett repedés a magánvaló akarat mindent uraló páncélján: hirtelen. Egyszer csak ott terem. Ez a hirtelen felbukkanás természetesen összefügg a homállyal: mivel nem tudjuk, hogyan is alakul akarat és ismeret viszonya az emberben, ezért csak azt látjuk, hogy egyszer csak megszületik az intuitív felismerés. Ennek a hirtelenségnek, az egy csapásra való, lekövethetetlen történésnek lesz az a következménye, így Schopenhauer, hogy az egyház ezt kegyelemnek és kívülről

²² WWV 402.

²³ VAK 482.

²⁴ Nem látom célravezetőnek, hogy többféle akaratot különböztessünk meg egymástól Schopenhauer gondolatmenetén belül. Ha így teszünk, akkor ezzel kisimítjuk azokat a csomókat és ellentmondásokat a gondolatmeneten belül, amelyek valójában annak szerves részét képezik éppen így, ebben az ellentmondásos formában (lásd például Janaway 2023, 11–25).

való újjászületésnek nevezi, mert amikor megtörténik, olyan hirtelen történik, hogy azt hihetjük, valahogy kívülről került oda. Ezzel Schopenhauer egyetlen gondolatban kapcsolja saját fejtegetéseit a kereszténységhez, és egyúttal igazítja ki annak tévedését. A két gondolatkör összeegyeztethetlensége ettől még ezen a ponton is megmutatkozik: a keresztény gondolkodás nem állíthatja azt, hogy az újjászületés az ember pusztán belső, független aktusa, Schopenhauer viszont azt állítja, hogy csak az előállás megfejthetlensége miatt operál transzcendens erőkkel a kereszténység. Nyílt konfliktusról azonban Schopenhauernél koránt sincs szó. Partnerként tekint a kereszténységre,²⁵ olyannyira, hogy azt át is szabja a saját szándékainak megfelelően. Ennek a kreatív átszabásnak az irányába haladnak majd hamarosan fejtegetéseink.

Ám ha most Schopenhauerrel együtt szigorúan belső történésről beszélünk az intuitív felismerés kapcsán, akkor tekintettel ennek az aktusnak a mindent eldöntő szerepére, meg kell kérdeznünk, hogy mégis mi lehet az az antropológiai sajátosság, amit ennek a repedésnek a forrásaként azonosíthatnánk? Milyen az az ember Schopenhauer elemzésében, akiben megszülethet a szabadság e lehetősége? Hol lehető fel az akarat imént felmutatott önfelszámolásának a gyökere az emberben? Schopenhauer antropológiájában ezt a forrást az öngyilkosságban lelhetjük föl, pontosabban abban a belátásban, hogy az ember eleve szabad az öngyilkosságra. Úgy vélem, és emellett még érvelek a következőkben, hogy Schopenhauer abból indul ki filozófiájában, hogy az ember első és egyetlen reális immanens szabadsága, hogy megtagadhatja az életet. Ez az oka annak is, hogy ennek a filozófiának, amely az életakarat uralmának a megtörését hirdeti, nem az örület a fő kihívója, amire korábban már utaltam, hanem az öngyilkosság. A fejtegetéseinket indító beszámoló a különös, nehezen beazonosítható éhhalálról is ebbe a keretbe illeszkedik, hiszen azt a kérdést vetette föl, ahogyan láttuk, hogy hol a határ az aszkézis és az öngyilkosság között. Ezért van az, hogy ahogyan Schopenhauer egyre közeledik *A világ mint akarat és képzet* végkifejletéhez, azaz az etika végéhez, egyre gyakrabban kerül elő az a probléma, hogy mi a különbség Schopenhauer tanítása és az öngyilkosság között, tudniillik egyre tisztább kontúrokkal jelenik meg Schopenhauer küzdelme annak felmutatásáért, hogy amit ő hirdet, az aszkézis és annak radikális lehetősége, *nem tévesztendő össze az öngyilkossággal*. Különös helyzettel állunk tehát

²⁵ Sokat mondó Schopenhauer önértelmezése, amit Brockhausnak küldött, aki először vállalkozott arra, hogy kiadja *A világ mint akarat és képzetet*. A készülő, kettejük között kötendő szerződés kapcsán írja Schopenhauer, miután biztosította Brockhaust arról, hogy a cenzúra mind politikai, mind egyházi kíváncsiságainak megfelel a mű, hogy „az utolsó könyvben [ti. a mű negyedik részében, az etikában] olyan erkölcsfilozófiát mutat be, amely teljesen meggyezik a valódi kereszténységgel”. Schopenhauer Brockhausnak 1818. április 3-án, In Schopenhauer 1987, 31; idézi Cartwright 2010, 286.

