

Schopenhauer tanatológiai felfogásai

GXF-370

Tartalomjegyzék:

Bevezetés	3
I. fejezet. A halál egzisztenciális jelentősége	4
1. 1. A hagyományos és modern tanatológia általános különbsége.....	4
1. 2. Halál és filozófia viszonya.....	5
1. 3. A halál vallási megközelítései.....	6
1. 4. Ismeret és Akarat.....	7
1. 5. Lét és Nemlét.....	8
1. 5. 1. Az élet értéke.....	8
1. 5. 2. A „jó” negatív természete.....	9
1. 6. Az <i>individualitás</i>	11
1. 7. Fájdalom és unalom.....	12
1. 8. „Nem kellene lennünk”.....	14
II. fejezet. A halálhoz kapcsolódó egyéb elméleti aspektusok	16
2. 1. Lélekvandorlás, újjászületés.....	16
2. 2. A matéria.....	20
2. 3. Az akarat felszámolása.....	22
2. 4. Az öngyilkosság.....	23
III. fejezet. A schopenhaueri tanatológia belső kritikája	25
3. 1. Az öngyilkossággal kapcsolatos gondolatok kritikája.....	26
3. 2. Az akarat felszámolásával kapcsolatos gondolatok kritikája.....	29
3. 3. A halállal kapcsolatos vigasztalások kritikája.....	32
Bibliográfia	35

Bevezetés

Ebben a dolgozatban két egymással szorosan egybefüggő célom van. Egyrészt Schopenhauer filozófiájában a halál témájával foglalkozó szövegrészek közvetlen összefüggését, értelmét és hatását igyekszem bemutatni, másrészt pedig ezen gondolatok messzemenő következtetéseit, implikációit, és az ezek között megbúvó problémákat és ellentmondásokat kívánom feltárni, mind pusztán a halállal kapcsolatos szöveghelyek, mind pedig a schopenhaueri filozófiai rendszer egészének vonatkozásában.

Első fejezetemben, mondhatni Csejtei Dezső nyomdokaiban járva, szót ejtek a schopenhaueri halálkonceptiók történeti jelentőségéről. A platóni gyökereket alapul véve, miként ezt maga Schopenhauer is teszi, érintem a filozófia és a halál egzisztenciális szerepének kapcsolatát. Túlnyomórészt a halál tényéhez viszonyuló schopenhaueri „vigasztaló” érveket mutatom be, a harmadik fejezetem célja érdekében elővételezett egyéb vonatkozó témák megemlítésének igénye mellett. A második fejezetben, valamelyest eltekintve az addig tárgyalt egzisztenciális szempontoktól, górcső alá veszem a schopenhaueri rendszer egynémely távolesőnek ható elemét is, amelyek mindazonáltal lényeges viszonyban állnak a halál-problematika kérdéskörével. Harmadik fejezetemben végül összekapcsolom az addig megemlített szempontokat, kimutatva egymáshoz viszonyított relevanciájukat, a közöttük álló problémás összefüggések sokaságát, valamint az ezek által okozott nehézségeket.

Célom ezen munkával tehát Schopenhauer szerteágazó – de a halál témájának szempontjából lényeges – gondolatainak reprezentációja, valamint ennek részletes feltárása, melyben végül ugyanazon vonatkozásban tárgyalva vizsgálom meg és mutatom be az érintett gondolatok között lévő ellentmondások, inkonzisztenciák és gondolati nehézségek példáit.

Dolgozatom mondanivalójának értéke ekképpen egyfelől a schopenhaueri gondolatok bemutatásának pontosságában, vagyis a tulajdonképpeni szöveghűségben, másrészt ezen tárgyalásra került gondolatok bírálatának eredetiségében és érvényességében rejlik.

I. fejezet: A halál egzisztenciális jelentősége

1. 1. A hagyományos és modern tanatológia általános különbsége

Csejte Dezsőnek a filozófiai haláltannal kapcsolatos történeti szempontjait alapul véve úgy gondolhatjuk, hogy Schopenhauer „egyik első előhírnöke egy olyan filozófiai szemléletnek, mely a halálhoz egészen másként viszonyul, mint ahogy ez a megelőző évezredek során történt.”¹ Ezelőtt ugyanis a filozófia egy olyan metafizikai lencsén keresztül tekintett a halál témájára, mely már legkésőbb Platón óta meghatározta a tanatológiai diskurzus lehetséges megközelítéseit és határait. Platónnak a halálhoz kapcsolódó gondolataival életművének számos pontján találkozhatunk. A kérdéskör előfordul az *Állam* X. könyvében, érintőlegesen – de nem mellékesen – tárgyalásra kerül *Szókratész védőbeszédében*, de még egy egész dialógus is szól róla, az *Axiokhosz*, amelyről bár mára már szinte nyilvánvalóvá vált, hogy nem Platón műve, hanem egy apokrif szöveg, amely azonban, ennek ellenére is, a történelmi platonista hagyomány részét képezi. Számunkra viszont a legjelentősebb és a hagyományos filozófiai haláltan irányultságára legnagyobb hatást gyakorló mű a *Phaidón*. Az ebben a könyvben bemutatott nézet szerint a *halál* nem más, mint a *lélek különválása a testtől*.² Ezen álláspont szerint, melyben Szókratész és Szimmiasz megállapodnak, a halál pusztán csak egy köztes állomás a lélek számára, mely a testtől és annak fizikai közegétől elszakadva tovább létezik, megtartva individualitásának legalábbis egy lényegi részét. Ez a tan öröklődik aztán tovább a keresztény vallási és a nyugati filozófiai hagyomány során egészen a modern korig, amelyet Schopenhauer az elsők között nem csak hogy átalakít vagy megreformál, hanem egyenesen el is vet egy teljesen eltérő és az európai filozófiai tradíció számára újdonságként ható elképzelés javára. Ez a megközelítés nem csak metafizikailag, de egzisztenciális értelemben is újszerűnek hat, amennyiben a halálfenomén olyan egzisztenciális átértelmezést nyer általa, amely mély hasonlóságokat mutat a későbbi XIX. és XX. századi tanatológiában kibontakozó

¹ Csejte Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról*. Pallas-Stúdió-Attraktor Kft., Budapest, 2002. (A továbbiakban: FMH.) 21. o.

