

## SCHOPENHAUER ÉS A KERESZTÉNY VALLÁS.

*Motto:* «Magna est vis veritatis et  
praevalebit.»

Alig van philosoph, kit annyi méltatlan megtámadás és gyanúsítással illetett volna a felekezeti elfogultság, mint Schopenhauert, a pessimismus ezen katexohen viadorát.

Igazak-e ezek a vádak és recriminációk?

Atheismussal a XVIII-dik század úttörő geniejét, a nagy francia forradalom ékesszóló előhírnökét — Voltaire-t — is gyanúsították, s a «savoir vivre» nagymestere, Nagy Frigyes benső barátja e vádra nem szóval, hanem tettel felelt: svájci birtokán templomot emeltetvén Istennek e büszkén önérzetes felirással: «Erexit Voltaire — Deo».

S midőn Schopenhauer philosophiájának kiinduló pontja s vallásunk alapdogmája között paralelt vonok: azt hiszem, hogy minden objectiv bírálónak el kell ismernie a kettő közötti szembeszökő analogiát.

Hiszen a ki a bölcsészet történetét ismeri, az minden ellenvetés nélkül be fogja látni azt, hogy nem létezik philosophiai rendszer, mely olyan kevés elemből volna össze-téve, mint Schopenhaueré: miért is az egész műredek egy tekintetre átnézhető s egybefoglalható. Ez pedig abban leli magyarázatát, hogy alapgondolatai teljesen összevágók és egyszerűek; az igazságnak pedig egyszerűség a jele: «simplex sigillum veri».

Rendszere e lánghézagok talán legáltalában immanens dogmatizmusnak volna nevezhető. Immanensnek azért, mert tantételei dogmatikusak ugyan, mindazáltal nem terjednek a tapasztalaton túl, hanem éppen azt magyarázzák meg: mi tulajdonképen a tapasztalat?

A régi, Kant előtti dogmatizmus ugyanis transcendens, a mennyiben a világ okát *azon kívül* keresi s az eredményből, a világ kézzelfogható realitásából következtet annak okára; Schopenhauer ellenben az okot magában a világban kutatja s ott igyekszik megtalálni is.

Más philosophiai rendszereknél a látszólagos következetesség úgy áll elő, hogy tétel tételre következik. Ehhez azonban a legelső kíváncsi az, hogy a rendszer egész tartalma már magában a legfelsőbb tételben bennfoglaltassék. Ennek következtében a többi, abból csak kifolyó tétel alig lehet egyéb, mint egyhangú, üres és unalmas, mert tulajdonképen csakis bővebb kifejtése és ismétlése annak, a mi a főtételeben már kifejezést nyert. Ennek a demonstratív levezetésnek leginkább Wolf Keresztély volt művelője, s noha Spinoza is ugyanazon hajóban evez: ő legalább szellemével recompensálni tudott e hibáért.

Schopenhauer tételei nem a következtetés láncolatán nyugszanak, hanem közvetlenül magán a látható világon s a szigorú következetesség, mely benne uralkodik, nem csupán a logika útján áll elő; hanem a tételeknek azon természeteszerű egybehangzásából, mely az által jelentkezik, hogy mindannyinak az öntudatban gyökeredző intuitív megismerés az alapja. Azért mondja ő maga is, hogy tételeinek harmoniája fölött — ha egyelőre nem is látszottak összhangban lenni — mindig nyugodtan alhatott; mert a mely mértékben a tételek mind összekerültek: a consonantia is magától megjött. Az összehalmozás ezen formája pedig azért feltétlenül biztos, mert folyton a tapasztalat ellenőrzése alatt

áll, ellenben az előbb említett levezetés, melyet egyedül a syllogismus hoz létre, könnyen hamisnak tűnhetik föl: ha ugyanis a levezetési láncznak csak egy szeme is valótlan, vagy hézagosan van megerősítve.

Schopenhauer philosophiája éppen ezért széles fundamentummal bír, melyen minden közvetlen s így biztos alapon áll, míg más rendszerek magasra felhordott tornyokhoz hasonlítanak: ha kidől egy oszlop, megdől az egész. Mindez rövid szóval úgy is kifejezhető, hogy Schopenhauer bölcsészete az analitikus, nem pedig a synthetikus módszer szerint van keresztülvezetve.

