

Schopenhauer a halálról

Ha végiggondoljuk, hogy a *filozófiai modernitás* jelentős gondolkodóinak közül kik foglalkoztak behatóbban a halál bölcseleti kérdéseivel, akkor szinte magától értetődő természetességgel adódik számunkra a megállapítás, hogy az a gondolkodó, akinél a halál radikálisan új megközelítésével és értelmezésével találkozunk, nem más, mint *Arthur Schopenhauer*.¹ De valójában miben is áll az ő általa megtett „fordulat”? Miért és hogyan kezdődik épp vele a halálhoz való új viszony kialakulása? A kérdésre adandó válasz legott több szádra bomlik: Schopenhauer ugyanis olyan utak metszéspontjában áll, melyeknek némelyike vele ér véget, mások pedig más irányban futnak tovább, és ez szinte predestinálja a fordulat megtételére. Vessünk egy pillantást ezekre!

1. A Schopenhauert megelőző korszak halállal kapcsolatos magatartásmintáinak egyikét a tradicionális keresztény képzet- és fogalomkör jellemzi, vagyis az, hogy a halál, a halhatatlanság, a túlvilág stb. alapkérdései ennek keretei között fogalmazódnak meg, ill. rendeződnek el. Ennek megfelelően létezett egy messihi múltból örökölt séma, ami — legalábbis annak előfeltevésein belül — többé-kevésbé megnyugtató választ adott a távozót gyöttrő személyes sors- és végkérdések nagy részére. Schopenhauer épp ezzel a hagyománnyal szakít: személyében az első jelentős — mondhatni — *posztkeresztény* gondolkodóval van dolgunk, aki egy olyan nagyszabású metafizikai rendszert vázol fel, amely teljes egészében

¹ Vö. ezzel kapcsolatban J. Choron könyvét: *Der Tod im abendländischen Denken*. Stuttgart: 1967. A halál filozófiai megközelítésmódjairól haszonnal forgatható még G. Scherer könyve: *Das Problem des Todes in der Philosophie*. Darmstadt: 1979. Az újabb irodalomból: G. Condrau: *Der Mensch und sein Tod*. Zürich: 1991.

dekrisztianizált (különösen szembeszökő lesz ez akkor, ha a nagy ellenfél, Hegel kriptoteológiai rendszerére gondolunk, de megemlíthető a kortársak közül von Baader vagy Krause neve is).

2. Egy másfajta — immáron erősebben filozófiai — magatartásmintát képviselnek a *klasszikus német idealizmus* spekulatív rendszerei. A halálproblematika itt egyrészt a vallási síkról eltolódik a moralitás területére — mint pl. Kant, de részben Fichte esetében is —, vagy pedig, mint Hegelnél, szervesen beleépül egy totális rendszerbe, mégpedig úgy, mint negáció, mely szerint minden különös elmúlik ugyan, de minden fennmarad és megőrződik az Egészben.² Az említett gondolkodók közös vonása ugyanakkor, hogy posztulálják a halhatatlanságot, igénylik a végtelen fennmaradást, amely éppúgy következik a rendszer előfeltevéseiből, mint a lélek elementáris vágyából. Nos, Schopenhauer ezen a téren is lezáró és újrakezdő: ő nem a morális-spirituális *fennmaradás* kívánalmát kifogásolja, hanem magát a fennmaradást, mint olyat. A személyes halhatatlanság kívánalmának gyökeres felmondása — mely kíváncsi mintegy az európai ember lelki a priori-jának számít — olyan horderejű fordulat, melynek analogonjait csak a kor ázsiai vallásbölcseleti rendszereiben lehet fellelni.

3. Végezetül meg lehet említeni azt a magatartásmintát, amely a felvilágosodás során formálódott meg, és a korapozitivizmus irányzataiban élt tovább: ez pedig az eredendő *haladás-gondolat*, amely a *szocialitás* területén hiszi biztosítani a személyes fennmaradást, a halhatatlanság evilági formáját. Schopenhauer, mint köztudott, a társadalmi progresszió gondolatát is elveti, s vele együtt a profán emberüdv gondolatát is.

Lehullanak tehát azok a vázak, keretek, melyek a korábbiakban — ilyen vagy olyan módon — támasztékul szolgáltak az emberi öntranszcendálás — és személyes meghosszabbodás — aktusa számára. Mi az, ami megmaradt? Mi került mindezek helyébe? Itt villan fel először a modern európai gondolkodás történetében — a halhatatlanságpótlékok szintje mögött — az ember *végtelen véges-ségének* szédítő mélysége. De csak egy pillanatra. Az űr helyébe egy másik rendszer kerül — Schopenhaueré —, hogy vigaszt nyújtson a megtapasztalt pontszerű végesség elviselésére. Túl a keresztény üdvösség-vízió, túl a spekulatív metafizikák és a végtelen tár-

² Vö. A. Kojève: *Hegel*. Frankfurt am Main: 1975. 217–268. o.

sadalmi progresszió részegítő mámorán — maradt egy másik metafizika mint *orvosság a túlnaniságból eredő metafizikai másnaposság ellen*. De keserű ital ez is — nietzschei értelemben véve gyomor-keserű —, nem kínál vigaszt a belőle kortyolónak.