² Platón: *Phaidón*, 64c. (Más megfogalmazáshoz lásd Bárány István fordítását: Platón: *Phaidón*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2020. A továbbiakban: Ph. – 23. o.)

irányelvekkel. A schopenhaueri tárgyalásmód ezen furcsa kettőssége készíti a filozófiatörténészeket és filozófusokat, köztük Walter Schulz-ot és Csejteit is egyaránt arra, hogy olyan látszólag ellentétes kijelentéseket tegyenek, mint hogy egyrészt Hegelt követően „visszavonhatatlanul átléptünk a *posztmetafizikai filozófiai thanatológia* korszakába”, másrészt viszont Schopenhauer mégis „egyik lábával még maga is a klasszikus metafizikai hagyomány talaján áll.”³

1. 2. Halál és filozófia viszonya

Míg a hagyományos elképzelés szerint tehát a halál a *test és lélek szétválására* utal (melyet követően a lélek tovább él), addig Schopenhauernél, valamint egyes utána következő filozófusoknál, a halál hangsúlyosan az *individuum pusztulásában* áll, vagyis „az egyén végét jelenti.”⁴ Ennek ellenére Schopenhauer nem csak egyszerűen egy metafizikai keretrendszerbe helyezve fejti ki „haláltanát”, miképpen elődei, hanem hozzájuk hasonlóan ő is éppen ugyanabból a gondolatból indul ki, mint annak idején Szókratész. Schopenhauer a következő szavakkal kezdi meg *A halálról* c. rövid írását: "A filozófiának voltaképp sugalmazó szelleme vagy Muzagétesze a halál, ezért mondta Szókratész, hogy a filozófia *thanatu meleté*, a halállal való foglalkozás. Aligha filozofálna az ember, ha a halál nem volna."⁵ Schopenhauer utalása szintén a *Phaidónra* vonatkozik, amiben is Szókratész a neki tulajdonított szavakkal – *μελέτη θανάτου* – egyaránt fejezi ki a filozófiának a halálhoz viszonyuló *elméleti* és *gyakorlati* mozzanatát, amennyiben is a *μελέτη* kétértelműen jelenti a halállal való *foglalkozást* és annak „*begyakorlását*” is.⁶ Az, hogy Schopenhauer éppen e gondolat felidézésével vezeti be tanatológiai nézeteinek tárgyalását, jól mutatja, mennyiben hasonlít irányvonala Szókratészére, és hogy miképpen nyit mégis új fejezetet a filozófiai tanatológia történetében. Schopenhauer, Szókratészszel együtt, azt is mondhatná: „[a]z emberek általában nem tudják, hogy aki őszintén elkötelezte magát a filozófia mellett, az valójában a halálra készül és arra, ami a halál után következik.”⁷

³ Walter Schulz: Zum Problem des Todes. In: Der Tode in der Moderne. (Herausgegeben von Hans Ebeling) Meisenheim, Verlag Anton Hain, 1979. 166. o.; FMH, 21. o.

⁴ Arthur Schopenhauer: Ahhoz a tanításhoz, hogy valódi lényünk a halálban is elpusztíthatatlan (A továbbiakban: VHE.) In: Arthur Schopenhauer: Pesszimista írások. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1995. (A továbbiakban: Pí.) 58. o.

⁵ Arthur Schopenhauer: A halálról (Ford. Dr. Bánóczy József), Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2001. (A továbbiakban: AH.) 5. o.

⁶ Platón: Phaidón. 81a

⁷ Platón: Phaidón. 64a (Ph, 21. o.)

1. 3. A halál vallási megközelítései

Miképpen az imént idézett szókratészi gondolatok is sugallják, Schopenhauer szerint a filozófiák egyik legkomolyabb célja az emberek vigasztalása véges létezésükkel kapcsolatban, illetve felkészítésük a halálra, hiszen „a legnagyobb félelem: a haláltól való félelem.”⁸ Ehhez hasonlóan a vallási rendszerek is főképpen a halál bizonyosságának ellenszereiként igyekeznek megnyugtatni az embereket.⁹ Ez azonban azt jelenti, hogy a vallási tanítások azon szempont alapján kerülnek értékelésre és megítélésre, hogy mennyire hatékonyan képesek megvalósítani vigaszt nyújtó rendeltetésüket. Ebben a tekintetben, mint ahogyan az várható, Schopenhauer az indiai vallási hagyományokat magasabbra tartja. Elfogultságát igazolván azt az indokot hozza fel, hogy „tarthatatlan” az a tan, ami szerint bár az ember a semmiből lesz, jövője mégis mulandótlan.¹⁰ Schopenhauer egyaránt hibásnak véli azt a felfogást, miszerint „a halál teljes megsemmisülés”, valamint azt is, hogy „mintegy szőröstül-bőröstül halhatatlanok volnánk”, és ezen hamis dilemmát kikerülve a halálnak pusztán „jelenség-realitást” tulajdonít, a halál utáni létnek pedig egy olyan fajtáját állítja, mely *individualitástól* és *személyességtől* teljesen mentes.¹¹ „Mert mulandótlannak okos ember magát csak úgy képzelheti, ha kezdetlennek, örökkévalónak, voltaképp időtlennek is képzei magát” – írja Schopenhauer –, „[a]ki azonban az ember születését abszolút kezdetnek tartja, annak a halálban abszolút végét kell látnia.”¹² A halál utáni lét feltételezni látszik a születés előtti létezést is, ugyanis a schopenhaueri elgondolásban a születés és a halál lényege és értelme megegyezik. A zsidó vallást illetően – mely Schopenhauer szerint egyedül az itteni földi létezésről szól és mentes a halhatatlanságnak még csak a gondolatától is –, nem szükséges hosszabb elemzésbe kezdenünk.¹³ Hogy írónk elítélő véleményét tudatosítsuk magunkban, bőven elég csak arra gondolnunk, hogy egy általa ebben a vonatkozásban említett buddhista tanításokról szóló könyvben leírtak alapján a

⁸ AH, 8. o.

⁹ AH, 5. o.

¹⁰ AH, 6. o.

¹¹ Uo.; VHE, 55. o.

¹² AH, 38., 39. o.

