

A romantikus életfogalom recepciója a német életfilozófiában¹

Bevezetés

A filozófiatörténet számos képviselője elégtelennek találta azokat a filozófiai, metafizikai felfogásokat, 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 feloldhatatlan 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 jellegű törekvéseket.

A romantika számos képviselője azzal a kifejezett szándékkal lépett fel, hogy a kartéziánus filozófiai hagyomány merev test-lélek, természet-szellem dualizmusán (de éppígy érzékiség és értelem szigorú szembeállításán is) túllépjen. 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 filozófiai gondolkodásban: az *organizmusét*. A világot úgy kezdték el ábrázolni és leírni, mint egy élőlényt, amelyben – szemben a modernitás lineáris okság-fogalmával – körkörös okság érvényesült: a részek meghatározták az egészet, s az egész a részeit. Ezek a teoretikusok hasonlóképpen ellenszenvvel és kritikával fogadták az *érzésnek* a modernitásban és speciálisan a felvilágosodás egyes szerzőinél való leértékelését; azt az attitűdöt, mely az érzésnek zavaró funkciót, az intellektuális tevékenységet lerontó jelleget tulajdonított, amelyet meg kellene fékezni azért, hogy a racionális gondolkodást és az ezen nyugvó gyakorlatot megfelelő módon érvényesíteni tudjuk. Talán a legfontosabb fogalom, amellyel ezeken az ellentéteken a romantika gondolkodói megpróbáltak túllendülni, az *életé* volt. Az élet hivatott közvetíteni

¹ A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült.

természet és szellem, valamint egy mélyebben csak most felfedezett ellentét: *tudatos* és *tudattalan* között (lásd RICHARDS 2004).

Az alábbi tanulmányban ezen életfogalom kialakulásának bizonyos részleteit szeretnénk áttekinteni. Közelebbről meg kívánjuk vizsgálni a romantikus életfogalom egyes meghatározó, lényegi vonásait, továbbá azt, hogy e fogalomnak milyen utóélete volt a német filozófiában a 19. században és a 20. század elején. Ennek megfelelően a jelen írást négy részre osztjuk fel: 1) A romantikus életfogalom kialakulása és legfontosabb jellemzői; 2) Az élet fogalma a 19. századi késő romantikus és posztromantikus német filozófiában; 3) Az élet romantikus koncepciójának kései öröksége a 20. század első felének egyes szerzőinél. Végül: 4) Összefoglalás.

1. A romantikus életfogalom kialakulása és legfontosabb jellemzői

1.1. Az eleven Abszolútum: Hölderlin, Hegel, Schelling

A német romantika az 1790-es években kezdett el megszerveződni vagy legalábbis határozottabb alakot ölteni. Nem beszélhetünk egységes irányzatról, de mégis jelen van egy összefüggő kulturális alakzat, amelynek egyik vagy másik vonását megtaláljuk azoknál, akik ezen alakzat vonzáskörébe kerültek. A korszak képviselői bizonyos – a bevezetőben említett – pontokon radikálisan szakítottak a felvilágosodás alapvető meggyőződéseivel. Előterbe került náluk az érzés fogalma, a világ és benne minden létező alapvetően organikus szemlélete mellett kötelezték el magukat, alapvető kételyek ébredtek bennük a felvilágosodás optimista haladáshitével szemben (lásd WEISS 2000; SAFRANSKI 2010; BEISER 2006, [különösen] 21–49). Az egyik legfontosabb fejlemény azonban – megítélésünk szerint – mégis csak az, hogy *kialakult az élet fogalmának egy alapvetően új értelmezése.*

Az élet fogalma romantikus felfogásának szemléletes kifejezésével találkozhatunk a fiatal Hölderlin, Schelling és Hegel írásaiban. E három szerző között, különösen az 1790-es években, nagyon szoros volt az együttműködés.² Az általuk kifejtett koncepcióban a lét egy eredeti szerves egységként jelenik meg, melyet a klasszikus kartézianus megközelítések csak