A halállal kapcsolatos schopenhaueri fejtegetéseket olvasva nehezen lehet megszabadulni attól a benyomástól, hogy ez a haláltörténet egy olyan embertől ered, aki nemhogy már azelőtt meghalt, mielőtt valóban bevégezte volna, hanem bizonyos értelemben *már akkor halott volt*, mikor papírra vetette e gondolatokat. Így a schopenhaueri eszmefuttatások posztumusz írásokként olvasandók. S hogy mi erre a magyarázat? Az a földöntúli, mondhatni éteri távoltság, ami a taglalt tárgytól elválasztja. Ha művészetfilozófiájának egyik alapkövetelménye, hogy a műalkotást szemlélő minden érdektől eloldott, elfogulatlan, merőben kontemplatív viszonyt alakítson ki tárgyával kapcsolatban, akkor e követelményt a halállal összefüggésben maga a szerző valósította meg. A halállal szembeni méltóságteljes, hűvösen elegáns magatartása leginkább az előírászerű sztoikus rituáléra emlékeztet, s ebben egyként van szerepe a személyes pszichikai erőfeszítésnek és a rendszerben kijegecsedő filozófiai bölcsességnek. Mindenesetre hosszú utat kellett megtennie annak, aki ily mértékben képes volt „kiszervedni” magából a halálfélelmet.

A schopenhaueri filozófiai halálélmény lokalizálása akaratlanul is a bölcséleti rendszer felé sodorja a reflexiót, melyben mintegy megadható annak helyi értéke, s megvonható a gondolati teljesítmény mérlege. Ezzel azonban könnyen ama ártatlan tévedés áldozatai leszünk, amely felcseréli az álláspontokat, s a rendszer megszabta mércével próbálja mérni annak egyik elemét, ahelyett, hogy emberi léptékkel próbálna ítéletet alkotni a rendszerről. E tévedés gyakran megesik akkor, amikor az elemző szinte magáévá teszi az általa taglalt szerző álláspontját, s mintegy ő maga is a szóban forgó filozófiai rendszer egyik láncszeme lesz; amikor képtelen arra, hogy bármit is meglásson abból, amit szerzője történetesen elmulaszt meglátni. Különösen Heidegger korai műve, a *Lét és idő* veszélyes ebből a szempontból.³ Termékenyebb — és talányosabb — az

³ Ez történik pl. J. M. Demske esetében, aki Heidegger halálélményét dolgozza fel (*Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg-München: 1963.). Becsületes összefoglalás, de ebben ki is merül minden értéke.

a megközelítésmód, melyet Unamuno javall valahol *A tragikus életérzés* című művében: nem a rendszer adja a természetes kiindulópontot, hanem az az eredendő életprobléma, életérzület, melyből maga a rendszer ered. Ekképpen a rendszer csak az a prizma lesz, melyben megtörek és meghatározott helyre kerülnek azok a fények, melyek az életérzésben lobbannak fel.

Ugyanakkor maga a rendszer sem negligálható teljes mértékben, hiszen az adott szerzőnél bármely résztan mégis csak a rendszer keretei között fogalmazódik meg: mindössze arra van szükség, hogy valamennyire megőrizzük a kettőslátás „erényét”, s ne engedjük, hogy a rendszerfilozófia olvasson bennünket: tegyük inkább fordítva.

A halál filozófiai problematikájának életben gyökerező alapélményét mint kiindulópontot maga Schopenhauer a következőképpen rögzíti: „A filozófiának voltaképp sugalmazó szelleme vagy Muzagétésze: a halál... . Aligha filozofálna az ember, ha a halál nem volna.”⁴ A szentenciához persze rögtön hozzá lehetne fűzni: nemcsak filozofálni nem filozofálna az ember, ha a halál nem volna, hanem sok más egyebet sem tenne, mi több létezni sem létezne (tulajdonképp azt kellene mondani, hogy már réges-rég kihalt volna; csakhogy még kihalni sem tudna, lévén halhatatlan). Halál nélkül sem élni, sem meghalni nem tudnánk: ezért mondható ki az a kissé bizarrnak tűnő tétel, hogy az élet abszolút értelemben a halál ajándéka, tehát egzisztenciálisan hálásak lehetünk neki, hogy van.

De a schopenhaueri alapélmény egy másik szálon is tovább gondolható. Szerzőnk filozofálásról beszél általában véve, melybe annak valamennyi részterülete beleértendő, nem pedig *a halálról* való filozofálásról. Ha viszont a halálról filozofálunk, akkor a filozófia voltaképpen önmagáról filozofál, hiszen érdeklődése affelé fordul, aminek egyáltalában vett létét köszönheti. Ennélfogva a halálról való filozofálás — miként azt Schopenhauer is teszi — a bölcselethez leginkább méltó magatartás, mert elmélkedése nem valami hozzá képest külső tárgy, hanem egy vele — önnönmaga.

Ez az élmény, a halállal való foglalkozás, világítja be főműve, *A világ mint akarat és képzet* egészét. Anélkül, hogy túlságosan

⁴ A. Schopenhauer: Szerelem, élet, halál. Életbölcesség. (A továbbiakban: SZÉH) Budapest: é. n. 21. o.

előre sietnénk, már most jelezni kívánjuk azt az egyszerre teoretikus és ugyanakkor legmélyebben egzisztenciális pozíciót, ami egybetartja vaskos munkája minden egyes sorát, és ami a következőképpen hangzik: *hogyan lehetséges megszűnni?* Hogyan lehetséges végérvényesen és radikálisan megszűnni, úgy, hogy az embernek nyoma többé ne maradjon? A kérdés döbbenetes újszerűsége napjainkra már megfakult kissé, de még ma is meghökkentő. Hát még mennyire az volt megfogalmazása idején, egy még mélyen keresztény Európában, melyben vallásos és spekulatív-metafizikai alapon egyaránt a fennmaradás, a lehetséges öröklét természetes életkeretnek számított, s mely alól még a materialista-progresszista felfogás sem volt képes kivonni magát! Az európai ember a zsigereiben hordja a halhatatlanság elementáris vágyát, minden egyes porcikájával a meghosszabbodásra, a fennmaradásra törekszik (legtöbbször fel sem téve magának a kérdést, hogy *érdemes-e* a világ erre, illetve hogy *kiérdemli-e* ő maga ezt a kegyet), s ekkor jön egy gondolkodó, aki széles karmozdulattal leparancsolni kívánja saját magát és embertársait a világ színpadáról.

