

# A schopenhaueri gondolkodás viszonya a tudományhoz és a valláshoz\*

Az újkori filozófia történetében Schopenhauer életműve a pesszimizmus mintájának számít. „... ki állná ki az életet, ha a halál kevésbé volna rettenetes? — S ki bírná el a halálnak csak a gondolatát is, ha az élet öröm volna! Így azonban megvan mégis a halálban az a jó, hogy az életnek a vége, és az élet gyötrelmei fölött a halállal vigasztalódunk, a halál fölött pedig az élet gyötrelmeivel. Az igazság az, hogy a kettő elválaszthatatlanul egymáshoz tartozik azáltal, hogy útvesztőt alkotnak, amelyből a visszatérés éppoly nehéz, amily kívánatos”<sup>1</sup>, hangzik főművének második kötetében, és idézi Voltairt: „le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle”<sup>\*\*</sup>. Kijelenti, „ha ezrek éltek volna is jólétben és boldogságban, ez mégsem szüntethetné meg egyetlen egy ember rettegetését és halálos kínját; éppoly kevésbé semmisíti meg mostani jólétem régebbi fájdalmaimat.”<sup>2</sup> A kereszténység, mellyel Schopenhauer messzemenően azonosította magát, „mivel... az evangéliumokban a világot és a bajt majdnem szinonim kifejezéseként használják” , legalábbis a tizenharmadik század folyamán, sőt még a jelenben is mindenféleképpen kiegészítette volna az ilyen elképzeléseket, nem utolsósorban amennyre és a pokolra, az egyes ember túlvilági sorsára vonatkozó gondolatokkal. Ahogy a történész Harnack kifejti, a rómaiak szadiz-

\* A fordítás alapjául szolgáló szöveg: *Max Horkheimer: Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion.* (In: *M. Horkheimer: SS 145–155. o.*). Első megjelenése: *Schopenhauer-Jahrbuch, Band LIII, 1972.* (A fordító megjegyzése.)

\*\* „A boldogság nem egyéb álomnál, a fájdalom azonban valódi.” (I. m., (II. köt.) 54. o.)

musának keresztény áldozatai, az arénában, kínzások között bekövetkezett halálukat maguk is az örök üdvösséghez vezető rövid, noha kínokkal teli útként fogták fel. Az őszintén vallásos emberek, saját bűnük tudatában való életének olyan értelme volt, ami ma kérdéses. Még Schopenhauer pszichológiai értelmezése is kétséges. A halálunk fölötti vigasz nem kizárólag az élet szenvedéseiből származik, éppoly kevésbé, mint a szenvedéseink fölötti kizárólag a halálból, ha e vigasz nélkül végül a boldogságnak is ki kellene hunynia. Még kérdésesebb a metafizika, értelmezze pozitívként a túlvilágot, a magánvalót, a jót, vagy akár negatívként a rosszat és a Semmit. Az emberi gondolkodás képes az észlelés tényeit elrendezni, azokon túl nem menni, hacsak nem az e világhoz képest egy másik utáni, a teológiaiból származó vágyról van szó. Egy nagyhatalmú lény fogalma, legyen az egy vagy több, nem szubjektívebb, mint a Semmi fogalma.

Körülbelül a reneszánszig, sőt néhány társadalmi csoport számára egészen a tizenkilencedik századig, a mindenható és jóságos isten parancsának kötelező ereje nem kevésbé volt bizonyos és reális, mint ma a fizikai és kémiai elméletek. Aki a világ Biblia szerinti teremtését tagadta, nem pusztán eretneknek számított, hanem szellemileg sérültnek is. Az evilági élet eszméje magában foglalja a túlvilág gondolatát. Mióta a tudomány megrendítette a vallást, isten bizonyítása — pszichikailag éppúgy, mint szociálisan — a filozófia folytatásának fő motívumát képezte a nyugati civilizációban. Az igazgatás még nem olyan átfogó, mint — ha a folyamatot katasztrófák nem hiúsítják meg — a jövőben lesz. Az újkorban a filozófia sok tekintetben azt a társadalmi funkciót töltötte be, hogy a halál utáni jutalmazás és büntetés gondolatát és ezzel a társadalmilag megkívánt cselekvéshez szükséges belső ösztönzést az istenbizonyítékok révén megbékítse a tudományos és technikai haladással. A feladat egyre nehezebbé, végül megoldhatatlanná vált. Az éleselméjű gondolkodás már Descartesnál elakad az isten létezésére történő visszakövetkeztetésnél. Úgy véli, ha nem létezne semmilyen, az elmében élő képzetnek megfelelő tökéletes, legfőbb lény, akkor ez a képzet nem lehetne az elmében, mivel az ok soha nem gyengébb, mint az okozat. Kanttal ellentétben nála a létezés a tökéletességhez tartozik. Képességem isten elgondolására, garantálja egzisztenciájának bizonyosságát. A teizmus mellett kifejtett bizonyítások szegényessége a későbbi évszázadok nagy filozófiai gondolkodói-