² Később, az 1800-as években, más-más okokból, de eltávolodtak egymástól. Hölderlin szellemi egészsége meggyengült, míg végül 1807-ben összeomlott. Hegel, 1807-ben, kemény kritikát gyakorolt Schelling felett *A szellem fenomenológiája* című művében, aki ezt nem fogadta jól. Noha Hegel azt mondta, hogy ez a kritika nem Schellingnek, hanem az „epigonok”-nak szól, Schelling mégis érezte, hogy ő a valódi címzett – és ezután nem sokkal köztük is megszakadt a közvetlen baráti kapcsolat.

eltorzítanak. Ennek az eredeti egységnek lényegi mozzanata az elevenség; az, hogy részei egy organizmus szerveihez hasonlóan rendeződnek el benne, és határozzák meg egymást. Ez az elképzelés mindhárom, fentebb említett szerzőnél megtalálható bizonyos formában.

Hölderlinnél a teoretikus, tudományos gondolat és ítéletalkotás végső soron olyanként jelenik meg, ami *hasadást* visz a Létbe; *megbontja* annak szerves és eredeti egységét, rendjét; és ennél fogva *elidegenít* bennünket tőle. A *megkülönböztetés*, mint mondja, kiszakít bennünket ebből az egységből. A következőképp ír erről a *Hüperion*ban:

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, kivéve a Természet kertjéből, ahol nőtem és virágoztam, s elszáradok a déli napon. (HÖLDERLIN 1993)

Schelling korai természetfilozófiai írásaiban, valamint később, *A transzcendentális idealizmus rendszere*ben (1800), szellem és természet már eleve ugyanannak a fogalmi struktúrának a mozzanataiként jelennek meg. Ennek a fogalmi rendszernek alapvető jellegzetességei az elevenség, a mozgás, a fejlődés, az egész részeinek szerves egymásba kapcsolódása és egymást áthatása. Schellingnél *tudatos* és *tudattalan* is alapvető problémaként jelennek meg. Ezeket a fogalmakat, illetve jelenségeket ugyanúgy egy átfogó keretben próbálja meg egyesíteni, mint szellemet és természetet. Az Abszolútum nála végső soron *semmi más, mint élet* – tudattalanul és *látható* formában, majd, egy magasabb szinten, *láthatatlanul* és egyre tudatosabb fokokon megnyilvánuló és működő élet (SCHELLING 1983). Schellingnél már ekkor világosan megjelenik egy olyan gondolat, mely később Hegel számára is alapvető lesz: nevezetesen *a metafizikai és transzcendentális történetiség eszméje*, mely Schelling szerint alapjaiban jellemzi az életet.

A fiatal Hölderlinhez és Schellinghez hasonló módon az ifjú Hegel – mindenekelőtt a *Frankfurti kéziratokban* (1797–1800) – szintén az élet univerzális, mindent egyesítő egységét hirdeti (HEGEL 1982; lásd még TENGELYI 1992, 39–52). Az organikusság, az elevenség motívumai Hegel egész munkássága során meghatározóak maradtak. A lét minden szintjét az Abszolútum eleven önszerveződéseként ábrázolta (lásd CSIKÓS 2008). Van azonban e tekintetben – speciálisan *a történetiségről* alkotott felfogásukban – egy fontos különbség Hegel és Schelling között. Hegel *A szellem fenomenológiájában* (1807) már a szellem elvitathatatlan felsőbbségét hirdeti a természettel szemben (HEGEL 1973).

Míg Schellingnél – egész munkásságán keresztül – az Abszolútum egyetlen organikus, *eleven fejlődési folyamatot alkot*, melyben szellem és természet önállóan mozzanatokként elválaszthatatlanul összekapcsolódik egymással, addig Hegel szerint valóságos fejlődés *csak a szellemben van* – ennél fogva ő képviseli az élet igazi, eminens formáját. Hegel, jénai korszakának mintegy a közepén, hozzávetőleg 1804/05 körül, úgy érezte, kell hoznia egy elvi döntést a tekintetben, hogy van-e valóságos fejlődés a természetben. Ekkor döntött úgy, hogy a szellemnek nem lehet „vetélytársa” a fejlődésben. Schelling ezzel szemben végig úgy gondolta, hogy az Abszolútum egészét és annak minden mozzanatát, *így magát a természetet is* megilleti a fejlődés.