De hát miért is oly nehéz dolog a megszűnés? Hisz nincs könnyebb dolog, mint kilépni az életből. Ez persze csak pusztán teoretikus ríposzt-reakció, valóban megtenni már jóval nehezebb — lenne. (Ráadásul ez filozófiai szempontból sem egyértelmű, de erről majd később). Valóban megtenni pedig azért nehezebb, mert működik bennünk egy vak erő, ami fennmaradásra, továbbélésre készít bennünket, valamennyiünket, még a legnyomorúságosabb helyzetben levő embert is, akinek minden oka meglenne ama lépés megtételére — ez pedig az *életakarás*. Pehelykönnyű felismerésként suhan át az ember elméjén a gondolat, hogy „elegem van a világból, nem akarok tovább élni benne”, s még addig is viszonylag könnyedén eljut, hogy mondjuk a borotvát nyaka ütőerére helyezze — de aztán, *itt*, megáll. Holott már csak egy gyors, gondolkodás nélküli mozdulatra lenne szükség, s minden visszafordíthatatlanná válna. Mi tartja vissza a kezét e mozdulat megtételétől, mi fogja le, mi merevíti mozdulatlanná azt, s teszi befejezetlenné az akaszt? Schopenhauer szerint nem a félelem, a gyávaság: mindez csak pszichikai kísérőjelensége és folyománya annak, ami az esetek legnagyobb részében megálljt parancsol, s ez pedig az életakarás: „Az élethez való ama végtelen ragaszkodás eszerint esztelen és vak, és

csak abból magyarázható, hogy lényünk önmagában már nem egyéb, mint akarat az élethez.”⁵

A magyarázatlánc azonban még ennél a láncszemnél sem ér véget. A kezét megállító életakarat roppant erejét ugyanis nem magának köszönheti: ő maga csak a benső tapasztalatban adott megnyilvánulása annak a jelenségek minden lehetséges körét meghaladó — filozófiailag szólva transzfenomenális — őselvnek, ami a mindenség magában való, végső alapját jelenti, ez pedig maga az *akarat*. A jelenségek világának finom fátyla — ha a mélyére pillantunk — akaratból szőtt kelme. Nem itt van a helye annak, hogy hosszabban elidőzzünk e pillantás téveteg vagy helytálló mivoltánál. De gondoljuk végig a következőket: mi az az erő, ami megakadályozza azt, hogy az előttem álló masszív vaspolc össze-rogyjon a rajta levő könyvek súlya alatt? Tudjuk: végső fokon a vas atomi-molekuláris szerkezete. És azonkívül még mi? Mi gyűri fel év-milliók alatt roppant hegyvonulatokká a földtáblákat? Tudjuk: bonyolult geológiai folyamatok. És ezen túlmenően még mi? Ha most e „mi”-nek az akarat nevet adjuk, miként Schopenhauer teszi, nem tettünk sokat, hiszen csak egy névvel ruháztuk fel azt: ugyanilyen alapon nevezhetnénk *manának* vagy bármi másnak. A megnevezés eredményénél fontosabb annak aktusa, mely meglóditja a képzelőerőt és a bölcséleti fantáziát abba az irányba, hogy Egy-nek lásuk és tudjuk mindazt, amit tapasztalatunk végtelen sokféleségben állít elénk.

De térjünk vissza a bennünket foglalkoztató kérdéshez. Ha nemcsak mi magunk, hanem a világ maga is akarat, akkor ebből az adódik, hogy a megszűnés lehetőségének és követelményének nehézsége mintegy megduplázódik. Hiszen most már nemcsak önmagunkkal kell bíroknunk, s nem is csak azzal az egyetemes erővel, ami bennünk is munkálkodik, hanem magával a világgal. A megszűnés nemcsak mi magunk, hanem a *világ megszűnését* is magában foglalja. Ennek áttörése pedig már jóval nehezebb feladat.

A világ mint akarat ugyanis annak minden szemernyi darabjában fennmaradásra törekszik. Egyetemes pusztulásellenesség honol a világban. Bármi, ami szárba szökken, a babszemtől az epigrammáig, azon van, hogy tovább létezzen, vagy legalábbis nem tapasztalhatunk ezzel ellentétes tendenciát. Erre az összefüggésre

⁵ Uo. 24. o.

már sokan felfigyeltek, egyebek között Spinoza is: „Minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy megmaradjon létében.”⁶

Az élővilág esetében e törekvés hatalmas segítőtársra lel a *faj* alakjában. Mert még ha az egyed mulandó is, a faj tartós fennmaradást jelent, mintegy időbeni halhatatlanságot biztosít. Schopenhauer a fajt statikusan fogja fel, a platóni ideákhoz hasonlatosan: „S mármost képzeljük a halál és születés változását végtelen gyors rezgésekben, s előttünk vannak az akarat állandó objektivációi, a lények maradandó eszméi, biztosan állva, mint a szivárvány a víz-esésen.”⁷ Azonban, s ez ellentmond Schopenhauer felfogásának, még a fajokon is rést üt az idő. Ma már nemcsak azt tudjuk, hogy a fajok nem változatlan entitások, hanem az időben létrejött, alakuló képződmények: tudjuk azt is, hogy kihalnak, kipusztulnak, vagy maguktól, mint az őslények, vagy pedig az ember közreműködésével.