szemben: *ami filozófiai értelemben lehetőségfeltétele az immanens szabadságnak, éppen az válik a legfőbb kihívásává*, éppen az fenyegeti leginkább félreértéssel, tudniillik az öngyilkosság. Ha visszagondolunk a korábbi tematizálásunkra, észrevehetjük, hogy azon az úton, ahol a szabadság helyét ugyancsak a transzcendensben jelöltük ki, de annak elérése is transzcendens beavatkozás segítségével történik, nem merül fel az öngyilkosság reális kihívásként. Ennek az oka ugyancsak az, hogy az az út, tudniillik – többek között – a kereszténységé, nem hordja magában a feszültséget immanens mód és transzcendens hely között, amit Schopenhauer viszont felvállal gondolkodásában. A Semmi immanens elérhetőségének a feltétele ebben a filozófiában az öngyilkosság lehetősége, ám maga semmi esetre sem tévesztendő össze az öngyilkossággal.

A kulcs ebben a megkülönböztetésben, tudniillik az öngyilkosság és az aszkézis között az erőszak kérdése. Schopenhauer ragaszkodik ahhoz, hogy erőszakkal nem lehet megtagadni az életakaratot: aki így jár el, az valójában igenli az életakaratot, és ahogy kifejezi, „mert nem szűnhet meg akarni, szűnik meg élni.”²⁶ Csakhogy vannak olyan esetek, mint például az újságcikkben rögzített történet is, amelyek mintha roppant közel húznák egymáshoz az öngyilkosságot és Schopenhauer tervét. Schopenhauer jócskán zavarba hozza önmagát ezzel és a hasonló esetekkel, ám éppen azért, hogy annál világosabban lássa és mutassa meg, mi az az aszkézis, amiről beszél, és mi nem az.

A világ mint akarat és képzetben négy esetet látok elkülöníthetőnek egymástól, melyeket Schopenhauer önkészű-halál tipizálása négy típusának foghatunk fel, és melyek mindegyikére hoz példát is a szerző. Számunkra most az a döntő kérdés tehát, hogy az öngyilkosság mennyire húzódik közel az aszkézishez. A négy típusból az első kettő erőszakos önkészű-halál, a második kettő ellenben nem. Az első a klasszikus öngyilkosság esete, melyre Schopenhauer összetettebb példát hoz, amikor is egy apa, miután megölte a gyerekeit, önmagával is végez.²⁷ Ezt az ugyancsak valós példát azért veszi elő Schopenhauer, mert ezzel az elkeseredettségéből és kilátástalanságból elkövetett öngyilkosság esetét tudja erőteljesen példázni. A második, ugyancsak erőszakos önkészű-halál, már nem elkeseredésből, hanem vallási indítatásból történik – Schopenhauer a lehető legközelebb merészkedik az öngyilkosság és aszkézis elmosódó határaihoz. Ez a példa nem Európából való, hanem Indiából, és nem egyéni, hanem kollektív öngyilkosságról van szó. Figyelemreméltó, ahogyan Schopenhauer ezen a rendhagyó példán tűnődik, ugyanis azt mondja, nem lehet tévedés az, amit ilyen sokan követnek el, és aminek ennyire ősi hagyománya van.²⁸ Simmel aztán jól rá

²⁶ VAK 477.

²⁷ VAK 477–478.

²⁸ VAK 464–465. Schopenhauer itt is egy újságból való közleményre (pontosan egy levélre) hivat-