Ezeket előrebocsátva, lássuk már most, mennyiben igaz azon állításunk, hogy bölcsészünknek s a keresztény vallásnak alapdogmái azonosak?

A theologia — s helyesebben a theismus — épp úgy mint ő, az egész mindenséget akaratkifolyásának tekinti, csak hogy míg nála az akarat magában a természetben működik s az egész világ nem egyéb, mint annak testet-öltése, láthatósága; addig a theistáknál az akarat a világon kívül székel s nem közvetlenül, hanem közvetve, a megismerés segítségével jó létre.

E közvetettség és közvetlenség a két morálnál épp ily praegnansul jelentkezik.

A theologusok ugyanis szintén kívánnak compensációt a közt, a mit valaki tesz és a közt, a mit szenved; de csak az egyén megsemmisülése, a halál után: oda állítva őt a legfőbb bíró elé, mely büntet és jutalmaz; Schopenhauer ellenben közvetlenül bánik el ezzel a nehéz kérdéssel is, azt bizonyítva, hogy a tettes és szenvedő, a lényeg és jelen-ség, az ok és okozat egy-ugyanazon lény s mindenki arról ismeri meg mit érdemel, a mit szenved. (A mi, mellest mondva, a budhismus metempsychosisának is sarkalatos principiuma.)

A keresztény morál eredménye a vallásban a szentek életével van megokolva. Schopenhauernál a legfőbb askesis is következetesen és észszerűen van keresztülvezetve s ennek tudatában egy helyen azon meggyőződésének is ad kifejezést, hogy a vallásosság lassankénti elenyésztével előbb-utóbb az ő philosophiájához fog kelleni folyamodni.

A látszólagos nagy ellentét, mely Schopenhauer és vallásunk morálja között fennáll, leginkább az akaratszabadság theoriája körül forog.

A vallás-erkölcs szerint ugyanis az ember teljesen szabad-akaratú lény, a ki azt akarhatja, a mi neki tetszik s tetteiért *ezért* felelős.

Schopenhauer szerint ellenben az akaratszabadság úgy, a hogy a theologia felállítja, «fából vaskarika», mint magát kifejezi. Mert, ha valaki nemcsak létét, hanem lényegét is másnak köszöni; (a teremtőnek) akkor tetteiért nem ő, hanem utolsó sorban alkotója felelős: miért teremtette olyan-nak? Mert a scholastikusok tantétele: «operari sequitur esse» minden kétségen kívül áll s absurdum azt követelni, hogy a tölgyfa baraczkot teremjen; absurdum azt, hogy az ember kivéteit tegyen a természet törvényei alól, melyeknek minden egyaránt alá van vetve s így ő is; csupán azzal a különbséggel, hogy a reáható motívumok közül joga van választani: de, ha egyszer választott: akkor cselekedete épp oly szükségszerűleg bekövetkezik, mint mikor a meglódított billard-golyó tovább gördül. Azért mondja a nagy Kant, hogy, ha a motívum s egy bizonyos embernek jelleme ismeretes: e két tényezőtől annak az egyénnek cselekménye éppen olyan bizonyossággal megállapítható, mint a hold-vagy napfogyatkozás.

Mindazonáltal figyelemmel arra, hogy a világnak morális jelentőségét Schopenhauer sem tagadhatja; a felelősséget természetesen ő sem eliminálhatja, de ezt, nem a tettben,

hanem az ember essentiájában — mint magát kifejezi «intelligibilis character»-ében — keresi, azt mondván: magad vagy önmagadnak szerzője; ha bűnös vagy, te vagy az oka, miért nem lettél más?

S ez a tétele szembeállítva philosophiájának végeredményével, a lét megtagadásával («Die Verneinung des Willens zum Leben») felületes szemlélő előtt valóban összeegyeztethetetlen a szükségszerűséggel. Mint előbb említém azonban, nála a szabadság csakis a lényeknek (Dem Willen als Ding an sich), nem pedig az idő- és térben való láthatóságának, a jelenségnek, az embernek tulajdona; mert az (a lényeg) nincs a motivatio törvényének alávetve, minnek a szükségszerűség következménye.