Az állat tehát — a fajjal való egybeesése következtében — mondhatni időbeni halhatatlansággal rendelkezik, s ezzel be is éri. Az ember azonban nemcsak fajának meghatározott példánya, egyede, hanem magát minden más egyedtől különbözőnek tudó egyéne is, aki ekként szeretne maradandóságra szert tenni. Ez viszont ontológiai lehetetlenség. Schopenhauer szerint az ember számára két megoldás kínálkozik: vagy individualitását veszítve lesüllyed a faj halhatatlanságának szintjére — s ezáltal biológiai-fenomenális végtelenségre tesz szert —, vagy pedig felismeri a világ és benne saját maga végtelen ideig történő fennmaradásának származás és nevetséges próbálkozását, és véget vet *mindkettőnek*.

Ezen a ponton érhető tetten az a drámai feszültség, melynek összetevői a schopenhaueri halálkoncepcióban kelnek birokra egymással, mégpedig mindenféle metafizikai üdvrend segítségül hívása vagy jótékony asszisztenciája nélkül. A halál egyrészt megmarad *brutum factum*-nak, olyan tényezőnek, ami legvégső fokon mindörökre irracionális lesz. Mi sem jeleníti meg jobban ezt, mint a *halálfélelem* jelensége, mellyel kapcsolatban Schopenhauernek figyelemre méltó megfigyelései vannak. Mindenekelőtt hangsúlyozza, hogy a halálfélelem reflexe közös az emberben és az állatban, tehát nem a tudatos emberi létmóddal összefüggő privilégium.

⁶ Spinoza: *Etika*. Budapest: 1968. 123. o.

⁷ SZÉH: 38. o.

Halálos veszély esetén az embert épp az a tagolatlan, bénító, elementáris félelem keríti hatalmába, mint mondjuk a leopárd elől menekülő majomkölyköt. Ha viszont, továbbmenve, e félelem a biológikum legmélyebb zónáiból tör fel, akkor nyilvánvalóan nem a reflexív tudatosság terméke, s ekként feltehető a kérdés: mi fél bennünk, amikor félünk a haláltól? Tudatos lények lévén azt hisszük: *mi* félünk a haláltól, mivel a fajtól különbözőnek tudjuk magunkat, s e félelem *önnön individualitásunk* megóvását, további fennmaradását célozza. Ha csak ez lenne a helyzet akkor azt mondhatnánk: halálfélelmünk végső forrása bennünk magunkban van, így módon könnyen úrrá lehetnénk rajta. A halálfélelem rettenete azonban átüt ezen: aki valóban átélte ezt az érzést, az tudja, hogy itt egy olyan ránk törő, rettenetes erejű, személytelen hatalomról van szó, mely tollpiheként ragadja magával az egyént, aki immáron nem maga fél, vagyis érez félelmet, hanem maga ez a félelem keríti őt hatalmába. Ez a végső instancia pedig, kinek küldötte a haláltól való félelem, Schopenhauer szerint nem más, mint az akarat. Meghasonlott állapot ez: úgy hisszük, hogy mi saját magunkat féltjük, holott valójában az akarat az — az az akarat, amely mellékesen a legnagyobb közönnyel viseltetik az individualitás fennmaradása vagy pusztulása iránt —, amely bennünk, rajtunk keresztül üzen. „Hogy az akarat mégis fél bennünk a haláltól, onnan van, hogy az ismeret neki itt a saját lényét csak egyéni jelenségben mutatja, s ebből ered ama csalódása, hogy vele együtt elvész, amint pl. képem is a tükörben: ha ez eltörik, úgy látszik, hogy vele együtt megsemmisült.”⁸ S ha most leszámítjuk azt a spekulatív, metafizikai burkot, ami a schopenhaueri gondolatmenetet övezi, akkor újfent megerősítve áll előttünk az ösztönszerűleg már mindig is ismert dolog, hogy a halálfélelem valami ősi, mindörökre kezelhetetlen hatalom, amit még valamikor a törzsfejlődés hajnalán kódolt génjeinkbe az organikus létezés.⁹

Azaz mégsem egészen. Most térünk ki ama drámai feszültség másik oldalára, ami a schopenhaueri halálkonceptiót teljessé teszi, s annak maradandó érvényességet kölcsönöz. Szerzőnk ugyanis kísérletet tesz a halál bensővé tételére, *megszelídítésére*. Kijelenthetjük, hogy a *modernitás korszakában filozófiai síkon* — bizonyos

⁸ Uo. 59. o.

⁹ (Ehhez hasonlóra gondol Sartre is, midőn a halál abszurdításáról beszél.)