1.2. Az élet pusztító és alkotó erői. Schopenhauer, Schiller

Közös vonás azonban Schellingnél és Hegelnél, hogy az élet fogalmának általuk adott jellemzésében a pozitív vonásokra, az életben rejlő alkotó tendenciákra helyezték a hangsúlyt. Ez a helyzet még Schelling, a rossz „pozitivitását” hangoztató – tehát a rossznak a jó pusztító hiányaként való magyarázatát *elutasító* –, 1809-es Szabadság-tanulmányában (SCHELLING 2010), és azután is.

Szembetűnően eltér ez a felfogás az akarat és a világ schopenhaueri értelmezésétől, ahogyan azzal *A világ mint akarat és képzet* című műben (1818) találkozunk, amelyben kifejezésre jutnak az életben rejlő destruktív erők és tendenciák is (SCHOPENHAUER 2002). A rossz, a negativitás problémájával összefüggésben alapvető témaként jelenik meg Schopenhauernél a *tudattalan* kérdése is. Az élet erői utat törnek maguknak, függetlenül attól, hogy ez az út rossznak, elítélendőnek számít-e az éppen aktuális társadalmi megítélés számára, és függetlenül az egyéni, tudatos kontrolltól is. Noha némelyek számára első pillantásra úgy tűnhet, a világ külső nézőpontból képzetként, belülről pedig akaratként való felfogása egy idealista metafizika képét rajzolja ki, úgy vélem, a közelebbi, óvatos olvasat mégis Rüdiger Safranski értelmezését támasztja alá, 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 (SAFRANSKI 1996).

Noha a romantika több képviselője is nyomatékosan kifejezett kétellyel vagy nyílt elutasítással viszonyult a felvilágosodás haladáshitéhez (mint Novalis és 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 viharokban egymás mellé helyeződnek, egyik sem emelkedik ki a másikkal szemben – csupán különbözőek.

Nem olyan erőteljesen, mint Schopenhauernél, de az életben rejlő destruktív tendenciák felsejlenek Friedrich Schiller *A fenségéről* című 1793-as értekezésében is (SCHILLER 2006). 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 még alapvető igény és törekvés, hogy megmentse és újrafogalmazza a történelem értelmességébe – és a haladásba – vetett hitet. Talán némileg beszédes az, hogy Schelling és Hegel terjedelmes életművében nem nagyon találunk olyan részeket, amelyek behatóan és részletesen foglalkoztak Schillernek ezzel az egyébként nem túl hosszú írásával (lásd MIKLÓS 2011, 181–193).

Ezek a megfontolások már egy jóval sötétebb emberképet vázolnak fel, amely a későbbi, 19–20. századi német életfilozófia egyes szerzőinek pesszimista gondolatmenetében meghatározónak bizonyul majd.

2. Az élet fogalma a 19. századi német filozófiában

A monizmus mindig alapvető és erős igény volt a filozófia történetében. Ez az igény jutott kifejezésre a 19. század olyan törekvéseiben is, hogy az életben rejlő tudatos és tudattalan motívumokat, továbbá az élet alkotó és pusztító erőit és tendenciáit egyetlen egységes elméleti keretbe illessék bele. Erre találunk példát már jóval a német romantika után Eduard von Hartmannnál (1842–906), aki Schopenhauert és Hegelt próbálta meg ötvözni, speciálisan *A tudattalan filozófiája* című 1869-es művében (HARTMANN 2017). Rögtön meg kell jegyeznünk, hogy Hartmannnál a hegelianus motívumok, elemek ellenére Schopenhauer dominál. 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 tereuma. 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 érzékenységünket, a szenvedésre való képességünket, az anyagi gyarapodás pedig – véli Hartmann – csupán elnyomja bennünk a sajátosan emberit, kiszorítja a szellemi értékeket. Hartmann végkövetkeztetése meglehetősen sötét és kiábrándult: a leglogikusabb tett – mondja – a kollektív öngyilkosság volna. Az emberiségről egyébként sincs túl jó véleménnyel – olyan képekkel találkozunk nála, mint hogy „az ember a bolygó bőrbetegsége”.

