

# A romantikus életfogalom recepciója a német életfilozófiában

Marosán Bence

Romantika-konferencia. ELTE Germanisztika Intézet

2019. március 29.

A filozófiatörténet számos képviselője elégtelennek találta azokat a filozófiai, metafizikai fel-fogásokat, melyek megmaradtak a kettősségek, az egymással élesen szembenálló fogalompárok keretei között. Számos filozófus komoly intellektuális erőfeszítést tett azért, hogy ezeket a fogalmi kereteket meghaladja, és egy olyan monista filozófia felé lépjen tovább, mely képes a konceptuális ellentéteket valamilyen módon kibékíteni, az egymással szemben látszólag felold-hatatlan feszültségeket mutató ellentétpárokat egyetlen struktúrában egyesíteni. Egy sor ilyen próbálkozással találkozunk a romantika, és speciálisan a német romantika korszakában. Olyan kísérletekről van szó, melyek azután évszázadokra megtermékenyítették a hasonló, monista jel-legű törekvéseket. A romantika számos képviselője azzal a kifejezett szándékkal lépett fel, hogy a kartézianus filozófiai hagyomány merev test-lélek, természet-szellem dualizmusán túllépjen, (de éppígy érzékiség és értelem szigorú szembeállításán is). Sok romantikus gondolkodó az előbbi tendenciákkal szervesen összefüggő módon határozott ellenszenvet érzett a modernitás mechanikus világképével szemben, a természet gép-metaforája iránt. Felelevenítettek egy olyan metaforát, mely még a modernitás előtt, a középkorban és az ókorban aktívan jelen volt a filo-zófiai gondolkodásban: az *organizmusét*. A világot úgy kezdték el ábrázolni és leírni, mint egy élőlényt, amelyben – szemben a modernitás lineáris okság-fogalmával – körkörös okság érvé-nyesült: a részek meghatározták az egészet, s az egész a részeit. Hasonlóképpen ellenszenvvel és kritikával fogadták ezek a teoretikusok az *érzésnek* a modernitásban és speciálisan a felvilá-gosodás egyes szerzőinél való leértékelését; azt az attitűdöt, mely az érzésnek zavaró funkciót, az intellektuális tevékenységet lerontó jelleget tulajdonított, amelyet meg kellene fékezniük azért, hogy a racionális gondolkodást és az ezen nyugvó gyakorlatot megfelelő módon érvé-nyesíteni tudjuk. Talán a legfontosabb fogalom, amellyel ezeken az ellentéteken a romantika gondolkodói megpróbálták túllendülni, az *életé* volt. Az élet hivatott közvetíteni természet és szellem, valamint egy igazából, mélyebben csak most felfedezett ellentét: tudatos és tudattalan között.

Plasztikus kifejezését találjuk a romantikus élet-koncepciónak az ifjú **Hölderlin**, **Schelling** és **Hegel** filozófiájában. Ebben a koncepcióban a lét egy eredeti, organikus egységként jelenik meg, amelyet a klasszikus kartézianus megközelítések csak eltorzítanak. Ennek az eredeti egy-ségnek lényegi mozzanata az elevenség; az, hogy részei egy organizmus szerveihez hasonlóan

rendeződnek el benne, és határozzák meg egymást. Hölderlinnél a tudományos ítéletalkotás jelenik meg olyanként, mint ami elválaszt bennünket a lét eredeti egységétől, ami megbont egy eredeti rendet és elidegenít bennünket tőle. Ezt olvassuk nála, a *Hüperionban*: „Ó, bár sose mentem volna a ti iskoláitokba! A tudomány, amelyet követtem aknájába lefelé, amelytől balga ifjúságomban tiszta örömöm igazolását vártam, mindent elrontott számomra. /Nálatok nagyon is eszessé lettem, alaposan megtanultam megkülönböztetni magam mindattól, ami körülvesz, és most elkülönülten állok e szép világban, kivetetten a Természet kertjéből, ahol nőttem és virágoztam, s elszáradok a déli napon”.