montaigne-i kezdeményeket leszámítva — *elsőként Schopenhauer tesz kísérletet arra, hogy egy átfogó, mindennemű vallási transzcendenciától mentes, immanens halálértelmezést dolgozzon ki.* S e próbálkozásban központi szerepet játszik az intellektus, az intelligencia. S itt arra a fura tényre bukkanunk, hogy az a gondolkodó, aki a korábbi vulgármarxista értelmezésekben a filozófiai irracionálizmus egyik leghíresebb képviselőjének számított — s mint ilyen, a legélesebb bírálatokban részesült, ráadásul egy olyan ideológia részéről, mely magát az európai racionalista hagyomány egyedüli örökösének tekintette, miközben az, amit működése során létrehozott, maga lett a konstitutív irracionálé —, nos ez a gondolkodó épp itt, a halálprobléma kapcsán juttat központi szerepet a rációnak. A halálfélelemmel kapcsolatban jegyzi meg az alábbiakat: „Az ismeret szempontjából ennél fogva éppén nincs okunk a haláltól félni; márpedig a tudat az ismeretben áll: a tudatra nézve tehát a halál nem baj. És csakugyan nem Énünk ezen ismerő része az, mely a haláltól fél; hanem egyes-egyedül a vak akaratból ered a *fuga mortis*, a haláltól való futás, mely minden élőt eltölt.”¹⁰ Vagy idézhető egy másik passzus is, ahol még élesebben fogalmaz: „Ha megfordítva, az ember csupán *megismerő* lény volna, úgy a halál előtte nemcsak közömbös, hanem szívesen látott vendég lenne.”¹¹ A „szívesen látást” egyelőre hagyjuk figyelmen kívül: a mondanivaló enélkül is világos: *egyedül az intellektus, az elmélkedő értelem* — ami a halandók közül csak az embernek adatott meg — *képes arra, hogy úrrá legyen a halálfélelmen, szembesüljön a halállal, s intellektíve legyőzze azt.* Hogy miért? Nos, a rendszer felől nézve azért, mert egyedül az intellektusban lelhető fel az az erő, hogy reflexíve eltávolodjon mindenképp végső okától, az akaratától, s szembeszegüljön azzal. Mint minden a világon, a ráció is az akarat objektívációja: kivételes helyzete — szabadsága — viszont épp említett képességében áll. Schopenhauer itt is megfordítja a hagyományos beállítódást, amely egészen az ótestamentumi teremtéstörténetig nyúlik vissza: „De a jó és gonosz tudásának fájáról, arról ne egyél; mert a mely napon ejéndel arról, bizony meghalsz.”¹² A tudás megszerzése eszerint a halál tudását is magával hozza, és a halálról, önnön

¹⁰ SZÉH: 26. o. 11 Uo. 59. o.

¹¹ Uo. 59. o.

¹² Mózes Első Könyve. 2. 17. (Károli Gáspár fordítása.)

végességünkről való tudat azóta is istenverte átokként ül az emberen, szemben a maga haláláról nem tudó állati létezéssel. Ezzel szemben Schopenhauer azt mondja, hogy „ha az ember csupán megismerő lény lenne”, közömbös dolog lenne számára a halál. Vagyis — Hegelt parafrázálva — azt mondhatjuk, hogy metafizikailag egyedül a ráció képes begyógyítani azt a sebet, amit saját maga okozott.

Ugyanakkor van egy jóval prózaibb oka is annak, hogy az intellektusra támaszkodva nemhogy nem kell félnünk a haláltól, hanem egyenesen fel- és megszabadítóként üdvözölhetjük azt. Ez pedig nem más, mint az *élet ürességének, semmisségének és értelmetlenségének felismerése*. Megfogalmazása szerint az ember élete egészében szomorújáték, legfeljebb részleteiben vígjáték, de idézhetünk részletesebb kitéelt is: „Valóban hihetetlen, hogy kívülről nézve milyen semmitmondóan és jelentéstelenül, belülről tekintve milyen tompán és gondolatlanul folydogál el a legtöbb ember élete. Fakó vágyakozások és kínok, álmodozó ödöngés a négy életkorszakon át a halálig, amit triviális gondolatok sora kísér. Olyanok ezek az emberek, mint az óraművek, melyeket felhúztak, s amelyek járnak, de nem tudják, miért; s valahányszor egy embert nemzenek vagy megszülnék, az emberi életnek ezt az óraszerkezetét újra felhúzzák, hogy a már számtalanszor elismételt kis gépi dallamot eljátszsa.”¹³ Felismeri — Heideggerrel megelőlegezve —, hogy az életet a *gond* tölti ki¹⁴ s hogy annak ingamozgása a *fájdalom* és az *unalom* között jár.

Megítélésünk szerint e felismerések mélysége majd csak az elkövetkező évszázadokban tör utat magának, s túlzás nélkül kijelenthető, hogy Schopenhauer igazi reneszánsza majd csak az eljövendő évezredben következik be, *ő lesz a harmadik évezred egyik mérvadó hangulatfilozófusa*, mégpedig az alábbiak okán. Jelen századok törekvése — szubjektíve becsületesen — az általa említett első tényező, a *fájdalom* kiküszöbölésére irányul, mégpedig az élet minden területén: gazdaságilag az éhezés és a nyomor megszüntetésében, a politika területén az elnyomás kiiktatásában és a szabad véleménynyilvánítás biztosításában, a szellemi életben pedig úgy-

¹³ A. Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet* (A továbbiakban: VAK) Budapest: 1991. 426. o.

¹⁴ Uo. 414. és 420. o.

szintén a teljes önkifejezés biztosításában. Tegyük fel, hogy mindezek megvalósítása világméreteken sikerülni fog, s jó is lenne, ha sikerülne. De ez csak az egyik oldala a dolognak: a fájdalom, az ínség és a szükség szörnyűsége helyébe egy még nagyobb szörnyűség kerül majd: az *unalom*. (Helyesen érzett rá ennek központi jelentőségére Alberto Moravia is.) A vég legnagyobb végzete az unalom. Unalom honolna a mennyországban, s unalom lett volna a kommunizmusban is. A dolgok jelenlegi állása szerint *már most* nem is annyira a kiiktatandó fájdalom jelenti a fő veszélyt, hanem sokkal inkább az unalom: ezért hatalmas erőfeszítések folynak egy gigantikus-kozmikus *unaloműző* rendszer kiépítésére. Ezt célozza egy roppant *szórakoztatóipar-apparátus* kiépítése, melynek a politikai és a tudományos univerzum csak részleágazását jelenti. Már régen kialakult a Nagy Év kalendáriuma, melyben a bécsi újévi koncert és az ausztrál teniszbajnokság januári nyitányától — filmfesztiválok, tudományos és békekonferenciák, politikai választások és Formula-1 versenyek során át — egészen az év végi szilveszteri futóversennyel bezárólag szinte minden hétnek megvan a maga ikoni jelentősége — néha egy-egy olimpiával fűszerezve: mindebből — az egyetemes kommunikációs csatornák révén — bolygónk egyre több polgára részesül. S bár a kör évről évre ismétlődik, mindig minden „legújabb”-ként jelenik meg. Legújabb slágerlisták, Heidegger-interpretációk, teniszbajnokságok, politikai botrányok, szakácskönyvek, környezetvédelmi symposionok és szagosítók kör-tánca fog körül bennünket, végső fokon csak azért, hogy elűzzük magunktól az őrjítő unalmat, s hogy lehetőleg senki se pillantson, még csak véletlenségből sem, a színes forgatag mögé. A kábítószer-csempész, a bankrabló, a terrorista és a lokális háború bűnöse már most dédelgetett — s titkos — kedvence e születőfélben levő világnak, mert ők szállítják a szenzációt s fűszerezik a híradásokat.