Egy eset azonban mégis előadhatja magát, midőn a szabadság közvetlenül a jelenségben is szemügyre vehető; az t. i. midőn a szabadság a jelenségnek (az askesis legmagasabb fokán az élethez való akaratnak a tökéletes virginitás által való megtagadásában) végét veti, a mennyiben ez a jelenség — a test is — az okok lánczolatának egy szeme, s az időben, a mi pusztá jelenségeket foglal magában, a megtagadás után mégis tovább él: ilyképen az akarat önmagával jövőn ellenkezésbe: megtagadja azt, a mit akar, a mit manifestál, a jelenséget, s a mi nem egyéb, mint önnönmagának objectitása.

Ezen ellenmondás megfejtésének kulcsa az, hogy a jellem, mely mindenkor a causalitás törvényének van alávetve, az élethez való akarat megtagadásánál nem az akaratból, hanem egy teljesen átalakult megismerésből folyik. Míg t. i. a megismerés felül nem emelkedik az ok és okozat törvényein: addig a motivumok hatalma ellenállhatatlan; ha azonban (s itt lehetetlen, hogy egy philosophiai technicus terminust ne használjak) az egyén a «principium individuationis» fölé emelkedett; más szóval a tér és idő vaskapcsai

közül magát kiszakította, s a dolgok lényege felől megtisztult szemeiről lehull az irigy lepel, s azon tudat, hogy minden, a mi él, mozog s e látható tüneményszerű mindenségnek kaleidoskopszerű változatossága nem egyéb, mint maga az akarat az élethez: akkor az egyenes motivumok hatástalannokká lesznek, mert a nekik megfelelő megismerésnek egy más, magaszosabb foglalta el helyét.

Éppen azért a jellem sporadice, részben meg nem változik ugyan, mert minden egyes cselekményét a természeti törvényeknek megfelelő következetességgel kell végrehajtania; de egészben mégis átalakulhat a megismerésnek imént előadott lényeges transformatiója által.

Ez a transformatio az, a mit Asmus nagy csodálkozással «transcendens átváltozás»-nak nevez; ugyanaz, a mit a keresztény egyház, igen jellemzően, *ujjászületésnek*, s a megismerést, a minek ez kifolyása: *isten kegyelemnek* nevezi. A jellemeknek ilyen teljes átalakulása után, ha még oly elütők voltak is megelőzőleg a létet immár megtagadónak cselekményei: mindannyian ugyanazt teszik, habár egytől-egyig mind mást vallának, mindenik a maga dogmái és felfogása szerint, mint ezt a végtelen mélységű Angelus Silesiusnál, a mystikus Böhme Jakabnál, a budhista askétáknál s a mohamedán sufiknál (tehát más éghajlattal, más vallással, más neveléssel, más erkölcsökkel, más műveltséggel bíróknál) tapasztalhatjuk.

Ebben az értelemben tehát a régi, kiegyenlíthetetlennek tartott controversia a két ellenséges tábor közt, egyik oldalon Priestley, Hume, Kant, Schopenhauer; a másikon az összes theologusok: az előbbiek összes szellemi fegyvertáruk segítségével azt bizonyítva, hogy *akaratszabadság nincs*; az utóbbiak pedig szenvedélyességük egész hevével azt vitatva: «de van» — elvégre is csaknem teljesen alaptalan, a mint hogy az ujja-

születés és isteni kegyelem dogmáinak is megvan a maga mélyértelmű jelentősége.

Így találkoznak az eszmék világában a lángész világító szövéténekénél a legellentéteesebb utak is; így nyer megfejtést Malebranche mély jelentőségű mondása is: «la liberté est un mystère» — s igaza van. Mert éppen az, a mit a keresztény mystikusok ujjászületés és isteni kegyelemnek neveznek: egyetlen, közvetlen megnyilatkozása az akaratszabadságnak, a mi akkor áll elő, ha az akarat saját lényegének teljes megismeréséhez jut, s ebből egy olyan lelki megnyugvást (quietiv) merit, melynek segítségével a motivumok befolyása alól felszabadul, azoknak hatalma csupán azon ismeret sphérájába tartozván, melynek tárgyai tünemények (bloss Erscheinungen).