is pírít emiatt, és azt állítja, hogy Schopenhauer „nem képes józanul mérlegelni az önzetlenség és askézis tényét sem, s ezek egyértelműen tisztátalan és beteges elfajulásait is kritikátlanul ismeri el”.²⁹ Közeledve tehát az elmosódó határhoz, a harmadik típus már nem erőszakos, hanem passzív öngyilkosság, ez a vallási indíttatású askézisben vállalt éhhalál – a bevezető példánk ebbe a csoportba sorolható. Ez esetben már nem beszélhetünk ugyan erőszakról, ám azt látjuk, hogy az askézis célja a halál, ezért még ennél az esetnél is az öngyilkosság egy speciális fajtájáról beszélhetünk. A negyedik típus lenne pedig ebben a tipizálási sorban a schopenhaueri askézis, mely eléri a Semmit. Ez a gyakorlat nem erőszakos, és mivel nem is cél a halál, hanem ahogyan Schopenhauer írja, ez esetben az ember csupán várja a halált,³⁰ ezért nem is beszélhetünk már önkezűségről. Mindenesetre az előző típusokhoz viszonyítva jól látszik ennek a praxisnak a sajátlagossága, egyúttal pedig az is megmutatkozik, mennyire nehéz igazából csak elgondolni is ezt a lehetőséget, nemhogy a gyakorlatban megvalósítani.

Luther szerepe

Schopenhauer nem véletlenül fáradt tehát azzal, hogy ezt a Semmibe érkező askézist leválassza az öngyilkosságról. Ezen fokozódó fáradozások közepette, a gondolatmenet előrehaladtában bukkan fel Luther igen hangsúlyosan; azt is megkockáztatom, hogy Luther alakját kulcsfigurának is tekinthetjük Schopenhauer antropológiai-etikai gondolkodása számára, mindjárt látni fogjuk, miért mondom ezt. Schopenhauer három Luther-szövegre hivatkozik közvetlenül,³¹ mindegyik hivatkozást az etika csúcspontjának elérése közelében találjuk, tehát a Semmibe érkező askézis gondolatköréhez kapcsolódóan. Ezek: *A szolga akarata* (*De servo arbitrio*),³² *A keresztény ember szabadságáról*³³ és a *Német teológiához írt előszó*.³⁴ Az eddigiek fényében joggal gondolnánk, hogy ennek nincs semmi értelme, hiszen Luther keresztény útja, utalva a korábbi tematizálásunkra, az Életbe tart, és erre az új Életre egy transzcendens szereplő, Isten szabadítja fel az embert a vallási megtérésben. Ez Schopenhauerétől egészen különböző

kozik, a *Times* 1840. december 30-ai számából, miszerint „1840 júniusában a jaggernauti procesz-szió során tizenegy hindu vetette magát a kocsi kerekei alá, s halt szörnyet.”

²⁹ Simmel 148–149.

³⁰ VAK 489.

³¹ A fő gondolatmenetben. Emellett más Luther-szövegre is hivatkozik, sőt idézi is Luthert, például az úgynevezett „nagy” *Galata-kommentárt* 1535-ből a Kiegészítések a negyedik könyvhöz 46. fejezetében (VAK2 707.). Luther-idézzettel másutt is találkozunk, például a díjnyertes pályamunkában *Az akarat szabadságáról*, ahol Schopenhauer a *De servo arbitrióból* idéz (83.)

³² VAK 484. WWV 403. Luther 2006.

³³ VAK 486. WWV 405. Luther 2017.

³⁴ VAK 462–463. WWV 385–386. Luther 2011.

út. Bár már azt is láttuk egyúttal korábban, hogy Schopenhauer e könnyen detektálható különbözőség ellenére milyen játszi könnyedséggel kapcsolódik a kereszténység gondolköréhez.