¹³ AH, 5. o.; valamint: Arthur Schopenhauer: Pótlások a világ nyomorúságának tanához (A továbbiakban: VNyT.) In: Pí. 93. o.

pokolban az ún. „*Deitti*”, avagy „*Ditthikák*” sora a legrosszabb, vagyis azoké, akik szerint az élet az anyaméhben kezdődik és a halállal ér véget.¹⁴ A vallások értékelésében Schopenhauer azonban nagylelkűen elismeri a kereszténység érdemeit, hiszen szerinte, az *Ószövetséggel* ellentétben, az *Újszövetségben* fellelhető a preegzisztenciának legalábbis egy bizonyos értelemben vett válfaja. Schopenhauer olyan messzire megy a kereszténység eme rangos elismerésében, hogy nem csupán „indiai szelleműnek”, hanem „több, mint valószínű, indiai eredetűnek” is gondolja azt, melybe ezen tanok esetleg egyiptomi közvetítéssel juthattak el.¹⁵ Schopenhauer a földi életünkön mindkét irányba túlmutató létet azzal is bizonyítani igyekszik, hogy rámutat, mindenki szükségesen létezőnek tudja csak elgondolni magát, vagyis csak olyanak, aminek már pusztán definíciójából következik létezése is. Az általa használt megfogalmazással élve: „lehetetlen a létből kiesnünk”.¹⁶ Ezen belátás, noha természetesen nem mindenkinek adatik meg, egyeseknek mégis eloszthatja halállal kapcsolatos aggodalmait.

1. 4. Ismeret és Akarat

Egy másik schopenhaueri próbálkozás a halálfélelem ésszerű gondolkodás útján történő eloszlatásának az, hogy ezen félelmet, rendszerének összefüggései alapján, képes kellően eltávolítani az *ismeret* mezejéről.¹⁷ Ha ugyanis szemügyre vesszük például az állatokat, egyből nyilvánvalóvá válik, hogy azok is félnek a haláltól, legalábbis „ösztönszerűen” menekülnek előle, noha híján vannak az értelem és az ismeret megannyi vívmányának, többek között a vallásnak és a filozófiának is.¹⁸ Ez pedig azt látszik alátámasztani, hogy a halállal kapcsolatos aggodalmaink nem eredhetnek csupán értelmünkéből, hanem egy sokkal elemibb részünk, *akaratunk* az, ami mindezen félelmekért felelős. Schopenhauer valójában még ennél is tovább megy és úgy gondolja, hogy a halálfélelem csakis egyedül az *akaratból* ered, ti. az élethez való akaratból, „amely mi vagyunk valamennyien”, míg az „ismeret ellenben nemcsak hogy nem forrása az élethez való ragaszkodásnak, sőt ellene dolgozik.”¹⁹ Ez megmutatkozhat akár

¹⁴ Edward Upham: *The History and Doctrine of Buddhism*. London, 1829. 110. o. (Az ezen a szöveghelyen leírtak ezt az eretnokséget a hagyományossá vált Nirvána-fogalom explicit tagadásával hozták egyenes kapcsolatba, így kétséges, hogy mennyire lehetne ez a judaizmus „bűne” is, ahogyan arra Schopenhauer szuggesztíven utal.); Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Osiris Kiadó, Budapest, 2021. (A továbbiakban: első kötet: VAK I.; második kötet VAK II.) II, 597-598. o.; AH, 40. o.

¹⁵ AH, 39. o.

¹⁶ AH, 41-42. o.

¹⁷ AH, 7. o.; Hasonló vonatkozású szöveghely még: VAK I, 380. o

¹⁸ VNyT, 85. o.; AH, 7. o.; Valamelyest hasonló vonatkozású szöveghely még: VAK I, 377. o.

¹⁹ AH, 7., 9. o.

közösségi szinten is, mint ahogyan egy ember erényességét és állatias ösztöneinek való ellenállását mások gyakran elismerően fogadják: „és ítéletünk az ismeret győzelmét az akaraton tetszéssel kíséri”, bár – meg kell jegyezzük – az *ismeret* ugyan magától különbözőként ismeri fel az *akaratot*, mégsem tér el attól, hiszen az *akarat* egyedi objektivációjának voltaképpen eleme.²⁰ Egy másik módja az ismeret *akarat* fölötti diadalmaskodásának pedig azon filozófiai gondolat belátása, melyet maga Schopenhauer is Epikurosz nyomán emel ki – habár ezen elgondolás ebben a formájában valójában inkább Lucretius érdeme lehet –, ez pedig az a híres érv, melynek schopenhaueri parafrázisa szerint: „afölött az idő fölött szomorkodni, melyben már nem leszünk, éppoly botor képtelenség, mintha afölött az idő fölött búslakodnánk, melyben még nem léteztünk”.²¹ Ez persze igen eltérő módon értelmezendő a schopenhaueri rendszer összefüggéseinek kontextusában, mint a hagyományos epikureus materialista vonatkozásban. Schopenhauer gondolatmenete a kanti transzcendentális esztétika konklúziójához csatlakozva szerez új érvényességet ennek az érveknek. Eszerint a halál egy olyan jövőbeni időesemény, amely azért nem lehet jelen számunkra, mert az események időben való elhelyezéseért már eleve a mi elménk a felelős, márpedig éppen az a történés, amely *lényegében* elménk eltűnésében áll, természetesen nem tapasztalható meg vagy követhető nyomon saját elménk által. Más szavakkal: mivel az idő egyszerűen csak szubjektív szemléleti formánk, ezért nem szemlélhetjük azt, ami éppen ezen szemléleti formánk felszámolását foglalja magában. Ebben az értelemben jelenti ugyanazt – ti. az individuális tudat meglétének hiányát – a születés előtti és a halál utáni *nemlét*.

1. 5. Lét és Nemlét

1. 5. 1. Az élet értéke

Ezen gondolatot övezően Schopenhauer, rövid írásában, az élet és a nemlét egyfajta értékelméleti összehasonlítását figyelhetjük meg, csakúgy, mint főműve második kötetének egy helyén is, ahol kiemeli: az életakarás nem az élet értékének objektív megismeréséből fakad.²² Nincsen meggyőzve afelől, hogy az életnek különösebb objektív értéke lenne, „s legalábbis kétséges, többet ér-e az élet a nemlétnél, sőt – folytatja Schopenhauer –, ha a tapasztalás és

²⁰ AH, 10., 54. o.

²¹ AH, 11. o.