nál is szabályszerűen visszatért. John Locke, az empiriokriticizmus atyja, visszatér a kozmológiai istenérvhez. Leibniz, a racionalista, az észben immanensnek tekinti a legfőbb lény eszméjét, mint a logikai törvényeket, amelyek figyelembevétele nélkül nem lehetséges igazi gondolkodás. Maga Kant, a szokásos istenbizonyítékok zseniális kritikusa sem képez kivételt. A kategórikus imperatívusból posztulálódik a legfőbb lény bizonyossága, míg a múlt és a jelen iszonyátára tekintettel megfogalmazott azon kijelentés, hogy minden emberi szubjektumnak belső törvényként kell magáévá tennie a felebarát iránti szeretetet, nem kevésbé tűnik bizonyíthatatlannak, mint az Örökkévalóról szóló monoteista tanítás.

Bár a filozófiában éppúgy, mint a vallásban végül is optimista érzületet garantált a földöntúli igazságosság működésére vonatkozó meggyőződés, ateizmusa ellenére Schopenhauer sem volt pusztán pesszimista. A Földet siralomvölgynek tekintő közös tézis mellett az emberi lélek halálon túli, méltó sorsának eszméje is összekötötte őt a keresztény teológiával. Szenvedő egzisztenciaként való újjászületése éppúgy, mint másrészről az abszolút egységbe történő visszatérése, tanítása szerint megfelel az individuum morális szubsztanciájának, az életében tanúsított részvét és együttérzés (Mitleid und Mitfreude), illetve gyűlölet mértékének. Ez az ígéret újabb, jóval racionálisabb módon felelt meg az örök igazságosság iránti szükségletnek, amelynek fokozódó kétségbevonása, sőt ma már tagadása, tudattalanul szorongó érzést (Malaise) idéz elő a fiatalabb generációban éppúgy, mint az idősebben. Az ártatlan szenvedés, a gonoszság diadala, az évezredek összes szörnyűsége semmiféle örökkévalóságban nem egyenlítődhét ki. Bár lehet, hogy a felháborodás és a megnyugvás, sőt — mint meghatározott események reakciója — a jogosság és a jogtalanság fogalma történelmileg öröklődnek, lehet, hogy a pszichológiai és a szociális fejlődés révén bekebeleződnek, ám a földi történések végérvényességené képzete ellentmond a még őszintén érző mai embernek.

A tudomány mint a gyakorlati és éppígy az intellektuális aktivitás szerszáma iránti minden megértés mellett a transzcendensre, a feltétlenülre vonatkozó gondolatot meg kell őrizni, nem dogmaként, hanem az embereket összekapcsoló szellemi motívumként. Ez a még nem egészen elhalványult kulturális momentumokhoz tartozik, amelyeket azonban a legsúlyosabb veszély fenyegeti. A család felbomlása, a valódi autoritás lehanyaglása, és nem utolsó-