Egy darabig azt gondoltam, hogy Schopenhauer egyszerűen félreérti Luthert. Aztán rájöttem, hogy nem Luthert érti félre, hanem a saját törekvéseit. Hiszen neki direkt módon legalábbis azért van szüksége Lutherre, hogy felmutassa, hogy filozófiájának antropológiája, amely aszkézis-tanának az alapját jelenti, nem új, hanem teljes egybehangzásban van azzal, amit már Luther is tanított a 16. században. És Schopenhauer azzal együtt is állítja ezt a szoros, belső összetartozást, hogy – másuttal ugyan, de – kiemeli, hogy míg saját érvelése filozófiai, addig Lutheré teológiai, azaz láthatóvá teszi a közösségben rejlő különbséget is.³⁵ Schopenhauer aszkézis-tana szerint, ahogyan nagyrészt már láttuk, az ember eleve kiszolgáltatott a magánvaló akarat hatalmának, az őt kénye-kedve szerint űzi, hajtja a létezésbe, azaz az ember teljességgel megkötözött, teljességgel nem szabad. Schopenhauer szabadulásfilozófiájának természetesen csak ezen a háttéren van értelme: hiszen ekkor állhat elénk úgy, mint aki az aszkézis révén szabadulást tud hirdetni a létezéssel szükségképpen együttjáró szenvedésből. Luther valóban az ember megkötözöttségét tanítja, tudniillik azt, hogy nem ura önmagának, hanem foglya – a lutheri terminológiában – a bűnnek. Nyilvánvalóan azért mondja és mondhatja ezt, és ez itt a döntő pont, amire viszont nem figyel Schopenhauer, mert tud egy az emberhez képest transzcendens szabadítóról. Ha van ilyen, akkor lehet azt mondani filozófiai értelemben véve, hogy az ember egészen megkötözött, hiszen ez esetben a szabadulás lehetőségét egy transzcendens lény biztosítja. De ha a teljes megkötözöttséget hirdetem úgy, hogy nyitva akarom hagyni a menekülés útját a szenvedés elől, ám ehhez nem igénylek valamilyen transzcendens szabadítót, akkor nincs más választásom, mint hogy magamat kell tudnom kioldozni. Ezt mondja Schopenhauer is. Ám ha magamat tudom kioldozni, akkor végső soron éppen nem az ember megkötözöttségét vallom, hanem az ő *leghatékonyabb szabadságát*. Hiszen van-e annál nagyobb szabadság, mint amikor magamat tudom minden erő ellenében kioldozni? Ez nem csupán egy lehetőségként értett szabadság, nem valami ítélet, amivel kezdenem lehet valamit, ez nem arra való szabadság,

³⁵ „De hivatkozom különösen *Lutherre*, aki egy e célra írt könyvében (De servo arbitrio) egész hevességével támadja meg az akarat szabadságot. Elég néhány hely, hogy jellemezze véleményét, melyet ő természetesen nem filozófiai, hanem teológiai érvekkel támogat (... *die er natürlich nicht mit philosophischen, sondern mit theologischen Gründen unterstützt*)” (Schopenhauer 1996, 83., Schopenhauer 1989, 583–584, kiemelés az eredetiben.). E megkülönböztetéshez lásd még VAK 486: „A keresztény hittannak ezeket a dogmáit, melyek a filozófiától idegenek, csak azért idéztem ide, hogy megmutassam: [a vizsgálódásainkban kifejtett etika] lényege szerint [...] összecseng [...] a keresztény dogmákkal.” Vö. Dietz 2000, 186.

hogy önmagam legyek, stb. Hanem a legkonkrétabb, leginkább ható, érthetetlenül erős szabadság, ami az ellenállásban és az új praxisban nyilvánul meg.³⁶ Ez nem választás kérdése: ha a szabadság „kívülről röppen be” – újra felidézve a korábban nagyító alá helyezett szövegrészletet –, akkor egészen megköthözött lehetek. Ha viszont a szabadság csak „mintha kívülről röppenne be”, akkor nem azt állítom, hogy az ember megköthözött, hanem azt, hogy szabad. Ugyan nem egy új Életre, de legalább a szenvedés-nélküliségre. És abban igaza van Schopenhauernek, hogy immanens módon ez a szabadság végső lehetősége, mert, ahogy mondtam, az öngyilkosság lehetőségének a tényéből fakad.

Ám van egy indirekt módon megjelenő oka is annak, hogy Schopenhauer Lutherre hivatkozik. Ez pedig abban áll, hogy ha sikerül úgy láttatnia saját igyekezetét, mint amely a lutheri kereszténységben olyannyira erősen gyökeres, hogy valójában Schopenhauer nem is tanít mást az emberről és lehetőségéről, mint amit Luther, akkor így végképp az elejét veszi annak, hogy bárki is úgy gondolja, az ő felfogására az öngyilkosság árnyéka vetül. Márpedig első ránézésre könnyen úgy tűnhet, hogy etikája ugyanarról beszél, mint Lutheré, hiszen a fő elemek közösek. Eszerint 1) az ember nem szabad 2) elnyerheti a szabadságot (ennél a pontnál, mint láttuk, Schopenhauer még a vallási megtérés analógiáját is boldogan vállalja) 3) ennek útja az aszkézis (ami jelentős részben a világhoz való megváltozott viszonyon mutatkozik meg). Innen nézve viszont Schopenhauer nagyon is úgy jelenik meg, mint aki nem érti félre sem Luthert, sem önmagát, hanem egyszerűen egy a németységben megfellebbezhetetlen tekintéllyel bír, a nyugati eszmetörténet számára ismerős-orthonos gondolkodó révén sikerül legitimálnia saját antropológiáját és aszkézisét, jó messze az öngyilkosság rémétől. Megközelítésemben tehát Luther azért kulcsszereplő ebben a rendhagyó filozófiai koncepcióban, mert általa Schopenhauernek sikerül legitimálnia saját törekvéseit úgy, hogy közben Luther koncepcióját csak annyiban veszi tekintetbe, amennyiben az számára hasznos és szükséges,³⁷ ám ezt úgy