Feltehető a kérdés: valóban elképzelhető az, hogy az emberiség évszázadokat, évezredekét éljen le teniszranglisták, szépség-, vitorlás- és hangversenyek, tamponreklámok, tudományos kollokviumok és televíziós szappanoperák, népszerűségi és hivatkozási indexek kalendáriumának kábulatában? Túl azon, hogy válaszunk igenlő, vegyük figyelembe: ez még mindig a jobbik megoldás.

De térjünk vissza Schopenhauerhez. Világunknak az akaratból eredő lényegi monotoníája rákapcsolódik arra a fenomenális monotoníára, melyet a környező tapasztalati világ tár elénk. Ha a refle-

xió, a filozófiai megismerés előtt mindez tudatosul, akkor már korántsem tűnik oly rémületesnek az életből való távozás gondolata. Sőt az, aki — mintegy átlátva a jelenségek tengerén — eljut a meditatív felismerés eme fokára, az nemhogy pusztító erőként, hanem egyenesen megszabadítóként üdvözli a halált. Az elmúlás ekként való megjelenésének Schopenhauer több alkalommal is az „örömteli halál elnevezést adja”: „... az ember, miután a növekvő szorongattatás megannyi fokán végigment, a leghevesebb ellenállás közepe a kétségbeesés szélére eljutott, hirtelen magába száll, önmagát és a világot felismeri, egész lényét megváltoztatja, önmaga s minden szenvedése fölé emelkedik, ezáltal megtisztul, ezzel szentté válik, kikezdehetetlen nyugalommal, boldogságos érzéssel és magasztossággal készséggel mindenről lemond, amit addig a leghevesebben akart, és örömmel fogadja a halált.”¹⁵ Ahhoz azonban, hogy a halál kedves, várva várt vendég legyen, az életakarat kioltására van szükség.

Mi is akkor a halál e filozófia alapján? Schopenhauer megközeletése többértű. Pszichológiailag, szubjektíve nézve csakis a tudatot éri, valami ájuláshoz, elalváshoz hasonló dolog.¹⁶ Azzal, hogy a halált olykor barátnak, várva várt dolognak nevezi, mellyel megtörténik a természetbe való visszatérés,¹⁷ mintha a halál-elv freudi koncepcióját anticipálná. Metafizikai szempontból más a helyzet: itt mintegy megkettőződik az egyén. Az ember jelenségként, mint eleven, hús-vér ember mulandó, hisz a tapasztalat szemléleti formáit kitevő tér és idő határozományai rá is vonatkoznak. De csak mint jelenségre. Ettől különbözik az, hogy az egyén is az akarat megtestesülése, manifesztációja. Mivel azonban az akarat mint a világmindenség legvégső oka és alapja, kívül esik a tér és az idő dimenzióin, ennél fogva rá sem a keletkezés, sem pedig az elmúlás kategóriái nem alkalmazhatók. Ily módon az egyén is mint akarat, időtlen, végtelen¹⁸ — aminek persze szemeyi köze sincs a személyes halhatatlansághoz.

Más megfogalmazásban a halál „az a nagy rendreutasítás, melyben az élethez való akarat, közelebből meghatározva: a hozzá lényegileg tartozó önzés, a természet folyása által részesül, és úgy

¹⁵ Uo. 513. o.

¹⁶ SZÉH: 27. o.

¹⁷ Uo. 28. o.

¹⁸ VAK: 377. o.

fogható föl, mint büntetés azért, hogy létezzünk. ... Mi voltaképp olyasvalami vagyunk, minek nem kellene lennie: azért megszűnünk lenni.”¹⁹ Mintha Anaximandrosz ősi szentenciájának szellemét visszhangoznák ezek a sorok: a létezők azáltal, hogy kiszakadnak a meghatározatlan világalapból, pusztá létezésükkel jogtalanságot és igazságtalanságot követnek el a többiekkel szemben, amiért bűnhődniök kell, ezért halállal lakolnak. A halál Schopenhauer számára a jelenségvilág szintjén: létszerű megbékélés a világgal, kiengesztelődés és megnyugvás. De nemcsak ez: erről rögtön szólunk.