sorban az oktatás — az alsóbb és felső szintű oktatás — régóta szükséges reformjainak az elhanyagolása csak néhány azon okok közül, amelyek az egyes ember kibontakozásának útjában állnak. A problematikát már Schopenhauer ismerte. Jóllehet a pozitív abszolútumot, az istenséget megillető bizonyosság joggal tűnt számára problematikusnak, a vallásos és a szekuláris hitvallások szociálpszichológiai dinamikáját mégis behatóan tárgyalta. Gondoljunk a vallás és a szülőföld iránti hűség viszonyára. Amennyiben a népünk iránti szeretet nem csap át nacionalizmusba, rossz patriotizmusba, más csoportokkal szembeni gyűlöletbe, annyiban — Schopenhauer szerint — messzemenően metafizikailag megalapozott, etikai funkciót tölt be. A nemzet az egyes embert általában túléli, sőt végességét mintegy megszüntetve magához emeli; az egyes oly sok mindent bír polgártársaival közösen, a nyelvet, a szokásokat, a büszkeséget és a kisebbségi érzést a közösség sorsa szerint, hogy szülőföldjével, minden különbség ellenére, ösztönösen egy. „Aki hazájáért a halálba megy”, áll a *Pályamű a morál alapjáról*<sup>3</sup> című írásban, „megszabadul attól a csalódástól, amely a létezését a saját személyére korlátozza; saját lényét kiterjeszti földjének többi szülőttjére, akikben tovább él, sőt, azok elkövetkező nemzedékeire is, akikért dolgozik; — miközben a halált, mint szemnek intését szemléli, mely a látást nem szakítja meg.” Ha a zsidóknál ez az érzület nem lett volna meghatározó évszázadokon keresztül, akkor mint nép nem maradtak volna fenn. Léteznek olyan részei a Bibliának, amelyek egyszerre szólnak az egyes emberhez és a néphez; a különbség megőrződve megszűnik. Gondoljunk a felebarát iránti szeretet parancsára: „Ha idegen lakik veletek földetekben, ne bántstok. A veletek lakó idegen olyan legyen számotokra, mint a közületek való, és szeresd úgy, mint saját magadat.”<sup>4</sup> Az, hogy az egyes népével feltétel nélkül azonosult, sőt bizonyos volt abban, hogy saját halála után népében tovább él, szerintem ez az egyik oka annak, amiért nem hitt a zsidóság az individuális lélek örökkévalóságában.

Azt nehéz meghatározni, ahogy Schopenhauer pesszimizmusa a pozitívizmushoz, a tudomány filozófiai abszolutizálásához, egyáltalában a tudományos ismeretek és az igazság azonosításához viszonyult, még ha ő maga a különbséget hangsúlyozta is. A természet szcientista megismeréséből éppúgy, mint az ő filozófiájából, az ember semmissége következik. „A végtelen térben számtalan fénylő golyó, melyek mindegyike körül legalább tucatnyi kisebb,

megvilágított forgolódik, amelyek dermedt, hideg héjjal borított belseje forró, és rajtuk élő, megismerő lényeket hozott létre egy penészbevonat; — ez az empirikus igazság, a reális, a világ.” Így kezdődik Schopenhauer főművének második kötete. Habár a tudomány szívesen differenciálja manapság ezt a tézist, a lényeket illetően megegyezik vele. Schopenhauer számára azonban a tézis nem a metafizikai szubsztanciáról, hanem a jelenségvilágról, az ember és az univerzum viszonyáról szóló *pusztán* empirikus ítélet. Mindazonáltal tanítása közelebb áll a tudományhoz, mint a valóság vallásos értelmezéséhez; mert hiszen a világ ősoka szerinte nem egy jószágos isten, hanem a balga akarát, a létezésre és az életre irányuló rejtett ösztön; az empiria kutatói semmiféle ősokról nem tudnak, csak az állatban és az emberben lévő benső ösztönről, ami — a freudi iskolától eltekintve — még túlságosan ritkán vizsgált téma. Nem utolsósorban az élenjáró megismeréssel való ilyen belső kapcsolaton nyugszik Schopenhauer életművének időszerűsége. Metafizikájának fontos elemeit, mint például az életakaratot az egyes emberben, pszichológiailag mintegy libidóként értelmezheték; mindenestre a tudományok jelentősebbnek tűnnek számára, mint a vallások, amennyiben azok „szükségesek a népnek... és... felbecsülhetetlen jótéteményt”<sup>5</sup> jelentenek. Schopenhauer helyesli Epikurosz nézetét, miszerint semmi közünk a halálhoz, mivel „amikor mi vagyunk, a halál nem létezik, s midőn a halál van, mi nem léteünk”<sup>6</sup>. A haláltól való félelem szerinte kizárólag a vak életakarattól származik; nem arról van szó, hogy meddig tart létezésünk, hanem arról, hogy az eljövendő nemzedékekben megfelelő módon folytatódunk-e. „Minden szerelem végcélja... valóban fontosabb, mint az emberi élet bármely más célja”<sup>7</sup>, differenciáltságában, specifikus meghatározottságában, minden egyes esetben „a következő nemzedék összehozására”<sup>8</sup> vonatkozik. A patriotizmus, kiváltképp ha a tudomány birodalmában akar érvényesülni, kétes marad a valláshoz való pozitív közelsége ellenére, „mert mi lehet arcátlanabb, mint az, hogy ott, ahol a tiszta és általános emberit gyakorolják, ahol az igazság, a tisztaság és a szépség kell hogy egyedül számítson, ott valaki azon nemzet iránti különös szeretetét akarja latba vetni, amelyhez saját értékes személye éppen tartozik?”<sup>9</sup>