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

Friedrich Nietzschénél az egész világ erők irracionális harcaként mutatkozik meg; a felvilágosodásnak a történelem értelmességére vonatkozó tézisét teljesen felmondja. Schopenhauer mellett Schillerhez csatlakozik nagyon pozitívan, sőt ünneplően, mondván, hogy volt bátorsága ezt a tézist felmondani. Az élet pozitív és negatív aspektusa, az életben rejlő pusztító és alkotó-igenlő erők szervesen összefonódnak nála. Nietzsche számára az élet egyik legfontosabb sajátossága az önmaga fokozására való képessége, az élet lényegi teremtőereje. Ezért – annak ellenére, hogy a történelemre vonatkozó elképzelése összességében véve nagyon hasonló ahhoz, amit Schillernél a „fenséges”-ről szóló előadásban találunk; nevezetesen, hogy egy káoszról, legfeljebb esztétikai gyönyört nyújtó kavargásról, elemi erők cél és rendeltetés nélküli összecsapásáról van szó, amit dőreség volna ismeretelméleti, pláne lételméleti jelentéssel vagy jelentőséggel felruházni – ennek alapján Nietzschénél mégis felsejlik az emberi élet értelmességének a lehetősége: nevezetesen az értéktételezés és értelemadás képességében. Az érték- és értelemadás Nietzsche szerint olyan teljesen szubjektív aktus, mely mégis az emberben rejlő talán legfontosabb képességet fejezi ki. Mivel az érték- és értelemteremtés erői Nietzsche számára az ember – és általában az élet – szempontjából abszolút centrális jelentőséggel bíró tulajdonságok, a tragikus és pesszimista motívumok ellenére Nietzsche

emberképe mégsem mondható teljességében és minden ízében sötétnek (lásd SAFRANSKI 2002; DELEUZE 1999. Nietzsche-nél: pl. NIETZSCHE 2000).

Ez a helyzet Nietzsche filozófiájában annak ellenére is, hogy – Schopenhauerhez hasonlóan – az élet végső soron nála is irracionális és vak törekvés. Az intellektus csupán vékony hártya az élet ösztönök által meghatározott tudattalan mélységei fölött (lásd NIETZSCHE 1997, 35–36 [„A test megvetőiről”], NIETZSCHE 2012, lásd még SCHWENDTNER 2011, 19–45). 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 végbemenő mindenféle tudattalan működés. Az életet azonban mégis az alkotás, az értékteremtés az, ami élhetővé, élni érdemessé teszi; illetve az, hogy az alkotóerőinket képesek vagyunk fokozni, és egyre nagyszerűbb alkotásokat vagyunk képesek létrehozni.

3. Az élet romantikus koncepciójának kései öröksége a 20. század első felének egyes szerzőinél

3.1. Ludwig Klages pesszimista életfilozófiája

1966-ban, tíz évvel azután, hogy *Ludwig Klages* (1872–1956) 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 (HABERMAS 1966). Valóban úgy látszik, hogy a korban egyébként elterjedt, erősen antimodernista áramlatokhoz való kapcsolódáson túl egy olyan átfogó, önálló motívumokban, megfontolásokban gazdag metafizikai rendszert épített ki, amelynek még ma is bőven akadnak kiaknázásra váró potenciái.

Hasonlóan ahhoz, amit Schopenhauernél, Hartmannál és Nietzsche-nél találunk, az élet Klagesnél is 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 romboló és alkotó-gyarapító erőit, hanem a kettőt kijátssza egymással szemben. Ennek legrészletesebb kifejtését terjedelmes, 1929-ben megjelent művében, *A szellem mint a lélek ellensége* című opuszában olvashatjuk (KLAGES 1981).