²² VAK II, 435. o.

megfontolás szóhoz juthatnak, bizonyára a nemlét fog nyerni.”²³ Ez egyrészt annak az empirikus meglátásnak tudható be, hogy az élet szenvedései messze túlmutatnak örömein, mind sokaságuk, mind pedig intenzitásuk terén, melynek következtében is Schopenhauer azt írja: „az élet olyan üzlet, amelynek hozadéka messze nem fedezi a költségeit.”²⁴ Amennyire képesek vagyunk rá, és meg is próbáljuk mindezen bajok nagyságrendjét elképzelni, úgy bizonyára „el fogjuk ismerni”, hogy jobb lenne, ha a Földön is csak annyi élet volna, mint a Holdon.²⁵ Ez alapján Schopenhauer az utódok nemzésének kérdése kapcsán is úgy találja, hogy hacsak nem kötne minket szükséglet, valamint kéjézés, hanem csak „tisztán észbeli meggondolás ügye volna” az egész, akkor aligha adnánk életet alapos erkölcsi megfontolással bárkinek is.²⁶ A létezés, pontosabban a létrejövés – az élet megkezdésének mozzanata – olyan kiemelkedő pont a schopenhaueri látásmód számára, hogy ebben az értelmezésben a régi vallási tanok is nagy szerepet játszanak abban, hogy közelebb vigyenek minket ezen igen tragikus esemény kozmikus jelentőségének megértéséhez. A már korábban említett gondolatra visszatekintve, mely szerint a vallási hagyományok vigasztalási hatékonyságuk alapján rangsorolhatók, Schopenhauer azon érdemüket is tekintetbe veszi, hogy milyen módon szemléltetik a világnak és az emberi életnek létrejöttét és sanyarú helyzetének mélységét. Nem meglepően a zsidó vallás ebben az összefüggésben sem nyer különösebben méltó helyezést, hiszen benne nemcsak hogy nincs meg a halhatatlanság tanának még csak „halvány nyoma se” – miképpen már utaltunk erre –, de még a világ kezdetét és a létezést magát is valami *nagyon jó* dolognak tartja.²⁷ Az egyetlen történet az egész Ószövetségből, amelynek – allegorikus formája ellenére – Schopenhauer hajlandó elismerni metafizikai igazságát, a *bűnbeesés* elbeszélése, mely előfutára a kereszténységben kialakuló *eredendő bűn* tanának, ami persze a „helyesen felfogott” kereszténység „pesszimista szellemének” is sajátja.²⁸ Schopenhauer természetesen nem állhatja meg, hogy ne említse meg a hinduizmus egy azon feltehetően – legalábbis általa feltételezett módon – autentikus teremtetéstörténetét, mely az egész világ keletkezését „a trimurtis legbűnösebb” istensége, azaz Brahma *hibájának*, vagyis *bűnének* tekinti, mely cselekedetért maga az istenség is kénytelen a világban szenvedve élni.²⁹

²³ AH, 8. o.

²⁴ VAK II, 437. o.

²⁵ VNyT, 90-91. o.

²⁶ VNyT, 92. o.

²⁷ VNyT, 93. o.

²⁸ VAK I, 394. o.; VAK II, 736-737. o., 756. o.; VNyT, 94-95., 96. o.

²⁹ VAK I, 336. o.; VNyT, 93. o.

1. 5. 2. A „jó” negatív természete

A nemlétet a léttel szembeállító és szinte már *helyeslő* elgondolás másrésről, valamelyest eltávolodva az előbb tárgyalt túlnyomóan empirikus szemponttól, részben metafizikai vagy logikai értelemben is kifejthető, melyhez a tapasztalat pusztán, mint annak egyfajta anyaga társul. Ez leginkább Schopenhauer azon szóhasználatán érhető tetten, mely – a megszokott gondolkodásmóddal ellentétben – *negatív* küllemet kölcsönöz a jólétnek és a boldogságnak, ezzel mintegy valósággal szembeszállva Duns Scotus általános és ironikus megfogalmazásával, miszerint nem jellemző a negációkra, hogy „legfőbb imádatunk tárgyai lennének”.³⁰ Schopenhauer főművének 58. §-ában sokat foglalkozik ezzel a témával. "Minden kielégülés, vagy amit közönségesen boldogságnak neveznek, tulajdonképpen s lényegien mindig csak negatív, és egyáltalán nem pozitív soha."³¹ E kontraintuitív elgondolás azon alapszik, hogy mivel a fájdalom és szenvedés jócskán túlszárnyalja az öröm és boldogság mértékét a világban, ezért sokkal inkább vagyunk feljogosítva arra, hogy ezen szenvedésnek tulajdonítsunk *pozitív* karaktert, hiszen a szenvedés „az, ami közvetlenül adja hírül önmagát.”³² A boldogság és az örömezzetek egyszerűen csak azon ritka alkalmak, amelyek szünetet jelentenek az *akarat* folytonos, önmagát emésztő mozgásában. Az állandó szenvedéshez viszonyuló *tagadó* jellemük tehát legfőbb jellegzetességük, ezáltal lévén pusztán *negatívak*. Schopenhauernek ez az „általa sűrűn hangoztatott” gondolata több helyen is előköszön írásaiban.³³ Az örömezzetek és az általunk jónak ítélt dolgok és események ilyen módon való felfogása kellően ráébreszthet minket az élet tökéletlenségeire, ezzel pedig erős kontrasztot állít a szenvedésektől mentes halál felhőtlen állapotával. Erre a koránt sem szokványos gondolatra még Georg Simmel is kitér Schopenhaueréről és pesszimizmusáról szóló 4. előadásában.³⁴

Ez utóbbi eszmefuttatások, bár talán kevésbé örömteli hangulatúak, mint az ez előtt szereplők, azonban mégis egyfajta megnyugvással tölthetik el az olvasókat, amennyiben azok sikeresen magukévá teszik Schopenhauer ezen kissé lelombozó, de a halálfélelmet annál hatékonyabban elűző gondolatait. Még fontos azt a meglátást is fontolóra vennünk, amelyet Schopenhauer – a szokásostól eltérően – nem kimutat, metafizikai gondolataiból, az emberi

³⁰ ASV, 458. o.

³¹ VAK, 386. o.

³² Uo.

³³ VAK, 386-388. o.; VNyT, 79., 82. o.