Amennyiben nem a rossz életakarról vagy az egyedül jogosult metafizikai túlvilágról, a Semmiről van szó, Schopenhauer kritikusan viszonyul azokhoz a gondolatokhoz és emóciókhoz, amelyek kon-

fliktusban állnak a tényszerűen bizonyíthatóakkal. Marxnál nem kevésbé ismerte és ítélte el a proletariátus korabeli nyomorát, anélkül természetesen, hogy végső állapotként az erők szabad kibontakoztatásának problematikus utópiáját hirdette volna. „Hogy mint bánik az ember embertársaival, mutatja pl. a négerek rabszolgasága, ... De minek mennénk ily messze: öt éves korban cérnafonóba vagy másféle gyárba lépni s ettől kezdve 10, majd 12, végre 14 óra hosszat egy nap ott ülni, s ugyanazt a mechanikus munkát végezni — valóban drága ár azért a gyönyörűségért, hogy valaki lélegzetet vesz. Pedig ez milliók sorsa és sok más millióé cseppel sem különb.”<sup>10</sup> Az állam szükségessége Marx szerint a szociális igazságtalanságon nyugszik. Arról van szó, hogy a társadalmat igazságosabbá és békésebbé kell alakítani. Az individuum végül olyan semmissé válik, mint ezt Schopenhauer értelmezte. A jövő a közösségé, végső soron a nemé. Jóllehet a nem is csupán az életakarat jelensége, egy ballépés beláthatatlan folytonossága, az individuumok mégis pusztán eszközei, a népek pedig relatíve rövid életű köztes stádiumai a nem történetének. Ami a jelenlegi periódusban történik, az egyes ember szociális jelentőségének csökkenése, fokozódó pótolhatósága, mindez következetes Schopenhauer filozófiája szerint; a haláltól való félelem fonákságáról, az emberi Én létezésének semmisségéről szóló tanítás mindenesetre ezáltal nyer igazolást. A kultúrához még kötődő emberek fájlalják és tartanak attól a fokozódó automatizálástól, ami nemcsak történelminek, hanem szükségszerű haladásnak is bizonyul; terjed a racionális szervezés, sőt szerény mértékben az egyenlőség is. Ha Schopenhauer nem is nyilatkozott erről, filozófiájának így is teljesen megfelel az emberiségnek, mint legmagasabbrendű, legrafináltabb állatfajnak a konstituálódása, szemben a paradicsomi jövő teista, utópista és más illúzióival. Szabadság és elnyomás, vagy igazságosság és totálisan igazgatott világ — így hangzik az alternatíva. A szabadság és az erők kibontakoztatása szükségszerűen összekapcsolódik az erősebbek általi elnyomással, az egyenlőség pedig azon intelligencia hanyatlásával, amely lehetővé tette az egyenlőség társadalmát. A funkciók közelítése, az emberi faj értelmes, szükségszerű és együttal kétes céljának tűnik.

Schopenhauer tanítása találkozik a tudománnyal; Freud nem véletlenül hívja fel ismételten a figyelmet „arra a messzemenő összhangra, amely a pszichoanalízis és Schopenhauer filozófiája között fennáll”<sup>11</sup>. A mély emóciók, a holtak iránti hűség, sőt a szenvedélyes