Schelling korai természetfilozófiai írásaiban, valamint később, *A transzcendentális idealizmus rendszerében*, szellem és természet már eleve ugyanannak a fogalmi struktúrának a mozzanataiként jelennek meg; és ennek a fogalmi rendszer alapvető jellegzetességei az elevenség, a mozgás, a fejlődés, a részek szerves egymásba kapcsolódása és egymást áthatása. Schellingnél tudatos és tudattalan is alapvető problémákként jelennek meg; ezeket a fogalmakat, illetve jelenségeket Schelling ugyanígy megpróbálja egy mindent átfogó fogalmi keretben egyesíteni, mint szellemet és természetet. A tudatost általában a szellemhez, a tudattalant pedig a természet régiójához kapcsolja. Schellingnél az Abszolútum végső soron tudattalanul, és látható formában megszerveződő, valamint tudatosan és láthatatlanul működő *élet*.

Hasonló módon, mint Schelling, Hegel is – mindenekelőtt a *Frankfurti kéziratokban* – az élet univerzális, mindent egyesítő egységét hirdeti. Később is, amikor *A szellem fenomenológiájáról* kezdve, a szellem abszolút felsőbbségét hirdeti a természet felett, a szellem belső életét is döntően egy szerves egységként és folyamatként írja le. Míg Schellingnél az Abszolútum egyetlen organikus, eleven fejlődési folyamatot alkot, melyben szellem és természet elválaszthatatlanul összekapcsolódnak egymással önállóan mozzanatokként, addig Hegelnél valóságos fejlődés csak a szellemben van (és ennél fogva ő képviseli az élet igazi, eminens formáját). Hegelnek a jénai korszakában kellett hoznia (legalábbis ő úgy érezte), egy elvi döntést abban a tekintetben, hogy a természetben van-e valóságos fejlődés. Ekkor döntött úgy, hogy a szellemnek nem lehet konkurensa a fejlődésben. Schelling viszont úgy gondolta, hogy a természetet – az Abszolútum egészét és annak minden mozzanatát – is megilleti a fejlődés.

Közös vonás azonban Schellingnél és Hegelnél, hogy az élet fogalmának általuk adott jellemzésében a pozitív vonásokra helyezték a hangsúlyt, az életben rejlő alkotó tendenciákra. Szembeötlően eltér ez a felfogás az akarat *schopenhaueri* értelmezésétől, (amelyben a tudattalan problémája szintén jelentős szerepet tölt be), amelyben kifejezésre jutnak az életben rejlő destruktív impulzusok, törekvések is. Noha úgy tűnik, a világnak külső nézőpontból képzetként történő értelmezése látszólag egy idealista metafizikához vezet, úgy gondolom, mégis igaza

lehet Rüdiger Safranskinak, aki szerint Schopenhauer nem annyira a világot idealizálta, mint inkább az akaratot *biologizálta*. Az akarat schopenhaueri leírásaiban az ösztön, a biológiai mozzanat az, ami uralkodónak bizonyul.

Noha a romantika több képviselője is szembeötlő szkepszissel vagy egyenes elutasítással viszonyult a felvilágosodás haladáshitéhez (mint Novalis, Hölderlin), a racionalitás egyetemes diadalába vetett reményekhez, azok a szerzők, akik az élet fogalmának döntően pozitív jellegű értelmezését adták, és az életben működő pozitív, alkotó, konstruktív tendenciákat helyezték előtérbe, végső soron mégis kiálltak az élet értelmes volta, és azon gondolat mellett, hogy a világban létezik fejlődés, tág értelemben vett haladás. Ezt találjuk Schellingnél és Hegelnél is. Akiknél viszont a kép kevésbé derűs, és az életben rejlő destruktív ösztönök és energiák is kellő hangsúllyal jutnak szóhoz, ott a haladás, általában az élet értelmessége jóval inkább kérdéses – mint Schopenhauernél. A világ és a történelem alakzatai az akarat irracionális csapongásaiban és viharaiban egymás mellé helyeződnek, egyik sem emelkedik ki a másikkal szemben – csupán különbözőek.

Nem olyan erőteljesen, mint Schopenhauernél, de az életben rejlő destruktív tendenciák felsejlenek **Schiller** „A fenségesről” c. 1793-as értekezésében is. Ott a történelmet egy viharhoz hasonlítja; s a történelemben – e szöveg szerint – legfeljebb esztétikai vonatkozásban lelhetünk értelmet, ahogy egy vihar pusztító erejét esztétikailag megragadjuk és csodáljuk. De a történelemben, véli itt Schiller, nincsen a szó hagyományos, szigorú értelmében vett értelem. Schellingnél és Hegelnél alapvető igény és törekvés, hogy megmentsék és újrafogalmazzák a történelem értelmességébe (és a haladásba) vetett hitet. Talán némileg beszédes az, hogy Schelling és Hegel terjedelmes életművében nem találunk olyan részeket (legalábbis én nem találtam), amelyek behatóan és részletesen foglalkoztak voltak Schillernek ezzel az egyébként nem túl terjedelmes írásával.