Az ösztönös-intuitív aktusokban megnyilvánuló lélek az, ami nála megerősíti, kibontakoztatja az életet; ami önmagát igenlővé és fokozóvá teszi azt. A szellem ezzel szemben elidegenedéshez vezet. Analitikus működése révén megmerevíti és eldologiasítja az életet, Klages szerint végső soron megöli azt. A szellem szerinte az élet halálos mérge, mely gépi, mechanikus, ipari racionalizmushoz, valamint az általa teremtett civilizációhoz vezet, amelyből az élet szép lassan eltűnik, s amely élettelen gépezetté változik, melyben minden egyén csupán alkatrész. Ezzel szemben a lélek az élet ösztönös és tudattalan, nem-analitikus, hanem szintetikus energiáit mozgósítja, és ezáltal valóban eleven, organikus alkotásokat és képződményeket képes létrehozni.

Klages leírásában a modernitás *hanyatlástörténetként* jelenik meg, mellyel szemben legfeljebb a lélek ösztönös és intuitív alkotóerőinek felerősítése, előtérbe helyezése fejthet ki bizonyos fokú ellenerőt; és a lélek pozícióinak biztosítása tartóztathatja fel vagy legalábbis lassíthatja le valamelyest ezt a hanyatlást.

3.2. Hermeneutika és fenomenológia. Dilthey, Husserl, Heidegger

Wilhelm Dilthey munkássága alapvető hatást gyakorolt Husserlre és Heideggerre is. E két utóbbi szerző mélyebb megértése szempontjából Dilthey megkerülhetetlen szerző, akár fenomenológiáról, akár hermeneutikáról beszélünk.

Dilthey filozófiájának legfőbb témája a *történetileg* és mindenekelőtt *gyakorlati* tevékenységében megragadott *élet*. Elhatárolódott a korábbi, újkori szubjektum-filozófiáktól. Sokat idézett mondása szerint „[a] Locke, Hume és Kant konstituálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a puszta gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve” (DILTHEY 1974, 66). Dilthey az emberi világ minden eseményét az élet önmegnyilatkozásaként értelmezte.

A romantikus életfogalom hagyományaiból merítve Diltheynél az élet szintén úgy jelent meg, mint ami összekapcsolta a valóság immanens és transzcendens, szubjektív és objektív oldalát. Az emberi individuumot Dilthey mindenekelőtt pszichofizikai életegységként fogta fel (pl. DILTHEY 1974, 91), és azt a módot, ahogyan az ember megtapasztalja a tőle független valóságot, Dilthey „élménynek” (Erlebnis) nevezi, mely maga is külső és belső találkozási pontját, felületét alkotja.

Az objektivitás különböző struktúráit Dilthey *az élet önellenállásának* különböző formáiként teszi érthetővé. Az élet általa nyújtott értelmezésének kialakításában lényegi

szerepet tölt be Dilthey számára Hegel, és speciálisan a „szellem” hegeli fogalma. A kulturális, történeti világ alakzatait szellemi alakzatokként fogja fel; ezekre a formációkra Dilthey az „objektív szellem” Hegeltől kölcsönzött fogalmát használja. Azzal együtt, hogy – miként hangsúlyozza – nála nincs szó arról, hogy az objektív szellem megnyilvánulásai az „abszolút szellem” irányába tartanának, Diltheynél nincs a történelemben olyan beteljesülés és olyan jól meghatározott célra irányítottság, mint Hegelnél (lásd ERDÉLYI 1974; TAKÁCS 2013, 101–113 [„Dilthey és a fenomenológia”]).

A szubjektum világba ágyazottsága, történeti és gyakorlati jellege – ami Dilthey filozófiájában központi elem – a fenomenológiai-hermeneutikai filozófia alapmotívuma is egyben, melyet megtalálunk az idős Edmund Husserlnél, csakúgy mint tanítványánál, Martin Heideggernél is. A fenomenológia fő témája, mint az irányzat elnevezése is utal rá, a „fenomén”, a „jelenség”, amely ezen irányzat követőinél „magának a dolognak” az önmegjelenése, önmegmutatkozása volt. A fenomenológiai mozgalomban mintegy jelszónak számított, amit Husserl az 1900/01-ben publikált *Logikai vizsgálódások* című művének bevezetésében mondott: „Vissza magukhoz a dolgokhoz!” (HUSSERL 1984, 10). Az érett Husserlnél „maguk a dolgok” a tudat struktúrái voltak, míg tanítványánál, Heideggernél „maga a dolog” magának a Létnek a megmutatkozása volt. Alapvető volt még e mozgalom képviselőinél az, hogy a dolgok leírásához lényegileg hozzátartozik az *első személyű* perspektíva kikerülhetetlensége vagy átugorhatatlansága, *a mi saját nézőpontunk*, amelyből megközelítjük a dolgokat.