³⁴ Georg Simmel: Schopenhauer és Nietzsche. Gondolat Kiadó, Budapest, 2020. (A továbbiakban: SN.) 74. o.

közmegítelésből, vagy csupán tapasztalataink előfeltételeiből, hanem amelyet javarészt érzelmi gondolatainkra apellálva próbál meg vigasztalni számunkra. A vélemény lényege abban áll, hogy mivel *individuais* énünk múlandó, szemben a magánvaló *akarat* örök-voltával, ezért értelmetlen amiatt sajnálkoznunk, hogy halálunkkal olyan személyes érdekeink, értékeink és céljaink vesznek el, amelyek – általunk adódó szubjektivitásukból kifolyólag – amúgyse örökkévalók. Schopenhauer nyelvezetében rendszerint a „*lényegi*” kifejezés szerepel, amikor a *magánvaló* dolgokkal kapcsolatban tesz említést valamiről, hiszen csak a *magánvaló* nincsen alávetve a *principium individuationis*-nak.³⁵ Az „egyenítés elve” eszerint az „egyneműek” tér- és időbeli különbözőségéért, mintegy *empirikus realitásáért*, valamint a kauzalitásért felelős elv, és csak ennek értelmében beszélhetünk *individualitásról* és annak keletkezéséről és elmúlásáról.³⁶ Mivel csak az ezen elvnek alá nem vetett *magánvaló* az, ami egyedül örök és változatlan, ekképpen Schopenhauer szóhasználata is indokoltnak tekinthető, mely ezen változatlan létezőt teszi meg egyedül *lényeginek*. Ezért gondolhatja úgy Schopenhauer, hogy személyes mivoltunk elvesztésekor bánkódásunk, mondhatnánk, *lényegileg* megalapozatlan.

1. 6. Az *individualitás*

Ezen a ponton, a *principium individuationis* tisztázása után, már azt sem halogathatjuk tovább, hogy egy kis kitérőt tegyünk és megmagyarázzuk, mi is maga az *individualitás*, mely „pusztulásának” gondolatából kialakul a modern tanatológia elsődleges halálfogalma, mely oly erőteljesen szembe van állítva a *magánvaló akarat* állandóságával, és mely mindazon értékeket és lehetőségeket magában rejt, melyeket Schopenhauer csupán *lényegietlen* képzeteknek tart. Az *individualitás* az, mely *énünkért* felelős, azon tulajdonságainkért és jellemzőinkért, amelyek hozzátartoznak személyiségünkhöz és preferenciáinkhoz. Az *individualitás* az *akarat* megfelelő objektivációja a *képzetek* világában; *testként*, valamint ezen *test* fejlett idegrendszeréhez és agyához tartozó öntudatként értendő. Ezek alapján pedig egyéni, „sajátlagos” és megkülönböztetendő a többi embertől és létezőtől, akik és amelyek szintén az *akarat* kifejeződései, pusztán eltérő módozatokban.³⁷ Mindazonáltal ez az *individualitás* csupán csak „az idő, tér és kauzalitás feltételeinek alávetett képzetvilág

³⁵ VAK I, 158-159. o.

³⁶ Arthur Schopenhauer: Az élethez való akarat igenléséről (Ford: Dr. Bánóczi József), Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2001. (A továbbiakban: ÉAI.) 146. o.; AH, 32. o.; VAK 335-336. o.

³⁷ VAK II, 600. o.; AH, 43. o.

látszata”, csupán egyfajta illúzió, mely mögött minden egyedi lény esetében ugyanaz az *akarat* áll, és melyeknek ezáltal szenvedéseik is *lényegileg* közösek.³⁸ Az *individualitás* ezen jellemvonásainak tudatosítása különösen fontos a schopenhaueri halál-felfogás megértéséhez, hiszen az „*lényegi*” különbséget állít *individuum* és *magánvaló* közé, mind metafizikai, mind pedig frazeológiai értelemben. A különbség kísértetiesen, és talán nem véletlen, hasonlít arra az indiai filozófiában bevett megkülönböztetésre, ami „*átman*” és „*Brahman*” között, vagyis az egyedi lélek és a „világlélek” között van – noha maga Schopenhauer természetesen kritikai fenntartással kezeli a „világlélek”, sőt még a puszta „lélek” fogalmát is, melyeknek csak metaforikus érvényt tulajdonít.³⁹ Ebben a kapcsolatban az *átman* szintén az *individualitást* jelző személyes elem, mely minden ember esetében azonos az egyetemes és személytelen *Brahmannal*. Miképpen az indiai filozófiákban a „májá” és „avidjá” – az illuzórikus elfedettségek és a tudatlanság – elve miatt tekintik az emberek különbözőnek egymást, úgy hasonlóan Schopenhauer filozófiájában is csak *képzeleteink* puszta képzet-voltának félreértése miatt merül fel bennünk az a tévedés, hogy *legbensőbb lényegünk* eltérő. A halál alkalmával azonban megmutatkozik az ezen félreértésünket helyreigazító metafizikai igazság, amennyiben ugyanis, miképpen a *Bhagavad-Gíta* híres sorai is mondják, „ugyanúgy vetkőzi le elviselt testét a lélek,” ahogyan „elviselt ruháját leveti és másik, új ruhát ölt az ember”.⁴⁰ Bár nem állíthatjuk tökéletes magabiztossággal, hogy Schopenhauer a *Gíta* ezen sorait – a mű egyéb szöveghelyeihez hasonlóan – jól ismerte, mindazonáltal kísérteties hasonlóságra figyelhetünk fel, amikor ő is arról beszél, hogy az embernek halálával „úgy kellene egyéniségét ledobnia, mint ócska ruhát”.⁴¹ Miképpen ez tisztán észrevehető, az indiai vallási-filozófiai hagyomány meghatározó gondolataihoz csatlakozva Schopenhauer is úgy látja az *egyén* és a halál kapcsolatát, mint amelyben ezen *individualitás* elvész, avagy elfelejtődik a halál álmában, míg minden egyéb, maga a *lényegiség*, újra felébred.⁴²

1. 7. Fájdalom és unalom

³⁸ Ullmann Tamás: Arthur Schopenhauer, A világ mint akarat és képzet. In: Filozófia (Szerk. Boros Gábor) Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007. (A továbbiakban: ASV) 917-918. o.

³⁹ VAK II, 431. o.