szerelem, mely a nagy tragédiák motívuma, az analízisben ugyanúgy a terápia objektumává válnak, mint a gyűlölet. A férfiakra különösen jellemző „szexuális túlértékelés lehetővé teszi náluk a szerelmesség, neurotikus kényszerre emlékeztető állapotának létrejöttét, amely ily módon az Én libidójának az objektum javára történő elszegényedésére redukálódik.”<sup>12</sup> A gyászról mondja Freud: „Azt látjuk csak, hogy a libidó objektumaiba kapaszkodik, és azután sem adja fel az elvesztettet, ha a kárpótlás már rendelkezésére áll”<sup>13</sup>, sőt — folytathatnánk — akkor se, ha nem hunyt ki az értelmes tevékenységre való erő. Túlzottan mélyen és túlzottan hosszan gyászolni Freud szerint éppúgy helytelen, mint más nem pragmatikus magatartásmódok. „A nyomasztó gyász — szól a *Metapszichológia* —, a szeretett személy elvesztésére való reakció... tartalmazza azon képesség elvesztését, hogy egy új szerelmi objektumot válasszunk — ami a gyászolt pótlását jelentené —, azt, hogy elfordulunk minden olyan teljesítménytől, amely nem áll kapcsolatban az elhunyt emlékével... Tulajdonképpen pusztán azért nem tűnik számunkra patológikusnak ez a magatartás, mert olyan jól meg tudjuk magyarázni.”<sup>14</sup> Ettől fogva válik a sikeresen analizált személy pozitivistává, hogy az instrumentális ész képviselje. Saját életünket se egy szeretett ember, se egy háború elvesztése nem befolyásolhatja döntően. Schopenhauer segítőkész rámutatása a történések szükségszerűségére, továbbá mindazokra, akik még rosszabbul jártak, közelebb kerül a józan-tudományos, mint a metafizikus gondolkodásmódhoz, mint az abszolútumba vetett reményhez, amit maga is az életakarattól való elfordulásra, „a lélek teljes tenger-csendjére” akart korlátozni. Nagyra becsülte azt a mély nyugalmat, melynek pusztá „visszfénye a tekintetben, ahogyan Raffaello és Correggio ábrázolta”, mint „rendíthetetlen bizalom és derű... már egy egész s bizonyoságos evangélium”<sup>15</sup>. Amennyiben a társadalom jelenbéli menete a vallásos hit eltörlése felé tart, Schopenhauer gondolatai nem pesszimistábbak, mint az önmagát az egzakt kutatásra korlátozó megismerés. Ellenkezőleg, az akarat tagadása, a „béke, amely magasabban áll, mint bármi ész”<sup>16</sup>, amely Schopenhauernél, ha egyedül a nemlét által teljesíthető is, de legalább a megváltás megőrzött reménye még, ki van téve annak, hogy az idealizmus maradékaként, romantikaként, a teológiával együtt elenyészik. A világ azután már nem számít jelenségnek, amely minden borzalmával együtt legalább nyitva hagyta egy Másnak, egy túlvilágnak az ideáját, hanem kizárólag a té-

nyek struktúrájának, az egészséges gondolkodás által elismert, egyedül igaz realitásnak.

Ez a pesszimista tanítás elviselhetetlen volt mind azok számára, akiknek az élet, a Föld, a világ, minden gonoszság és minden nyomor ellenére nem utolsó sorban a jó megvalósításának is tűnt, mind azok számára, akik egy ilyen lehetőségben, ha nem ezen, akkor egy másik, túlvilági régióban bíztak. Közéjük nemcsak teológusok tartoztak, hanem nagy filozófusok is, Platóntól és Arisztotelésztől egészen Kantig, sőt Bertrand Russellig és a jelen más pozitivistáig. Sok gondolkodó ellentmondásos, mint például az optimistának nem alaptalannul tartott, tudományosan és diplomáciailag is aktív Gottfried Wilhelm Leibniz, aki elméleti téren éppúgy, mint gyakorlati téren megkísérelte, hogy tevékeny emberként munkálkodjon önmaga és mások számára, a németek és Európa, a tudomány és a filozófia számára. A haladó, elkötelezett ember mintája volt. De elgondolható-e egy tan magvaként annál sötétebb elképzelés, mint Leibnizé, miszerint az a kegyetlen világ, amit ismerünk, „a lehetséges világok legjobbika” legyen! A ilyen érzület ellentétét a pesszimista gondolkodás azon elve, az a meggyőződés képezi, mely szerint a Semmi jobb, mint a Valami. A Semmi fogalma, méghozzá ideálként, olyan analízisre szorul, amely komplikáltságában nem marad el az abszolútum, vagy ahogy Kant nevezte, az intelligibilis meghatározása mögött. A Semmi, amelybe az életakarát által már nem uralt szellem megtérni szeretne, — mint fent említettük — ugyanúgy a szubjektum fogalma, mint a Valami; ez, habár negatív fogalomként, a jelenséggel egybekötött, de emberi képzet marad, mint az evilág vagy a túlvilág, a menny, az üdvösség. Minden tagadás ellenére, Schopenhauer metafizikai eszméje a vallásos eszmével nem pusztán szembeállított; megköveteli az embertől az egoizmustól való szabadságot, a bizalmat abban, ami a világban meg nem állapítható, ami már nem, vagy még nem létezik. A túlvilág általános akaratként való jellemzése<sup>17</sup> azonban azon — Kant által megállapított — tilalom jogos megszegése, miszerint az intelligibilis birodalmába nem szabad átlépni, bár ezt maga Kant is áthágta. Schopenhauer kioltotta a halvány reménysugarat, amelyet a tapasztalati világról, mint pusztán jelenségről szóló kanti agnosztikus tanítás még meghagyott, amennyiben az egyes ember semmisségét a transzcendensbe helyezte át.