Azt látjuk, hogy Husserl számára az élet fogalma teljes pályafutása során meghatározó szerepet töltött be; sőt karrierje végén egyenesen központi jelentőségre tett szert ez az eszme. Pályája kezdetén mint „élmény” (Erlebnis), később pedig *maga az élet* mint olyan alapvető fontosságú kérdéssé, koncepcióvá vált a számára, lényegi módon meghatározva filozófiájának egészét. Ez a fordulat, nézetem szerint, körülbelül 1917/18 táján következett be – egyidőben a „genetikus fenomenológia” felfedezésével és szisztematikus kidolgozásával; ami a folyamatok, történések, események és végül *magának a történelemnek az apriori struktúráját* volt hivatva feltárni. A genetikus fenomenológia első szisztematikus dokumentumát az ún. „Bernai kéziratok” jelentik, amelyben az élet mint olyan fogalma már centrális pozíciót foglal el (HUSSERL 2001a).

Az életfilozófiai alapvetés az 1920-as években kifejezetté és irányadóvá vált Husserlnél. 1929-es „Természet és szellem” című egyetemi előadásában egyenesen úgy határozza meg a fenomenológiát, mint „tudományos életfilozófiát” (HUSSERL 2001b, 241; lásd még TORONYAI 2002). Ennek a belső nézőpontú életfilozófiának az egyik legfontosabb motívuma a husserli

transzcendentális ösztönton, mely passzív, teleologikus struktúrák egymásra rétegződő rendszerének az elmélete (lásd LEE 1993). Amellett, hogy Husserlnél a legalsóbb ösztönrétegek ugyanúgy vak törekvéseket alkottak, mint Schopenhauernél és egyes romantikusoknál, Husserl élete végéig rendületlenül kitartott az egyéni és közösségi élet, valamint általában a történelem értelmessége és racionalitása mellett. Az ösztönstruktúrák nála végső soron az univerzális, interszjektív és transzcendentális – tehát nem empirikus, hanem apriori törvényeknek engedelmessé – racionalitás kibontakoztatására irányultak. Ebben az elméleti keretben az élet összekapcsolta és egyesítette egymással az egyént és a világot, egyazon struktúra részeivé téve 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 a racionalitás a végső szó, *muszáj*, hogy a történelemnek legyen értelme.

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, a modernitás fölött gyakorolt mélyreható kritikájában mégis a romantika bizonyos antimodernista, a felvilágosodással szemben alapvető fenntartásokkal élő megfontolásai köszönnek vissza nála (lásd SAFRANSKI 2010; SAFRANSKI 2000). Ez a helyzet nála – meglátásom szerint – az olyan kiszólások ellenére, vagy azokkal együtt, amelyekkel például a *Lét és időben* (1927) találkozhatunk: „Az irracionális – mint a racionalizmus ellentétje – csak sandán beszél arról, amivel szemben az utóbbi vak” (HEIDEGGER 2007, 164).

Heidegger filozófiája szervesen és több ponton is kapcsolódik az élet romantikus fogalmához és ennek későbbi recepciójához – így többek között például Bergson filozófiájához is. Heidegger – egyes romantikus szerzők nyomdokain haladva – úgy ragadta meg az életet, mint ami képes egyesíteni egymással szubjektumot és objektumot, illetve a szubjektumot és a világot. Beszédesnek kell tartanunk, hogy 1920/21-es téli szemeszterben tartott „A vallásos élet

fenomenológiája” című 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 inkább elválasztotta egymástól a kettőt (STRUBE 1995, 345; lásd még HEIDEGGER 1995a). 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 (lásd FEHÉR 1992, 60–104 [különösen: 88–93], SAFRANSKI 2000).