⁴⁰ Bhagavad-gíta. II. ének, 22. In: Bhagavad-Gíta – A Magasztos Szózat (Ford. Vekerdi József). Terebess Kiadó, Budapest, 1997. (Online elérhető: https://mek.oszk.hu/00100/00160/00160.htm#BM_2 – legutóbbi megtekintés: 2024.04.28.)

⁴¹ Stephen Cross: Schopenhauer's Encounter with Indian Thought. University of Hawaii Press, Honolulu, 2013. 23-24. o.; VHE, 61. o.

⁴² VAK, 338. o.

A schopenhaueri *individualitás*-fogalom magyarázata végeztével visszatérhetünk a halál tényével kapcsolatos vigasztalások sorába, hogy az individualitásnak ebben a vonatkozásban jutó szerepét is figyelembe véve haladhassunk tovább a schopenhaueri haláltan tematikájának tárgyalásában. Az *egyének* életét leginkább megnehezítő dolog a világban fennálló szenvedés, mely sokféleképpen adódhat számunkra. Schopenhauer egyik jellegzetes gondolatával élve, az életünkben elérni kívánt tartós boldogság útjában álló legnagyobb akadályok, melyek ezen örömeink állandóságát lehetetlenné teszik, a fájdalom és az unalom, mely kettő meghatározó erő közötti „gyöngébb vagy erősebb ingás” létünk túlnyomó részét kiteszi.⁴³ Habár ezen gondolat teljes tisztázása nehéz feladat, hiszen Schopenhauer helyenként némileg eltérően fogalmaz ezen két egzisztenciális jelentőségű tényező egymás közötti pontos viszonyáról. Az unalom megkülönböztethető a szükségtől, noha mindketten – és csak ők ketten – a szenvedés forrásai.⁴⁴ Máskor a fájdalom megnyilatkozhat – többek között – az unalom alakjában is, ami ekképpen tekinthető úgy, mint egyfajta közvetítője számtalan szenvedésnek.⁴⁵ Megint másképpen az unalomra gondolhatunk úgy is, mint ami „az emberi szenvedések legnagyobbika”.⁴⁶ Bár ellentmondásosnak tűnnek, ezek az apróbb fogalmazásbéli különbségek azonban aligha változtatnak valamit Schopenhauer mondanivalójának lényegén. Mindazonáltal fontos megbékélnünk ezzel a zord gondolattal, aminek elfogadása alkalmazható egyfajta felkészülési technikaként is, melynek segítségével nem ér többé meglepetésként minket, ha a szenvedés ezen végleteivel, vagy fokozataival találjuk szembe magunkat. Maga Schopenhauer azt ajánlja, hogy tekintsük ezt szükségszerű tényállásnak: olyasminek, amire állandóan számíthatunk életünk legkülönbözőbb pontjain, ezen egyetemes szenvedésnek pusztán csak a feljebb tárgyalt formáit hagyva meg a véletlennek és az esetleges körülményeknek. Ez a hozzáállás kialakíthat bennünk egyfajta sztoikus nyugalmat, mellyel felvértezve magunkat jobban megismerhetjük a fájdalom természetét, és talán még kevesebb lelki sérülést is szerzünk majd összességében.⁴⁷

⁴³ AH, 44-45. o.; Arthur Schopenhauer: Az egyéniségről. In: Arthur Schopenhauer: Életbölcseiség (Ford. Kelen Ferenc) Pantheon Irodalmi Intézet, Budapest, 1925. (A továbbiakban: AE.) 27., 34. o.

⁴⁴ AE, 47. o.

⁴⁵ VAK, 381. o.; Arthur Schopenhauer: Parainesisek és maximák. In: Életbölcseiség (A továbbiakban: PM.) 160. o.

⁴⁶ AE, 36. o.

⁴⁷ VAK I, 381-382. o.

A minket örökkön üldöző gondok közé – bár nem szoros értelemben vett szükség, sem pedig unalom – természetesen a haláltól való félelmet is besorolhatjuk. Bár ez a félelem súlyos egzisztenciális problémaként jelentkezik valamennyiünk számára, mégis, az eddigi gondolatok alapján arra kell következtetnünk, hogy pusztán az *akarat* az, ami bennünk, mondhatni rajtunk keresztül viszolyog a haláltól. Vagyis az az ironikus helyzet áll elő, hogy bár a *magánvaló akarat* az, amelyből az élethez való oly erőteljes ragaszkodás ered, szemben ésszerű megismerésünkkel, mely számára – mint mondtuk – érdektelen a halál fenyegetése és hogy élünk-e vagy halunk, mégis ez utóbbi az, amelyet egyéni értelmünk felszámolásán keresztül a halál végleg megsemmisít, míg az *akaratot* teljesen sértetlenül hagyja.⁴⁸ Ezt is belátva Schopenhauer a természethez való viszonyunkat mélyen megértővé próbálja tenni, hogy rámutasson, mi is ezen változó, folyamatosan keletkező és pusztuló természet részei vagyunk, és hogy ekképpen saját egyéni személyünk elvesztéséhez is egyszerűen csak úgy kell hozzáállnunk, mint bármilyen egyéb pusztuláshoz: merő *jelenségként* kezelve azt, mely miatt értelmetlen bánkódnunk.⁴⁹ Schopenhauer még ennél is radikálisabban fejezi ki magát és úgy gondolja, a halálra, mely pusztán a *képzetnek* – vagyis csupán egyfajta eltévelyedés, tévedésnek – a felszámolása, úgy lenne érdemes tekintenünk, mint adandó alkalomra, aminek köszönhetően nem kell tovább öntudatos *énné* lennünk, és amelyről azt írja: „boldog az, aki él vele.”⁵⁰ Ezen megszabadulásnak nem csupán úgy van értelme, mint valamilyen egzisztenciális megpihenésnek vagy megkönnyebbülésnek, hanem bizonyos metafizikai járuléka is vannak. Egy ilyen hangzatos következmény az *akarat szabadságának* schopenhaueri értelemben vett helyreállása, ami az indítóokok láncolata szerinti, kényszerből cselekvő egyént ismét *szabad akarattá* alakítja vissza.⁵¹ A halált ezen és egyéb indokok miatt megnyugvással fogadó rezignált embereket, vagyis az igazán meghalni akaró egyéneket Schopenhauer különösen nagyra tartja, hiszen ők azok, akik a létről ilyenformán lemondva elnyerik azt a bizonyos értelemben vett „semmit”, amit a buddhizmusban Nirvánaként ismernek.⁵²

1. 8. „Nem kellene lennünk”

⁴⁸ AH, 52-54. o.