A filozófus Schopenhauer műve nem avult el. Helyesli a tudományt, mint egyedül megbízható megismerést. Tagad minden, a je-



lenségen túli pozitívot, kivéve az úgynevezett lélekvándorlást, „a metempsichózisba, a palingenezisbe vetett hitet”<sup>18</sup>, azaz „egy magábanvalóan pusztulhatatlan akarat életálmainak egymásutánját” illető képzetet, amely akarat végül „a megismerés révén, folyvást új formában, felvilágosulva és megjavulva, megszünteti önmagát”<sup>19</sup>. Az akaratot, ami „a vágyak és a szenvedélyek székhelye”, ami az individuuum alapjául szolgál, rossz lényegiségnek tartja. A kérdés az, miként gondolható el egy ilyen metafizikában a hordozóját túlélő sors. Az eleven testet az életakarat uralja, nem a lélek, melynek fogalmát Schopenhauer szerint „tropikus”, átvitt értelemben kell felfogni. Ha a lélek a halálban elválik a tudattól, akkor további életének ezen vagy egy másik bolygón való megvalósulása, az érintett ember számára idegen történés lesz. A folyamat kizárólag a tudattalanra vonatkozhat, amit Schopenhauer már Freud előtt az egyén élete döntő momentumának tartott. Amennyire a kétes újjászületés az ő tanításában is közel kerül a menny és a pokol keresztény gondolataihoz, a földöntúli igazságosságához, a mindenkori megismerő szubjektum éppoly kevésbé éli át a hozzákötött egyéni akarat születése előtti és halála utáni sorsát, mint az univerzum másik tejútján élő, számára ismeretlen lény egzisztenciájának részleteit. A támadott Hegel szerint is „a halál a kettéválásnak az az oldala, amelyben az elért magáértvaló lét”, tehát az eljövendő személyes én, „másvalami, mint az a léttel bíró, amely belépett a mozgásba”<sup>20</sup>. A rossz világba történő újjászületésről vagy a Semmibe történő feloldódásról alkotott tézisével, *A világ mint akarat és képzet* szerzője az újkori filozófia azon kísérletét folytatta, hogy a transzcendens igazságosságot, mint a többi vallásos eszmét, összekapcsolja a tudomány fenntartás nélküli elismerésével. Az Én, amely egykoron földi létezését a túlvilágon jutalomként vagy büntetésként élte túl, felbomlik a halálban, efemerré válik; az Énnek, ami már az élet folyamán „a sötét pont az öntudatban”<sup>21</sup>, az élő testtel együtt teljesen meg kell szűnnie.

Az egyén elhalványuló szociális jelentőségét tekintve, Schopenhauer Énről alkotott ítélete összhangban áll a jelen társadalmi tendenciáival is. Pessimista filozófiájának fundamentális elemét képezi, hogy a lélek szempontjából nem az Ént, hanem az életakaratot tartja döntő mozzanatként, ami mindkettőt, az embert és az állatot is jellemzi. Azon szellemi tulajdonságok közül, amelyek révén az ember előnnyel rendelkezik az állattal szemben, sok csupán átmeneti jelenség. Ide tartoznak az olyan kultúrszférák, mint a vallás,