Ezzel együtt Heidegger gondos, beható és körültekintő vizsgálódásokat szentel az „élet” fenoménjének olyan munkákban, mint például az 1929/30-as „A metafizika alapfogalmai: világ, magány végesség” című előadás szövege, vagy az 1935-ös *Bevezetés a metafizikába* című írás és különösen a Nietzsche-előadások (HEIDEGGER 1961; HEIDEGGER 1995b; HEIDEGGER 2004). Ezekben és sok másik szövegben kitapinthatóan jelen van Heideggernél a romantikus életfogalom recepciója. Elemzéseiben különleges hangsúllyal érvényesül az élet interszubjektív, történeti és világhoz kötött jellege. A „Fordulat” utáni Heideggernél, a harmincas években hangsúlyeltolódások mennek végbe: a szubjektum – természetesen – továbbra is interszubjektív lény; azonban előtérbe kerülnek a magányos, kivételes tehetségű alkotó individuumok. Különleges, a Léttörténet szempontjából konstitutív, meghatározó szerepre tesznek szert a kimagasló adottságú költők és gondolkodók, akik különleges módon képesek arra, hogy meghallják a Lét hangját, és azt képesek is megfelelően közvetíteni a közösség többi tagja számára (például HEIDEGGER 1994, 117–170 [„Levél a humanizmusról”). Felbukkannak továbbá olyan, korábban kevésbé vizsgált témák, mint a *testiség*, mely a kései Heideggernél az ittlét létstruktúráinak egyikeként tűnik föl.

Heidegger viszont sajátos ellenállást mutat a tudattalan – speciálisan a freudi tudattalan – koncepciójával szemben, mely, aggályai szerint, azzal a veszéllyel fenyeget, hogy eldologiasítja az ittlétet (HEIDEGGER 1987; lásd még VAJDA 1993, 53–62 [„Heidegger Freudról”). E tekintetben Heideggernek hasonló fenntartásai voltak a tudattalan – és különösen a freudi tudattalan – elképzelésével szemben, mint az ő idejében Sartre-nak, aki szintén attól tartott, hogy a pszichoanalízis, azzal, hogy egyes döntéseink alapját a szubjektumon kívül helyezi, ugyanolyan típusú létezővé teszi a szubjektumot, „mint egy kő vagy egy ponyva”. (SARTRE 1976, 58 [„Egy emóció-elmélet vázlata”).

4. Összefoglalás

Jelen tanulmányban nagy vonalakban szeretnénk volna áttekinteni azt a folyamatot, ahogyan az élet elnyerte azt a sajátos jelentését, melyet a német romantikus filozófiában neki tulajdonítottak, valamint közelebbről is megpróbáltuk megvizsgálni azt a filozófiai funkciót, amelyet ez a fogalom a kor diskurzusában, szellemi életében betöltött. Láthattuk, hogy e koncepció fő feladata az volt, hogy a hagyományos, megszilárdult filozófiai ellentéteket fellazítsa, és azokat, kölcsönösen és szükségszerűen összetartozó mozzanatokként, egy magasabb fogalmi, elméleti keretben egyesítse.

Ezután annak az útnak néhány főbb állomását és jellegzetességét vettük szemügyre közelebbről, melyet az élet romantikus fogalma bejárt a korai romantika korszaka után egyes későromantikus, majd posztromantikus szerzőknél, végül, hogy milyen utóélete volt e fogalomnak a 20. század elejének életfilozófiai törekvéseiben, illetve a fenomenológiában és a hermeneutikában. Természetesen nem kimerítő analízisre törekedtünk, pusztán pár jellemző vonást kívántunk kiemelni, hogy ezzel is hozzájáruljunk az élet megértésére és újrakifejtésére irányuló kortárs filozófiai erőfeszítésekhez, melyek egyik fontos célkitűzése éppen az volna, hogy segítsenek meghaladni bizonyos megsontosodott filozófiai előítéleteket és szembeállításokat.

Bibliográfia

BEISER, Frederick (2006), *Hegel*, New York and London, Routledge.

CSIKÓS Ella (2008), *Élő gondolkodás. A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*, Budapest, L'Harmattan.

DELEUZE, Gilles (1999), *Nietzsche és a filozófia*, Debrecen – Budapest, Gond Alapítvány, Holnap.