⁴⁹ AH, 20-22., 44. o.

⁵⁰ VAK II, 733. o.; AH, 66. o.

⁵¹ Uo.; AH, 23. o.

⁵² AH, 67. o.; vö. VAK II, 741. o.

Mindezek elmondásával a Schopenhauer által figyelmünkbe ajánlott halál tudatával szembenező és említésre méltó terapeutikus tanácsok sorát egy – talán még az eddigieknél is meghökkentőbb – ideillő gondolatsorral szeretném lezárni. Schopenhauer egy meglehetősen eredeti és koráig csaknem egyedülálló gondolattal áll elő, miszerint „[m]i voltaképp olyasvalami vagyunk, minek nem kellene lennie: azért megszűnünk lenni.”⁵³ Ezen erős kijelentés jelentőségét nehéz lehet teljes mértékben megértenünk, de születtek már olyan magyarázatok, amelyek – többé-kevésbé a filozófiai rendszer konzisztenciájának tiszteletben tartásával – tisztába teszik ennek az ítéletnek az érvényességi körét. Talán csak arra kell itt gondolnunk, hogy a *magánvaló akarat* – miképpen azt Nagy Sándor is írja – „nem értelmezhető térben és időben, okság nem vonatkozik rá”.⁵⁴ Azonban nem magától értetődő, hogy ez miért is lenne így. További magyarázatként említhetnénk Georg Simmel értelmezését – mely meglehetősen plauzibilisnek tekinthető *A világ mint akarat és képzet* 26. §-ának figyelembevételére alapján –, ami alatt is arra kell gondolnunk, hogy miképpen szemléleti formáink (Schopenhauer elgondolása szerint) térből, időből és a kauzalitásból állnak, és ezek bármelyike – jelen esetben különösen a kauzalitás – természetesen valódi lényünkre, vagyis a *magánvaló akaratra* nem érvényes, ekképpen a végsősoron kauzalitást feltételező „*kell*” predikátum használata is jogtalan lenne létezésünk vonatkozásában.⁵⁵ Ha ez az értelmezés helytálló, akkor közvetlen értelmén kívül még talán azt a meglehetősen váratlan metafizikai tényállást is magával vonhatja, hogy az *akarat* létezése – Kant esetében Isten létezéséhez hasonlóan – elméleti oldalról mentes a szükségszerűség kategóriájától. Abba a problémába azonban nem kívánok itt belemenni, hogy ez az eredmény miképpen kapcsolódik ahhoz a korábban már érintett gondolathoz, mely szerint magunkat szükségszerű létezőkként vagyunk csak képesek elgondolni, mely fogalom meghatározásából egyenesen következik létezésünk is. Schopenhauer emellett egy másik érdekes szempontot is felvet, amelynek értelmében létezésünk „megkezdését”, valamilyen rejtelmes módon, mintha önnön szándékos cselekedetünként fogná fel. Mintha egy ilyen elképzelést sugallna azzal a gondolatával, mely szerint a haldokló embernek azt mondhatnánk: „Megszűnsz oly valakinek lenni, mivé ha sohasem leszel, okosabban cselekedtél volna”.⁵⁶ A születésünkért való személyes felelősségünk ezen látszata azonban könnyen betudható Schopenhauer megfogalmazásbéli szeszélyének is, hiszen aligha találunk másutt hasonló elképzelést, annak ellenére, hogy a

⁵³ AH, 65. o.; Arthur Schopenhauer: *Szerelem, élet, halál – Életbölcsség* (Ford. Bánóczi József, Kelen Ferenc) Göncöl Kiadó Kft., Budapest, 1989. (A továbbiakban: SzÉH.) 69. o.

⁵⁴ Nagy Sándor: Schopenhauer, „a világosan látó pesszimista” (A továbbiakban: VLP.) In: VAK I, 705. o.

⁵⁵ VAK I, 177. o.; Georg Simmel: Schopenhauer. A morál és az akarat önmegváltása. In: SN. 163. o.

⁵⁶ AH, 57. o.

filozófus mennyire gyakran érinti az *akaratnak* az emberi létben való megnyilatkozását. De akárhogyan is kell érteni Schopenhauer ezen gondolatait, az mindenesetre egészen bizonyos, hogy bármely metafizikai kontextus figyelmen kívül hagyása mellett is rendkívül jelentős, már csak az említett vigasztalás képében is, ez a szempont. „Létezésünk céljaként valójában semmi mást nem adhatunk meg, mint azt a felismerést, hogy jobb lenne, ha nem léteznénk.”⁵⁷ Ezzel a meggyőződéssel nem csak mások – mint esendő emberek – létezése értelmének hiányát, de saját magunk nehézségekkel teli életét is megtanuljuk úgy kezelni, mint ami bármilyen magasztos céltól mentes, így pedig lehetőségünk nyílik a halálra mint nem is olyan szörnyűséges dologra tekinteni.⁵⁸ Ekképpen, ha egyet értünk Csejteivel, és a filozófiai-metafizikai tanatológia történetében „roppant jelentőségű lépésként” tekintünk Platón kezdetleges gondolataira a halálnak a tudás általi „legyőzése” viszonylatában,⁵⁹ akkor mégoly jelentősnek kell vélnünk Schopenhauer hozzájárulását ezen témakörhöz, mely – miképpen láttuk – számtalan oldalról és megannyi érveléssel kiegészítve erősíti meg ismeretünknek a halál feletti diadalát, ezáltal komoly szerepet játszva a tanatológia történetének mind metafizikai, mind pedig „terapeutikus” szegmenseiben. Ezen gondolatok kritikai megfontolását a harmadik fejezetben láthatjuk majd kibontakozni.