A szabadság illetén nyilvánulása tehát az ember legfőbb kiváltsága; olyan előny, melylyel az állatvilág legértelmesebb fajai sem dicsekedhetnek, mert ennek föltétele az észnek ama tökéletes józansága, mely a jelen pillanat behatásától függetlenül az életnek egészét egyszerre áttekintheti.

Az állat nem rendelkezik a szabadságnak semilyen lehetőségével, mert a motivumokat az abstract gondolkozás foruma elé nem vezethetvén, ilyképen tulajdonképeni választási joggal sem bír.

A minő szükségszerűséggel tehát a hegyről meglódult lavina a völgyig gurul: épp oly kényszerűséggel marczangolja szét az éhező fenevad, áldozatának vérbeborult testét, sejtelve nélkül annak, hogy — miként Thyestes — önnönmagát szaggatja, mert a lényeg benne és martalékában *ugyanaz*.

Szükségszerűség a természet birodalma; a szabadság az isteni kegyelemé.

Mivel pedig, mint látni alkalmunk volt, az élethez való akaratnak megtagadása az ismeretből folyik; az ismeret és belátás azonban mindennemű kényszertől független, az akarat

megtagadása a teljes szabadság sem erőszakolható ki semmi nemű törekvéssel, hanem az ismeretnek és akaratnak az ember legrejtettebb bensejében fekvő szoros viszonyából mintegy magától, pillanat alatt áll elő. Ezért nevezi az egyház ezen rejtélyes tüneményt kegyelemnek. S mivel ezen kegyelem következtében az embernek egész lényé alapjában átformálódik, úgy hogy mindabból, a mire előbb olyan ellenállhatatlan vehementiával vágyott, immár mitsem akar, s a régi ember helyét tényleg más ember foglalta el: lett e jelenség neve ujjászületés.

A természeti ember ugyanis — a mint az egyház nevezi — az eredendő bűn miatt képtelen a jóra, s ha e siralomvölgyből megváltatni óhajt: akkor meg kell tagadnia az akaratot. (Schopenhauernál «Den Willen zum Leben».) A mi létünknek háta mögött ugyanis kell egy másik létnek lenni, a mit csak azon az áron nyerhetünk el, ha ennek a világnak hiábavalóságaiból kivetkőzünk s mindenről végleg lemondunk.

Nem az egyes embereket, mint egyéneket, hanem az emberiség eszméjét a maga egységében tekintve, jelképezi tehát a vallás a természetet, az életakaratot (Bejahung des Willens zum Leben) Ádámban, a kinek reánk öröklött bűne (más szóval közösségünk vele, a születés folytonos láncolatán) mindnyájunkat a szenvedés és halál osztályosaivá tesz; másrészt ellenben a kegyelem, az életakarát megtagadása (Verneinung des Willens) a megváltás symbolumát az emberré lett Istenben találja, a ki minden bűnre való hajlamtól menten, minden életakarát nélkül, nem az életvágy megnyilatkozásából, hanem a szeplőtelen szüztől születik.

Az egyházatyák fejedelme, a lángeszű szent Ágoston különben maga is azt tanítja (Opus imperfectum I. 47.), hogy az eredendő bűn: bűn és büntetés egyúttal, mely az embert hölcsőjétől a sírig kíséri, forrása azonban magára az



első bűnösre, tehát Adámra vezetendő vissza. Mivel azonban vele egyek vagyunk: az ő boldogtalan sorsában mindnyájunknak egyaránt osztoznunk kell.

S valóban az eredendő bűn hittétele (Schopenhauernál «Die Bejahung des Willens») és a megváltás attól (Die Verneinung des Willens) azt lehet mondani: magva a kereszténységnek, annyira mélyértelmű igazság, hogy hozzáhasonlítva minden egyéb csak üres, tartalom nélküli burok.

Mindezekből kétségtelenül kiderül, hogy Schopenhauer philosophiája s a kereszténységnek a maga őseredetiségében való felfogása teljesen azonos; azonos még akaratszabadság teoriájára vonatkozólag is; noha ez volt életében a kegyelemkenyéren tengődő «philosophasterek» állandó botrányköve, melyért a theologusoktól is nap-nap mellett anathémát kellett zsebredugnia.