³⁶ Schopenhauer filozófiája a bevett értelmezés szerint az ember megköthözöttségét hirdeti, azaz Lutherhez hasonlóan tagadja az ember akaratszabadságát (lásd Dieckmann 2016, 131, Dietz 2000, 185, Rota 2017, 934–935 stb.). Dietz összefoglalása szerint Schopenhauernél azért nem tekinthető szabadnak az emberi akarat, mert kiszolgáltatott az akarás motívumainak és feltételeinek, ennyiben pedig *passzivitás* jellemzi. Rota ehhez hasonlóan Schopenhauert Lutherhez a jó cselekedetek általi megigazulás lehetetlensége miatt köti, azaz kettejük emberfelfogását ebben az értelemben tekinti *pesszimizmának*. Itt most ezzel az értelmezéssel szemben egy másféle megközelítést javaslok, melynek során nem az emberi akarat hétköznapi működésére, hanem szélső lehetőségére vagyunk tekintettel.

³⁷ Schopenhauer eközben, de csak a Kiegészítésekben, kritikával is illeti Luthert, amiért fellépett a szerzetesi étlettel szemben, hiszen ez nyilvánvalóan szembe megy saját aszkézis-tanával. E kritikában Schopenhauer Luther világhoz való viszonyára figyel, és ezzel megmutatja, hogy gondolatmenetének peremvidékein tekintettel van saját és Luther álláspontjának különbözőségeire. „Az egyház botrányos visszaélései mély felháborodást keltettek Luther becsületes lelkében” – írja.

teszi, hogy közben sikerül elhitetnie az olvasóval, hogy ez tényleg Luther, és nem valaki más. Schopenhauer saját Luther-portrét rajzol, filozófiája termének főfalára akasztja, és hiába látjuk közelebbről, hogy Luther és e Luther-portré között áthidalhatatlan különbségek vannak, mégis elhisszük ennek a filozófiának, hogy ez maga Luther.

Az askézis szélső lehetősége

Igyekezve együtt haladni Schopenhauerrel az askézisbe vezető úton, most nézzük meg közelebbről, hogy mi is a már sokat emlegetett Semmibe érkezés konkrét tartalma. Ehhez a kérdéshez a szóban forgó szövegben a lehető legkevesebb adalékot találhatjuk, természetesen nem véletlenül. Abban ugyanis bizonyára mindenki egyetért, még mielőtt bármi közelebbit tudnánk Schopenhauer Semmijéről, hogy közeledve hozzá biztosan egyre kevesebb a szó, és egyre teljesebb a csend.

Mit jelent tehát a Semmibe érkezni? Azt jelentené, hogy az élet peremén egyensúlyozunk? Hiszen azt Schopenhauer többször hangsúlyozza, hogy a Semmibe érkezés nem a halállal azonos, hanem csak az élet tagadásával. Ez az akarat nélküli élet volna? Mint valamifajta megvilágosodott élet, akár a szerzeteseké? Ám ha akár csak egyszer is ennünk kell, és üríteniünk, hogy itt egyensúlyozhassunk, létezőként, akkor schopenhaueri fogalmak szerint az életakarat mégsem lett megtagadva. Mikor azonban így próbálunk kérdezősködni, látnunk kell, hogy Schopenhauer a lehetetlent akarja,³⁸ ezért semmi érdeme nincs annak a kérdésnek, amely képtelenségnek mutatja Schopenhauer kijelentéseit. Nézzünk meg néhány részletet és kifejezést, hogyan ír Schopenhauer a Semmibe érkezésről. Ez a „lelkület hangoltsága [...], igazi szentség, a világtól való megváltás”.³⁹ Egyrészt hangsúlyos tehát a vallási jelleg, másrészt a módosult világhoz való viszony. Később így ír:

Ha mégis teljességgel kitartanánk amellett, hogy arról, amit a filozófia csak negatívan, az akarat tagadásaként fejezhet ki, valahogyan valami po-