Előtte még két problémakörre kell röviden kitérnünk: az egyik a korábban már érintett *öngyilkosság* kérdése. Kézenfekvő ugyanis annak feltevése, hogy ha a világ ennyire nyomorúságos, s benne az élet gondokkal teli teher, akkor érdemes lenne minél hamarabb itt hagyni s kilépni belőle. Schopenhauer az öngyilkossággal kapcsolatban bizarr teóriát épít ki, melyben — egy esetet kivéve — kereken tagadja annak jogosultságát. S itt egy pillanatra újból vissza kell térni rendszeréhez. A halál méltó, szabad elfogadása az életakarát kioltásán alapul. Az öngyilkosság viszont nem más, mint visszájára fordított életigenlés, ahelyett, hogy annak tagadása lenne. „Mert a tagadás lényege nem abban van, hogy az élet szenvedéseit, hanem hogy élvezeteit vetjük meg. Az öngyilkos akarja az életet, csupán azokkal a feltételekkel elégedetlen, amelyek között az élete már alakul. Ezért ő semmiképp sem adja fel az életakaratot, csupán az életet, szétzúzva annak egyes egyedi jelenségét.”²⁰ Ezért az öngyilkosság voltaképpen megengedhetetlen életigenlés, egyenesen kifordítása a schopenhaueri alapelveknek. „Éppen mert az öngyilkos nem szűnhet meg akarni, szűnik meg élni, és az akarat itt éppen azzal igenli magát, hogy jelenségét felszámolja, mert másképp önmagát nem igenelheti.”²¹ Megjegyezhető, hogy egy Schopenhauer filozófiáját történetesen nem ismerő, ám ugyanakkor betegségéből eredően elviselhetetlen fájdalommal viaskodó embert, aki épp az öngyilkosság elkövetését fontolgatja magában, aligha tartana vissza annak elkövetésétől a schopenhaueri intelem, sőt épp fordítva, öngyilkosságával ő éppen a jelenségvilághoz tartozó testét szeretné elpusztítani.

¹⁹ SZÉH: 69. o.

²⁰ VAK: 521. o.

²¹ Uo. 522. o.

Schopenhauer egyetlen kivételes esetben engedélyezi az öngyilkosságot, akkor, amikor az elkövetés semmiféle pozitív lépést nem foglal magában: ez pedig az önként vállalt éhhalál. Magyarázata pedig az alábbiakban rejlik: „Távol attól, hogy az öngyilkosságnak ez a módja az életakarattól származna, az ily teljességgel rezignált aszkéta azért szűnik meg csupán élni, mert akarni teljességgel megszűnt. Más halálnem, mint az éhség általi, itt nem gondolat. ”²²

A másik probléma, melyre utalni érdemes, a *saját halál* kérdése. Ismeretes, hogy a halállal foglalkozó filozófiai irodalomban nagy népszerűsége tett szert Heidegger teóriája a halálhoz viszonyuló létről (Sein zum Tode), melynek egyik lényegi összetevője épp a saját halál (mellékesen megjegyezve, hogy a „saját halál” gondolata előtte már Rilkenél megjelent): „A halállal a jelenvaló lét a maga legsajátabb létképességében áll küszöbön önmaga számára.”²³ A „saját halál” koncepciója többértelmű, problémáktól nem mentes álláspont, melynek taglalása nem e tanulmány feladata. Ugyanakkor leszögezhető, hogy a „saját halál” gondolata nem egyeztethető össze a schopenhaueri rendszerrel: éspedig azért nem, mert felfogása szerint ennek koncipiálásához arra lenne szükség, hogy a világot halálunk után rajtunk kívül továbbra is fennálló dolognak tartsuk, ami azért lehetetlenség, mert a világról alkotott bármilyen elképzelést — azt is, hogy az nélkülünk létezik tovább — *mi* gondoljuk el: a világ a mi képzetünk, helyesebben az *én* képzetem. Ezért nevezi a „saját halálunk” gondolatát a legmeseszerűbb dolognak a világon.²⁴ Főművében az alábbi módon részletezi a problémát: „... senkit sem nyugtalanít feltűnőbbben a biztos és sosem távoli halál gondolata, hanem mindenki úgy él bele a világba, mintha örökké élne; ami odáig megy, hogy már-már elmondható: tulajdonképpen senkinek sincs eleven meggyőződése saját halálának bizonyosságáról, hiszen különben nem lehetne nagy különbség bárki s az elítélt bűnöző hangulata között...”²⁵ Már e néhány sorból is kiviláglik, hogy a „saját halál” Schopenhauernél — Heideggerrel ellentétben — nem annyira minőség, mint inkább tartam kérdése.

²² Uo. 524. o.

²³ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest: 1989. 429. o.

²⁴ SZÉH: 47. o.

²⁵ VAK: 376. o.

A halál minőségének problémája Schopenhauernél egy más metszetben jelenik meg, mint Heideggernél. Amíg ugyanis utóbbi az Akárki halála, ill. a saját halál — mint inautentikus és autentikus halál — között tesz kvalitatív különbséget, addig ez Schopenhauer esetében mondhatni metafizikai síkra tolódik át. Korábban már említettük a halál elfogadásának különböző módozatait, mikor kényszerből hajtunk fejet a természet szükségszerűsége előtt, vagy pedig — az életakarat fokozatos kioltása, egyszersmind az intellektus ereje révén — mi magunk is felkészülünk a távozásra, s örömmel várjuk annak bekövetkeztét: vagyis amikor azt akarjuk, hogy a bennünk honoló akarat ne akarjon többé. De ez még mindig nem jelenti a tökéletes halál bekövetkeztét. Főművében — az életakaratot elsovasztó aszkézis kapcsán — az alábbi, csodálatos mélységű sorokat írja erről: „Ha végre eljön a halál..., akkor e halál mint vágyva vágyott megváltás üdvözölve lesz, s fogadva örömmel. Vele itt, másoktól eltérően, nem csupán a jelenség ér véget; hanem maga a lényeg is felszámolódik, amely itt a jelenségben s általa már csak gyengén létezett: s most ez utolsó romlatag kötelék is szétszakad. Annak számára, aki így végzi, véget ért a világ is.”²⁶