a nagy tradíciók tisztelete, a filozófia; változásaikból már ma előre látható, hogy ezek a jövő igazgatott világában elveszítik funkcióikat, és minden differenciáltságuk ellenére infantilisként jelennek majd meg. A teológia sietős liberalizálása, az esztétikum absztraktba fordulása, a filozófiának a tudomány ósdi diszciplinájaként való felfogása egy ilyen fejlődés szimptomái. Egyre inkább naivitásnak tűnik mindaz, ami realista célok révén, egoista vagy altruista módon nem alapozható meg. A pragmatikus motívumokat nélkülöző emóciók szentimentálisnak számítanak, a nagy pszichológia számára pedig, mint már említettük, kórosnak. A holtak iránti hűség, ami még néhány állatnak is sajátja, a pusztá ösztönnek vagy a babonának köszönhető. Úgy tűnik, a tudomány egyelőre csupán társadalmi tapintatból, a specializációval való egyre szorosabb kapcsolat miatt, az egzakt megismerés és az érvényes hit között legalábbis a reformáció óta megvont határok elismerése miatt nem nyilvánítja ki, hogy saját elvei szerint a monoteista hitvallás nem valószínűbb, mint a politeista, mint a boszorkányőrület, a satanizmus, mint az illúzió bármely fajtája. Folytatódik az emberiség útja, melyen bolygónk legrafináltabb fajává válik. Az ész eljövendő fejlődése megfelel a tudománynak. A gondolkodó lény számára időszerű és egyúttal nehéz is ilyen, a túlvilág eszméjét tagadó hitvallással élni, hacsak nem valóban a Semmit teszi majd metafizikai reményévé. Az individuális létezés egyre inkább irrelevánsnak tűnik a statisztikával szemben. A múlt és a jelen jogtalansága, a megkínzottak halála, a gonosztevők élvezete az érintettek számára, legalábbis az áldozatok Énje számára, az utolsó szó marad.

Mindazon elméletek, amelyek egy világot uraló lényt véltek meghatározhatónak, már történetivé váltak. A mindenható és jóságos isten létezését, ami mellett mind a teológia, mind néhány jelentős felvilágosító kiállt, valójában nem kell egzaktabban megalapozni, mint az abszolút szellemet, az általános akaratot vagy a Semmit. Akárhogy is jelenik meg a jelenségvilágot transzcendáló, a pozitív vagy negatív feltétlen, az ellentmond azon belátásnak, hogy minden, az értelem által elismert realitás messzemenően a szubjektum intellektuális funkcióinak köszönhető, és így a jelenség mozzanataként kell felfogni. Mennél jelentősebb a haladás, annál veszélyeztetettebbé válik nemcsak a hit, hanem a Más utáni igazi vágy is. Minden, nem tisztán pozitivistá gondolkodás illetve érzés egyre inkább az emberiség gyermekora jelenségének tűnik, mely gyer-

mekkort — az emberiségét és az egyénét is — manapság határozottan redukálni kell. Az öregkor éppúgy, mint a gyermekkor negatívvá válnak a fiatalosan eleven felnőtt ellenében, aki tudatosan vagy tudattalanul, de mindent tiszta spekulációként él át, ami nem szigorúan tárgyi, nem tényszerűen bizonyítható, éppúgy, mint az olyan gondolkodást, amely nem eleve praktikus célra vonatkozik. Schopenhauer filozófiája is, amennyiben túlmegy a pozitivizmuson, azaz a metafizikai jelentésre, a részvét és az együttérzés objektív, transzcendensre utaló értelmére vonatkozó tanítása, az átlagos értelmiségi számára ugyanúgy kérdéses, mint az atyaisten iránti hűség és a hozzá kapcsolódó fogalmak egyáltalán. A lakosság többségének a vallási szokások még éppenséggel az ünnepnapok racionalizálására, adott esetben a személyes kapcsolatok számára fenn tartott alkalomként szolgálnak. A társadalom jelenlegi menete azon pesszimizmus igazolása, amit Schopenhauer sejtett, de analizálni még nem tudott. Az emberi lélek automatikus, a számítógéppel rokon funkcióvá fejlődik. A tudomány által felfoghatón kívüli, másik realitáshoz már alig ér fel érzés. Minél határozottabban kell az emberi gondolkodásnak redukálnia a tisztán instrumentális aktivitásra, a kultúra megőrzése annál pontosabban felel meg a schopenhaueri „beismerésnek, mely szerint helyzetünk a legnyomorúságosabb és egyúttal a legbűnösebb”, még akkor is, ezt tegyük hozzá, ha a múlt barbár korszakai után, a nemként funkcionáló emberiségben kibontakozna az egyenlőség.