„Ám ennek következtében odajutott, hogy magából a kereszténységből a lehető legtöbb dolgot ki akarta iktatni, e célból először is a Biblia szavaira korlátozta a kereszténységet, később azonban jó szándékú buzgalmában túl messzire ment, amennyiben az aszketikus alapelvben megtámadta a kereszténység szívét, ugyanis miután kiszorították az aszketikus alapelvet, hamarosan szükségképp az optimista alapelv lépett a helyébe. Az optimizmus azonban, a vallásokban éppúgy, mint a filozófiában olyan alaptévedés, amely minden igazságnak útját állja.” (VAK2 762. A kritika gondolatmenetét lásd már a 761. oldaltól. vö. Rota 2017, 935.)

³⁸ Vö. Simmel véleményével: Ahol Schopenhauernél „a morális eszményről és annak az akarat aszketikus önmegszüntetésében való beteljesedéséről van szó, [...] mintha ez számára [...] annak vágya volna, aminek beteljesíthetlenségével kapcsolatban nincsenek illúziói.” Simmel 2020, 148.

³⁹ VAK 335.

zitiv megismeréshez jussunk, nem maradna más hátra, mint hogy arra az állapotra utaljunk, amelyet mindazok, akik az akarat teljes tagadásáig jutottak, tapasztalhattak, és amit ily nevekkal illeltek: eksztázis, elragadtatás, megvilágosodás, egyesülés Istennel stb.; mely állapot azonban nem nevezhető tulajdonképpen megismerésnek, mert nem jár vele már a szubjektum-objektum forma, s egyebekben is csak a saját, tovább nem adható tapasztalat közelítheti meg.⁴⁰

A vallási analógia itt is nyomatékosan jelenik meg, másrészt e lehetséges tapasztalat hagyományos filozófiai fogalmakkal való megközelíthetlensége, vagy a csönd fokozódása, ahogy az imént mondtuk. Aztán Schopenhauer azt írja, hogy azok, akik megtagadták magukban az akaratot „ekkor már csak azt várják be, hogy utolsó nyomát is, a testtel, melyet éltet, eltűnni lássák”.⁴¹ „Megjelenik előtűnk az a béke – folytatja –, amely magasabban áll, mint bármi ész, a léleknek az a tengercesznye, az a mély nyugalom, rendíthetetlen bizalom és derű.”⁴² A világ és a test eltűnése már ebben az idézetben is megjelenik, ám ennek a gondolatnak talán a legmarkánsabb megfogalmazását a következőkben halljuk, amikor Schopenhauer ezt mondja: ekkor „a világot szétfolyni látjuk, s előtűnk csak az üres semmi táru”.⁴³ Arról ír tehát, hogy a Semmibe érkezve még valamilyen értelemben létezem – nyilvánvalóan ez a legélesebb sarokköve a Semmibe érkezés gondolatának –, és nem előidézem, hanem csak derűsen várom a halált. A Semmibe érkezésről szóló leírások, mint látható, rendkívül pozitívak, akár – utalva ismét korábbi tematizálásunkra – derűs Életnek is tűnhet ez az állapot. Egy olyan Életnek, amelynek legfőbb sajátossága, hogy nem e világon zajlik, már ha beszélhetünk egyáltalán zajlásról ebben az értelemben, mert ez a világ megszűnik létezni, ám nem is állítunk egy új világot. Zárjuk gondolatmenetünket Schopenhauer filozófiájához igazodva úgy, hogy zavarba hozzuk magunkat, és feltesszük a kérdést, amely egész eddigi okfejtésünket összezavarhatná: Elképzelhető, hogy a Semmi és az Élet ezen a végső határon egybeér? Úgy tudom, minden Életet hirdető gondolkodó óvakodna ettől a megállapítástól. Ám ettől még, vagy épp ezért, Nietzsche patetikus prófétai szavai visszhangoznak a füleinkben: „Az igazság szeretete valami félelmetes és hatalmas dolog. Ezt is, azt is bizonyította Schopenhauer – s napról napra még inkább bizonyítani fogja”.⁴⁴

⁴⁰ VAK 489.

⁴¹ Uo.

⁴² VAK 490.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Nietzsche 2004, 265.

Berger, Douglas L. 2004. *The Veil of Maya: Schopenhauer's System and Early Indian Thought*. Binghamton, New York, Global Academic Publishing.