„Annak számára, aki így végzi, véget ért a világ is.” Schopenhauer ebben a mondatban a halál misztériumának egyik legfőbb eleméről lebbenti fel a fátylat. Miről is van szó? Arról, hogy a halálban, saját halálunkban nem is az a leginkább megrendítő, hogy mi távozzunk a világból, itt hagyjuk ezt, hanem az, hogy a világ — a maga végtelen sokszínűségével — itt marad, és a végtelen történet tovább történik, de immáron nélkülünk. Sajnáljuk itthagyni, színhegyeivel, szeretteinkkel együtt. Ha viszont — valamilyen mély, meditatív világ- és emberismerettel — sikerül elérnünk azt, sikerül felismernünk, hogy a világ már nem nyújt számunkra újat, nem hoz meglepetést, akkor könnyebb szívvel intünk búcsút neki. Ha eljutunk a belátás ama szintjére, hogy elmondhatjuk: tudjuk, hogy hányadán is állunk a világgal, a többi emberrel és saját magunkkal, ha tudjuk, hogy mostantól kezdve lényegileg nincs új a nap alatt, s ha a történelem hosszú szalagját — a benne ténykedőkkel — úgy össze tudjuk csukni, mint valami régi távcsövet, akkor kiálszik bennünk minden képességek legmozgékonyabbika is: a kíváncsiság. Megszűnik előttünk a jövő misztériuma, mert tudjuk, hogy már itt

²⁶ Uo. 501. o.

van. Nem furdal majd bennünket a kíváncsiság, hogy vajon kik fogják megnyerni a következő választásokat, mert tudjuk, hogy ugyanazok, akik mindig: jó és kevésbé jó emberek. S nem érdekel bennünket az sem, hogy halálunk után mondjuk tíz hónappal miről írnak majd a lapok, mert már azelőtt ismerjük tartalmukat, mielőtt megírták volna őket.

S a világfolyamat egy pontban való egybelátásának képessége nemcsak kevesek számára adatik meg, hanem mindenki előtt nyitva álló lehetőség: egyes-egyedül attól függ, hogy képesek vagyunk-e meglátni a *lényegét*.

Aki igen, annak egybehajlik a két oldal, s teljessé válik a *megszűnés*, a teljes megszűnés követelménye, amiről e kis írás elején már szoltunk: az halálában nemcsak önmagaként fog sírba szállni: sírba száll vele maga a világ is.

* * *

Schopenhauer nagy érdeme, hogy a modern ember először az ő bölcseletében szembesült a halállal egy olyan elmélet keretében, amely a halálproblematikát eloldotta a tradicionális vallási-teológiai előfeltevésektől, s azt radikálisan mentesítette mindennemű túlvilág- és halhatatlanság-elképzeléstől. Az európai gondolkodásban vele kezd körvonalazódní a *halál-küszöb* jelensége és jelentősége. Korábban a figyelem a halál kapcsán elsősorban a túlvilágra és a halhatatlanság különböző módozataira irányult, melynek fényében maga a halál faktuma, ha nem is észrevehető, de mindenesetre nehezebben észlelhető volt. A túlnaniság mankói most kezdenek kikerülni az európai ember hóna alól, de az önálló járás még nehezebbre esik: így kerül — valamiféle személytelen halhatatlanságpótlékként — egy meglehetősen problematikus akarat-metafizika a tradicionális túlvilág helyébe. Másrészt — bármennyire hangsúlyozza is Schopenhauer a halál kapcsán a tapasztalati kiindulópont fontosságát — egy tisztán evilági, immanens halálélménynek még csak a keretei rajzoltatnak meg, a részletes egzisztenciális kimunkálás még nem történt meg.

Schopenhauer halál-felfogása — mint már utaltunk rá — azért fordulópont a halál filozófiai feldolgozásának történetében, mert az újkori gondolkodók közül elsőként helyezi a hangsúlyt a *végeségre*, a megszűnésre a végtelenség s az örök fennmaradás igényé-

vel szemben. Ezzel jótékonyan ellensúlyozza a korábbi álláspontokban uralkodó pozitivitás túltengését. Bár szellemi megformálódása szoros kapcsolatban áll a romantikával, halálteóriája — szerencsére — meglepően józan és tárgyyszerű, nem osztja annak dagályosságát és misztikus vízióit. A halállal kapcsolatos gondolatai, eszmefuttatásai — főleg az indiai bölcseleti rendszerek felhasználása miatt — európai közegben olyannyira szokatlanok, hogy igazán nem is eresztettek mély gyökeret benne. Az európai szemléletmódra ugyanis — ha szabad ezt a spengleri terminust használni — inkább a *fausti* viszonyulás jellemző, a halállal, a végességgel szembeni heroikus birokra kelés, küzdelem, míg Schopenhauerre ezzel szemben valami puha, meditatív cselekvésképtelenség jellemző. Nem szembeszállni akar a sorssal, hanem inkább kvietíve kihunyni belőle. Nem tűnik fel a színen a Másik, a többi ember, s hiányzik a tárgyiasítás mint a végességgel szembeni egyik leghatékonyabb védekezési rendszer is. Viszont nagy érdeme, hogy nemcsak teoretikusan filozofál a halálról, hanem — épp a halál lehetséges „megszelídítése” révén — gyakorlati útmutatást is ad, hogy miképpen viselkedjünk a halállal szemben. Épp e viselkedésmódban, annak létszerű elismertetésében, hogy halálunk ne legyen méltatlan hozzánk, válik üzenete kerek egészzé.

Szeged

Csejtei Dezső — Juhász Anikó