Egy monista jellegű igénynek kell tartanunk, hogy a későbbiekben egyes szerzők az életben rejlő tudatos és tudattalan motívumokat, valamint a konstruktív és destruktív erőket és tendenciákat próbálták egyesíteni egy egységes keretben. Erre találunk példát már jóval a német romantika után: **Eduard von Hartmannál**, aki Schopenhauert és Hegelt próbálta meg ötvözni, speciálisan *A tudattalan filozófiája* című 1869-es művében. Rögtön meg kell jegyeznünk: Hartmannál Schopenhauer dominál a hegelianus-hegelizáló motívumok ellenére; idézett művének végkicsengése alapvetően borúlátó. A tudattalan filozófiája szerint a létben két meghatározó mozzanat van: az akarat és az eszme. Az akarat a tudattalan vak törekvés, és végső soron a szenvedés térénuma. Az eszme a tudatosság és az intellektusé. A világ fejlődésében az eszme

előbb-utóbb uralomra jut az akarat fölött, de ez a győzelem nem tudja felszámolni az élet értelmetlenségét. Az intellektuális fejlődés csak fokozza a fájdalomra való képességünket, a materiális gyarapodás pedig – véli von Hartmann – csupán elnyomja bennünk a specifikusan emberit, kiszorítja a szellemi értékeket. Von Hartmann végkövetkeztetése nem hangzik túl kecsegtetően: a leglogikusabb cselekedet, mondja, a kollektív öngyilkosság volna. Az emberiségről egyébként sem szól túl hízelgően – olyan képekkel találkozunk nála, mint hogy „az emberiség a bolygó bőrbetegsége”.

A tudattalannak von Hartmann szerint három nagyon rétege van: 1) az abszolút tudattalan, amely az egész kozmosz szubsztanciáját alkotja, 2) a fiziológiai tudattalan, ami az evolúciós fejlődésben is munkálkodó, és minden egyes élőlényben (így az emberben) mint egyedben működésben lévő vak törekvést jelöli, és végül 3) a pszichológiai tudattalan, mely a tudatossá nem vált képzetek tárháza, és amely a tudatos lelki élet bázisa és forrása. Mindeközben von Hartmannnál a „tudattalan” szorosán összefonódik a romantikában, illetve Schopenhauernél megtalálható tudattalan-fogalommal, ahol a tudattalan az ösztön fogalmához kötődik.

**Nietzschénél** az egész világ erők irracionális harcaként mutatkozik meg; a felvilágosodásnak a történelem értelmességére vonatkozó tézisének teljesen felmondja. Schopenhauer mellett Schillerhez csatlakozik nagyon pozitívan, sőt ünneplően, mondván, hogy volt bátorsága ezt a tézist felmondani. Az életben rejlő destruktív és konstruktív-affirmatív lehetőségek és erők szervesen összefonódnak nála. De az élet egyik legfontosabb sajátossága nála az önmaga fokolására való képessége, az élet immanens teremtőereje. Ezért annak ellenére, hogy a történelemre vonatkozó elképzelése összességében véve nagyon hasonló ahhoz, mint amit Schillernél „A fenséges”-ről szóló előadásban találunk, nevezetesen, hogy egy káoszról, legfeljebb esztétikai gyönyört nyújtó, de episztémikus (pláne ontológiai!) jelentéssel vagy jelentőséggel nem bíró zivatárszerű kavargásról van szó, elemi erők cél és rendeltetés nélküli összecsapásáról, Nietzschénél mégis felsejlik az emberi élet értelmességének a lehetősége: nevezetesen az értéktételezés és értelemdadás képességében. Ez teljesen szubjektív aktus, mégis az emberben rejlő talán legfontosabb képesség. A tragikus és pesszimista felhangok ellenére Nietzsche emberképe mégsem mondható teljességében és minden ízében sötétnek.