Cartwright, David E. 2010. *Schopenhauer. A Biography*. Cambridge–New York, Cambridge University Press.

Csejtei Dezső–Juhász Anikó 2021. *A következetesen végiggondolt emberlét. Arthur Schopenhauer fő műve*. In: VAK2: 821–1008.

Dieckmann, Friedrich 2016. *Luther im Spiegel – Von Lessing bis Thomas Mann*. Berlin, Quintus.

Dietz, Walter 2000. *Servum arbitrium*. Zur Konzeption der Willensunfreiheit bei Luther, Schopenhauer und Kierkegaard. in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. 2000, Vol 42, Num 2, 181–194.

Enesey Diána 2021. A szemlélődésben megpihenő akarát. Schopenhauer művészetfelfogása és a kontempláció útja a vallási élmény felé. In: Boros Gábor et al. (szerk.): „*Non est volentis*”. *A Benda Kálmán Szakkollégium legjobb hallgatói munkái*. Budapest, KRE–L'Harmattan, 135–149.

Janaway, Christopher 2023. Different Kinds of Willing in Schopenhauer. in Norman, Judith–Welchman, Alistair (szerk.): *Schopenhauer's The World as Will and Representation. A Critical Guide*. Cambridge–New York, Cambridge University Press, 2023, 11–25.

Luther, Martin 1883–2009. *Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] 1–73*. Weimar, Böhlau. [=WA és kötetszám]

Luther Márton 2006. *A szolgálai akarát. De servo arbitrio 1525*, fordította Jakabné Csizmazia Eszter–Weltler Ödön–Weltler Sándor, Budapest, Magyarországi Luther Szövetség (Magyar Luther Könyvek 11.) [= WA 18, 600–787]

Luther, Martin 2011. Német teológia. Luther előszava [1518]. Ford. Csepregi Zoltán. In: Csepregi Zoltán (szerk.): *Luther Válogatott Művei 5: Bibliafordítás, vigasztalás, imádság*. Budapest, Luther Kiadó 89/93–94. [= WA 1, 378–379.]

Luther, Martin 2017. A keresztény ember szabadsága [1520]. Ford. Pröhle Károly. In: Csepregi Zoltán (szerk.): *Luther Válogatott Művei 2: Felelősség az egyházért*. Budapest, Luther Kiadó, 339/341–377. [= WA 7, 20–38 (egyidejű német), 49–73 (eredeti latin)]

Nietzsche, Friedrich 1980. Schopenhauer als Erzieher. In: Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 1*. Deutscher Taschenbuch – München–Berlin–New York, Walter de Gruyter, 335–427.

Nietzsche, Friedrich 2004. Schopenhauer mint nevelő. Ford. Hidas Zoltán. In: Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest, Atlantisz, 179–265.

Platon 2014. *Állam*. Ford. Szabó Miklós–Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.

Rota, Giovanni 2017. Luther und die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Ford. Fried Rosenstock. In: Melloni, Alberto (szerk.): *Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017)*. Berlin, Boston, De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110498745>

Safranski, Rüdiger 1996. *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Ford. Györffy Miklós. Budapest, Európa.

Schopenhauer, Arthur 2021. *Die Welt als Wille und Vorstellung I–II*. (1819/1844/1859), Hamburg, Nikol. [=WWV]

Schopenhauer, Arthur 1989. *Kleinere Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Schopenhauer, Arthur 1987. *Gesammelte Briefe*. Szerk. Arthur Hübscher. Bonn, Bouvier.

Schopenhauer, Arthur 2021. *A világ mint akarat és képzet I*. Ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső. Budapest, Osiris. [=VAK]

Schopenhauer, Arthur 2021. *A világ mint akarat és képzet II. Kiegészítések az első kötethez*. Ford. Csejtei Dezső, Juhász Anikó. Budapest, Osiris. [=VAK2]

Schopenhauer, Arthur 1906. *Az akarat szabadságáról*. [1839] Ford. Szabó Károly. Budapest, Vass József Kiadása. eBook 2013 <https://mek.oszk.hu/11400/11428/11428.htm> (utolsó letöltés 2024. november 26.)

Simmel, Georg 2020. *Schopenhauer és Nietzsche. Előadás-sorozat [1907]*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.

Ullmann Tamás 2019. Schopenhauer, Kierkegaard, spiritualisztikus tendenciák. In: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest, Akadémiai kiadó, 912–935.