Szent Ágoston ugyanis az egyházatyák hozzájárulásával, hogy a pelagianusok törekvéseit (az alapdogmát sárbarántani akarni) ellensúlyozza («De servo arbitrio» című nagy művében), azon tantételt állítja föl, hogy az akarat nem szabad, hanem alapjában minden rosszra hajlandó: cselekedeteink tehát hiányosak s vétkesek; az igazságérzetnek soha meg nem felelők, s így a mi üdvözt, az nem a tett, hanem a *hit*; ezen hithez pedig föltett szándékkal soha, csupán isteni kegyelem útján juthatunk.

Fájdalom, hogy az evangeliumnak úgy az előbb említett, mint mélységre ahhoz teljesen hasonló ezen őseredeti hitelvét (mintha szent Ágoston és Luther sohse éltek volna!) manapság egy obscurus felfogás, mint képtelent elveti s e helyett az ó-testamentomnak fődogmáját vallja magáénak, mely nemcsak a tudományokat, de a theológiát is merőben élvezhetetlenné teszi, mihelyt belekevertetik.

Ha tehát azt tapasztaljuk, hogy a hitelvek értelmében vett valódi erény és az érzelmeknek minden egoismustól ment

tisztasága nem saját önkényüinktől függ: ez, alapjában ugyanaz, a mit Schopenhauer tanít, hogy t. i. megfontolással, előre föltett szándékkal nem lehet igazán erényesnek lenni, mert a megfontolás a jutalomra való kilátást, tehát hideg számítást involvál: a mi alapjában véve nem egyéb egoismusnál, s habár ezt a jutalmat nem itt, hanem csak a másvilágon várjuk is.

S hogy ez a nézet helyes, azt az élet igazolja.

Mert a mint Aristoteles aesthetikája óta soha semmi-féle rendszabályok nem hoztak létre egyetlenegy igazi költőt sem: azonképen sem a theologusok, sem Kant, sem Rousseau morál-systemái nem, egy valóban erényest.

És ha ilyen praescriptiókkal jobba tehetnök az embe-  
reket: ezzel politikai értelemben sok, moralis tekintetben semmi sem volna megnyerve.

A hit azonban, mely az egyház tanai szerint üdvözít, az: hogy az eredendő bűntől — mely Ádámmal való közösségünk folytán a mienk is — minden személyes hozzájárulásunk nélkül a Megváltó által szabadulunk. Ez azt is magában foglalja, hogy létünk eredetileg és lényegileg üdvtelen, s hogy annak, a ki üdvözülni akar, föl kell adnia személyét, meg kell tagadnia önmagát. (Verneinung des Willens).

Luther (De Libertate Christiana) azt állítja, hogy a jótettek, miután az újjászületés beállott, egészen önkénytelenül, mint az átalakulás gyümölcsei jelentkeznek; de nem jutalomra való kilátás reményében, hanem önfeláldozón.

Schopenhauernál e hit helyét a causalitás törvényei fölé emelkedett tiszta megismerés foglalja el, s ebből származik először az igazságérzet, azután az önfeláldozásig menő emberszeretet, s végre a tökéletes lemondás, vagy az ő szávaival élve: az élethez ragaszkodó akarat megtagadása.

Íme, mit a kereszténység hirdet, s a mi minden fennkölt morálnak valódi alapja, hogy az igazságérzet s ember-

szerepet a tulajdonképeni kardinalis erények, melyekben minden egyéb már befoglaltatik, és Schopenhauer etikájának alaptétele: «nominem laede; imo omnes, quantum potes, jura» szóról szóra ugyanaz.

Egyúttal kiegyenlítettnek tekinthető azon látszólagos ellentét, mely a jellemnek az adott motivumokból kifolyó *szükségszerű* nyilvánulása közt egyrészt, s másrészt az akaratnak azon szabadsága közt van, hogy önmagát megtagadva, a jellemet felszabadíthatja.

Csakis a rosszakarat vagy abszolút tájékozatlanság lehet forrása tehát azon nemtelen támadásoknak, melyeket az előítélet és elfogultság e kiváló nagy szellem ellen folytat.

*Pászthory János.*