Azzal együtt, hogy az élet végső soron nála is irracionális és vak törekvés; (Schopenhauerhez hasonlóan). Az intellektus csupán vékony hártya az élet tudattalan mélységei fölött. Ennek ellenére az ember mégis képes arra, hogy értelmet és értékeket alkosson, még ha ebbe az alkotásba belejátszik is az, ami az életben uralhatatlan, a mélységben játszódó mindenféle tudattalan működések. Az életet azonban mégis az alkotás, az értékteremtés az, ami élhetővé, élni

éremessé teszi; illetve az, hogy az alkotóerőinket képesek vagyunk fokozni, és egyre nagyszerűbb alkotásokat vagyunk képesek létrehozni.

1966-ban, tíz évvel azután, hogy **Ludwig Klages** (1956-ban) elhunyt, Jürgen Habermas úgy nyilatkozott egy cikkben, hogy Klages olyan anti-intellektualista metafizikát és apokaliptikus történelemfilozófiát alkotott, mely ma sem minősíthető minden további nélkül meghaladottnak, hanem inkább úgy tűnik, hogy éppen ez a filozófia az, ami meghaladja saját korát. ("Klages – Gewalten des Untergangs". *Der Spiegel* (37/1966). 5 September 1966). Hasonlóan ahhoz, amit Schopenhauernél, von Hartmannnál és Nietzschénél találunk, Klagesnél is az élet világot átható és mozgásban tartó erőként jelenik meg. Klages viszont, szemben néhány korábbi életfilozófiai kísérlettel, nem próbálja meg egy egységes fogalmi keretben kibékíteni egymással az élet destruktív és konstruktív-affirmatív erőit, hanem a kettőt kijátssza egymással szemben. (*Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929). A lélek (Seele) nála megerősíti, kibontakoztatja, dinamizálja az életet, affirmatívává teszi azt. A szellem (Geist) ezzel szemben épp ellenkezőleg: elidegenedéshez vezet, megmerevíti, eldologiasítja az életet, végső soron megöli azt. A szellem életellenes, az élet halálos mérge Klages szerint. A szellem az, ami szerinte a gépi, mechanikus, ipari racionalizmushoz és az általa teremtett civilizációhoz vezet, míg a lélek az élet ösztönös és tudattalan energiáit mozgósítja, és valóban eleven alkotásokat és képződményeket hoz létre.

**Wilhelm Dilthey** sokat idézett, híres mondása szerint a teoretikus szubjektum ereiben nem valóságos vér, hanem „az ész híg leve folyik” – ami a valóságos szubjektumnak a konkrét társadalmi-történelmi gyakorlatba, illetve világba ágyazottságára utal. Ez a fenomenológiai-hermeneutikai filozófia egyik alapmotívuma, melyet megtalálunk az idős **Husserlnél**, és tanítványánál, **Heideggernél** is. A filozófiának ebben a vonulatában a *transzcendentális* megalapozás dominált (legalábbis az 1905 utáni Husserlnél, és a fordulat előtti Heidegger bizonyos szövegeiben mindenképpen). Ez azt jelenti, hogy az élet immanens aspektusára vagy belső nézőpontú megközelítésére összpontosítottak; és a tudatosság, illetve az öntudat magasabb fokain az élet úgy jelent meg, mint értelemadás.

Husserlnél az élet fogalma, pályája kezdetén mint élmény (Erlebnis), később maga az élet mint olyan, mindvégig meghatározó, egy bizonyos ponttól kezdve (nézetem szerint a genetikus fenomenológia kidolgozásával, 1917/18-tól kezdve) központi szerepet töltött be. 1929-es „Természet és szellem” c. előadásában Husserl a fenomenológiát úgy határozza meg, mint „tudományos életfilozófia”. Ennek a belső nézőpontú életfilozófiának az egyik legfontosabb motívuma a husserli transzcendentális ösztönton; mely passzív, teleologikus struktúrák egymásra rétegződő rendszerének az elmélete. (Nem véletlenül a genetikus fenomenológia tette lehetővé ennek a területnek az átfogó feltárását). Amellett, hogy Husserlnél a legalsóbb ösztönrétegek

ugyanúgy vak törekvéseket alkottak, mint Schopenhauernél és egyes romantikusoknál, Husserl élete végéig a legmesszebbmenőig hitt és kitartott az élet és általában a történelem (tehát az individuális és kollektív élet) értelmességében, racionalitásában. Az ösztönstruktúrák nála az univerzális, interszjektív és transzcendentális racionalitás kibontakoztatására irányultak. Ebben az elméleti keretben az élet mintegy összekötötte és egyesítette egymással egyént és a világot, egyazon struktúra részeivé tette őket.