DILTHEY, Wilhelm (1974), *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Budapest, Gondolat.

ERDÉLYI Ágnes (1974), *Bevezető*, in DILTHEY 1974, 5–55.

FEHÉR M. István (1992), *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Budapest, Göncöl.

- HABERMAS, Jürgen (1966), Klages – Gewalten des Untergangs, *Der Spiegel* 37/1966, 5. September 1966.
- HARTMANN, Eduard von (2017), *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, Hofenberg Sonderausgabe, Verlag des Contumax GmbH & Co., KG.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1973), *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1982), *Ifjúkori írások. Válogatás*, ford. Révai Gábor, Budapest, Gondolat.
- HEIDEGGER, Martin (1961), *Nietzsche I-II*, Tübingen, Verlag Gunther Neske. Pfullingen.
- HEIDEGGER, Martin (1987), *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Verlag Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1994), „...Költőien lakozik az ember...”. *Válogatott írások*, ford. Bacsó Béla, Hévízi Ottó, Kocziszky Éva, Pongrácz Tibor, Budapest – Szeged, T-Twins – Pompeji.
- HEIDEGGER, Martin (1995a), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Verlag Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1995b), *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Budapest, Ikon.
- HEIDEGGER, Martin (2004), *A metafizika alapfogalmai. Világ, magány, végeesség*, ford. Aradi László, Olay Csaba, Budapest, Osiris.
- HEIDEGGER, Martin (2007), *Lét és idő*, ford. Angyalosi Gergely, Orosz István, Vajda Mihály, Bacsó Béla, Kardos András, Budapest, Osiris.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1993), *Versek. Hüperion*, ford. Bernáth István, Eörsi István, Görgey Gábor, Budapest, Európa.
- HUSSERL, Edmund (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (2001a), *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund (2001b), *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- LEE, Nam-In (1993), *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- KLAGES, Ludwig (1981), *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn, Bouvier Verlag.

- MIKLÓS Tamás (2011), *A hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*, Pozsony, Kalligram.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997), *Im-ígyen szóla Zarathustra*, ford. Wildner Ödön, Szeged, Szukits.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000), *Túl jön és rosszon*, ford. Tatár György, Budapest, Műszaki.
- NIETZSCHE, Friedrich (2012), *A morál genealógiája*, ford. Óvári Csaba, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor.
- RICHARDS, Robert J. (2004), *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago and London, Chicago University Press.
- SAFRANSKI, Rüdiger (1996), *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*, Budapest, Európa.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2000), *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Budapest, Európa.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2002), *Nietzsche. Szellemi életrajz*, Budapest, Európa.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2010), *Romantika. Egy német affér*, Budapest, Európa.
- SARTRE, Jean-Paul (1976), *Módszer, egyén, történelem. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*, ford. Nagy Géza, Budapest, Gondolat.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1983), *A transzcendentális idealizmus rendszere*, ford. Endreffy Zoltán, Budapest, Gondolat.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2010), *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és a vele összefüggő tárgyokról*, ford. Boros Gábor, Gyenge Zoltán, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor.
- SCHILLER, Friedrich (2006), *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, ford. Mesterházi Miklós, Papp Zoltán, Budapest, Atlantisz.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2002), *A világ mint akarat és képzet*, ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső, Tar Ágnes, Budapest, Osiris.
- SCHWENDTNER Tibor (2011), *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, Budapest, L'Harmattan.
- STRUBE, Claudius (1995), *Nachwort des Herausgebers der Vorlesung Sommersemester 1921 und der Ausarbeitungen und Entwürfe 1918/19*, in HEIDEGGER 1995, 345–351.
- TAKÁCS Ádám (2013), *A fenomén és tárgya*, Budapest, L'Harmattan.
- TENGELYI László (1992), *A bűn mint sorseseemény*, Budapest, Atlantisz.
- TORONYAI Gábor (2002), *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*, Budapest, Osiris.
- VAJDA Mihály (1993), *A posztmodern Heidegger*, Budapest, T-Twins – Lukács Archívum – Századvég.

WEISS János (2000), *Mi a romantika?*, Pécs, Jelenkor.