Schopenhauer pesszimista filozófiája vigasz. Napjaink gondolkodásmódjával ellentétben, metafizikája a morál legmélyebb megalapozását kínálja, anélkül, hogy ellentmondásba kerülne az egzakt megismeréssel, és mindenekelőtt a világ feletti, örök, jó vagy rossz szellemek képzete nélkül. A halál eszméjével az általa meghatározott ember nem egyedül az Én kihunyásának bizonyosságát kapcsolja össze, hanem azt a gondot is, hogy előre nem látható idő múlva — az idő szubjektív — élőlényként, növényként, mikroszkópusan kicsiny vagy nagyobb állatként, legyen ez akár a Földön vagy egy másik égitesten, az élet utáni ki nem húnyó ösztön révén ismét létezni fog. Ez az elképzelés az élő identitására utal általában, és jóval a halál előtt képes megalapozni a szolidaritást minden teremtménnyel. Minden egyes teremtmény egy, még a leggyengébb lényvel is. A komolyan meditáló emberhez ma közelebb áll az akarat egységéről szóló tanítás, mint az újkori filozófia, öröklött dog-

mákhöz kötött érvei; ez a filozófia ki akarta békíteni a vallást és a tudományt, szigorú bizonyítékokat akart szállítani a földöntúli teremtmény számára, anélkül, hogy a felekezetek szociálisan függő vallási parancsait kétségbe vonta volna. Schopenhauer viszont megalapozta a felebarát, sőt a teremtmény iránti szeretetet, anélkül, hogy a felekezetek manapság kérdéses állításait és előírásait akár csak érintette volna. Gondolkodása nem annyira pesszimista, mint a tudomány abszolutizálása.

*Frankfurt*  
*Szeged*

*Max Horkheimer*  
*Krémer Sándor*

### Jegyzetek

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ed. Eduard Griesbach, Leipzig o. J. II. köt. 677. sk. o. (A. Schopenhauer: I. A halálról; II. A faj élete; III. A tulajdonságok öröklése; IV. A nemi szerelem metafizikája; V. Az élethez való akarat igenléséről; VI. Az élet semmiségéről és gyötrelméről, fordította Bánóczi József, FranklinTársulat, Budapest 1918.; Reprint kiadás: Hatágú Síp Alapítvány kiadója, Budapest 1992. (II. köt.) 58. o.) A fordítást módosítottam — K. S.

<sup>2</sup> I. m., II. köt. 678. o. (I. m., (II. köt.) 55. o.)

<sup>3</sup> I. m., III. köt. 654. o.

<sup>4</sup> 3 Mózes 19, 3334

<sup>5</sup> A. Schopenhauer: i. m., II. köt. 194. o.

<sup>6</sup> I. m., II. köt. 548. o. (I. m., (I. köt.) 12. o.)

<sup>7</sup> I. m., II. köt. 627. o. (I. m., (II. köt.) 6. o.)

<sup>8</sup> Uo. (Uo.)

<sup>9</sup> I. m., V. köt. 516. o.

<sup>10</sup> I. m., II. köt. 680. sk. o. (I. m., (II. köt.) 57. o.)

<sup>11</sup> S. Freud, *Gesammelte Schriften*, Wien 1928, XI. köt. 172. o.

<sup>12</sup> I. m., VI. köt. (1925) 171. sk. o.

<sup>13</sup> I. m., XI. köt. 293. o.

<sup>14</sup> I. m., V. köt. (1924) 536. o.

<sup>15</sup> A. Schopenhauer: i. m., I. köt. 526. o. (A világ mint akarat és képzet, fordította Tandori Ágnes és Tandori Dezső, Európa Kiadó, Budapest 1991. 536. o.)

<sup>16</sup> Uo. (Uo.)

<sup>17</sup> Vö.: i. m., I. köt. 162. sk. o.

<sup>18</sup> Vö.: i. m., II. köt. 590. skk. o.

<sup>19</sup> I. m., II. köt. 591. o.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952. V. köt. 322. o. (A szellem fenomenológiája, fordította Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 231. o.)

<sup>21</sup> A. Schopenhauer: i. m., II. köt. 41. fej. (A. Schopenhauer: I. A halálról... (I. köt.) 38. o.)

<sup>22</sup> I. m., II. 197. o.