Ami Husserl forrásait illeti: ismerte és olvasta Schellinget és Hegelt. Ami talán kevésbé kézenfekvő: Husserl házi könyvtárában megtaláljuk Schopenhauer összegyűjtött műveit is, és Schopenhauerre néhol hivatkozik is. Ugyanez a helyzet Nietzschével: akit szintén olvasott és idéz. Husserl az ösztönszerű élet konstruktív és destruktív aspektusait egyesíteni szeretné az általa kidolgozott ösztönelméletben; oly módon azonban, hogy ebben az elméleti keretben határozottan a konstruktív-affirmatív ösztönök vannak előtérben; a destruktív, negatív ösztönökről csak néhol, pár szóban beszél. Abban a tekintetben pedig a felvilágosodás hagyományának egyik utolsó nagy letéteményese, hogy nála az észnek kell kimondania a végső szót; az egész történelemnek racionális beteljesülése kell, hogy legyen.

Ezeket az optimista motivációkat és megfontolásokat Heidegger semmi esetre sem osztotta – annál is kevésbé, mivel Heidegger, bár árnyaltan és nagyon körültekintően megfogalmazott kritikával, de mindvégig határozottan antimodernista maradt. Annak ellenére, hogy Heidegger, legalábbis önreflexiója szerint, semmit sem vett át kritikátlanul, így a romantika megfelelő elképzeléseit sem, Heidegger a modernitáson gyakorolt mélyreható kritikájában mégis a romantika vonatkozó, antimodernista, a felvilágosodással szemben alapvető fenntartásokkal élő áramlatához kapcsolódott. (Az olyan kiszólások ellenére, vagy azokkal együtt, mint, amit a *Lét és időben* olvasunk: „Az irracionális csupán sandán beszél arról, amivel szemben az előbbi [a racionalizmus – M.B.P.] vak”).

Heidegger filozófiája szervesen és több ponton is kapcsolódik az élet romantikus fogalmához, és ennek későbbi recepciójához. (Így például a többi mellett Bergson filozófiájához is). Heidegger az életet úgy ragadta meg – a romantikus szerzők nyomdokain haladva – mint, ami képes egyesíteni egymással szubjektumot és objektumot (illetve a világot). Beszédesnek kell tartanunk, hogy 1920/21-es téli szemeszterben tartott „A vallásos élet fenomenológiája” c. előadásának eredeti címe, a kéziratok tanúsága szerint, „A vallásos tudat fenomenológiája” volt; ahol a „tudat” szót később áthúzta, és az „élet”-re cserélte; mint, ami nézete szerint inkább összekötötte a szubjektumot a világgal, míg a tudat ellenkezőleg: inkább elválasztotta egymástól a kettőt. Írásai és előadásszövegei tanúsága szerint az ok, hogy az „élet” fogalma mégsem emelkedett centrális jelentőségűvé és szerepűvé Heidegger filozófiájában (szemben mondjuk

Husserléval), az volt, hogy Heidegger tartott az „élet” szóban rejlő naturalizáló és biologizáló tendenciáktól; attól tehát, hogy bizonyos filozófiai törekvéseit esetleg kisiklathatják az „élet” kifejezésében benne rejlő, metafizikailag terhelt mellékjelentések.

Ezzel együtt Heidegger hosszas eszmefuttatásokat szentel az „élet” fenoménjének olyan könyvekben, mint az 1929/30-as előadás leiratát tartalmazó „A metafizika alapfogalmai: világ, magány végesség”, vagy az 1935-ös „Bevezetés a metafiziká”-ba c. előadás, és különösen a Nietzsche-előadások. Ezekben, és sok más szövegben, kitapinthatóan jelen van Heideggernél a romantikus élet-fogalom recepciója. Elemzéseiben különleges hangsúllyal érvényesül az élet interszubjektív, világhoz és közösséghez kötött jellege. A „fordulat” utáni Heideggernél hangsúlyeltolódások mennek végbe: a szubjektum továbbra is interszubjektív (természetesen), de inkább a kivételes, magányos alkotó individuumokra kerül a hangsúly (a kivételes költőkre és gondolkodókra), valamint felbukkannak olyan, korábban kevésbé exponált témák, mint a testi-ség mint létstruktúra (a Nietzsche-elemzésekben). Igaz, a „tudattalan” freudi koncepcióját kifejezetten elutasítja, mint azt a Zollikoni szemináriumok szövegei mutatják.