A schopenhaueri halálfelfogás e szűkebb körű állításai után áttérhetünk azoknak a témáknak és részkérdéseknek a bemutatására is, amelyek bár valamelyest különálló metafizikai és etikai tárgykörök sajátjai, azonban mégis szorosan fűződnek és organikus egységet alkotnak a filozófus halállal kapcsolatos szövegeiben és összefüggéseiben leírtakkal. Bár az eddig leírtakban is volt szó érintőlegesen a halálhoz távolról kapcsolódó gondolatokról, például a fentebb említett *negativitás* státuszáról, vagy létünk kontingenciájáról, ezek jelentősége – legalábbis egyfajta narratív aspektusból – azonban mégiscsak abban áll, hogy miképpen szolgálhatnak vigaszként is a halálra, személyes életünk végső pontjára.

⁵⁷ VAK II, 738. o.

⁵⁸ VNyT, 97-98. o.

⁵⁹ Csejte Dezső: Filozófiai etűdök a végességre (A továbbiakban: FEV.) Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001. – 13. o.

II. fejezet: A halálhoz kapcsolódó egyéb elméleti aspektusok

A most következőkben eltekintünk Schopenhauer tanatológiájának terapeutikus részeitől, a halál egzisztenciális jelentőségétől, és olyan összefüggéseket kezdünk el vizsgálni, amelyek bár mentesek az eddig megszokott vigasztaló hangnemtől, azonban ezen „hiányosságukért” kárpótol állításaik objektív, általános relevanciája a schopenhaueri rendszeren belül, valamint az eddig tárgyaltakkal való összefonódásuk, melynek problémás voltával ezen dolgozat harmadik fejezete foglalkozik.

2. 1. Lélekvándorlás, újjászületés

Minthogy a schopenhaueri étoszhoz a keleti bölcselet általánosan közel áll, így aztán nem meglepő, hogy oly sok más felfogás mellett a „léleknek” az új testekbe való születésének tanát is megtaláljuk őnála is. Esetében azonban a lélekvándorlásnak nem egy – a nyugati filozófusokra gyakran jellemző – félreértését, vallásos vagy egyéb érdekekből kifolyó szándékos elferdítését, vagy leegyszerűsítését fedezhetjük fel, hanem épp ellenkezőleg; Schopenhauernél ez az elképzelés a vártnál sokkal inkább összetett és komplikált, ugyanakkor tisztább kifejezést és rendszeres érvényre juttatást is nyer. Nem a hagyományos értelemben vett reinkarnáció, vagy – az újkorban divatosabb megfogalmazás szerinti – „transmigratio” homályos gondolatáról van itt szó, ahogyan az megmutatkozik pl. John Locke írásában, ahol szkeptikus fogadtatás, vagy még inkább egyfajta eleve elutasítás jellemzi ezt a rendes bemutatásra sem érdemes „véleményt”.⁶⁰ De még csak nem is egy engedékenyebb, német idealista átértelmezésre emlékeztet, mint amilyen – egyes interpretációk szerint – Fichténél is tetten érhető, amikor is a filozófus másokról úgy beszél, mint „akik velem együtt ugyanabban az életben leledzenek”, vagy mint akik ugyanazon *érzéki* egzisztenciájának – jelenlegi saját meghatározása mellett – mint jövőbeli meghatározásai tűnnek fel.⁶¹

⁶⁰ John Locke: An Essay Concerning Humane Understanding (London, 1690.) Book II, Ch. XXVII, 7. The Identity of Man. (Online elérhető: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/10615/pg10615-images.html#chap2.27> – legutóbbi megtekintés: 2024.04.28.)

⁶¹ Johann Gottlieb Fichte: Az ember rendeltetése (Ford. Kis János) Magyar Helikon Könyvkiadó, Budapest, 1976. 203-204. o.; Ezen szöveghelynek a lélekvándorlásra utaló gondolatsorként való értelmezéséhez lásd: David W. Wood: The Doctrine of Palingenesis in Fichte's *Vocation of Man*. In: The Human Vocation in German Philosophy. Bloomsbury Publishing, London, 2023. (Online elérhető: https://www.academia.edu/72463282/The_Doctrine_of_Palingenesis_in_Fichtes_Vocation_of_the_Human_Being – legutóbbi megtekintés: 2024.04.28.) 12-13. o.

Schopenhauer felfogása a fichtei állásponttól nem csak az akarat és az ész viszonyának kérdésében, vagy az akarat szubjektivitásának részleteiben tér el, hanem jelenlegi kérdésünk esetében is. Mivel egyazon *akarat* különböző objektívációi vagyunk, vagyis a képzetvilágban tárgyak képében megjelenő egyedek, miképpen erről az *individualitás* meghatározásánál már szó esett, így szubjektivitásunk teljes egészében az *akaratból* ered. A megismerés alanya és tárgya végsősoron ugyanaz a magánvaló *akarat*. Ebből ered a schopenhaueri akaratmetafizika „monista” jellege, a *magánvaló Egyként*, vagy abszolút azonossággént való elgondolása, mint ahogyan azt Schopenhauer – és az őt értelmezők egész sora – alá tudja ezt támasztani, hiszen a különbözőség vagy sokféleség tér- és időbeli meghatározottsága csak az empirikus realitásra érvényes, következésképpen nem is állítható a *magánvalóról*, amelyet így kénytelenek vagyunk differenciálatlan *egységként* felfogni.⁶² Az ezen abszolút *egységgel* járó változatlanság és időtlenség – mitikus megfogalmazásban az „Egy jelen” – e „kifejtett igazság érzete” az, amiből Schopenhauer szerint „az emberi nem összes eseményei és jelenetei (...) egyszerre és ugyanazon időben” való elképzelése, vagyis a tulajdonképpeni lélekvándorlás dogmájának előgondolata ered.⁶³ Schopenhauer szavaival: „a lélekvándorlás egy neméhez jutunk; noha azzal a lényeges különbséggel, hogy az nem érinti az egész lelket, vagyis a megismerő lényt, hanem csupán az akaratot; miáltal a lélekvándorlás tanát kísérő annyi képtelenség eszik”.⁶⁴ Ezen említett „képtelenségek” nem meglepő módon a szokásos lélekvándorlás-felfogásnak éppen azon elemei, amelyek nem illeszkednek jól a schopenhaueri rendszerbe. Ebből kifolyólag Schopenhauer lényeges megkülönböztetést tesz a hagyományos értelemben vett lélekvándorlás, vagyis „*metempsychosis*”, illetve az ő általa is képviselt „újjaszületés”, vagyis „*palingenesis*” között. Ez előbbi az egész lélek átköltözését jelenti egyikből a másik *testbe*, míg a számára rokonszenvesebb nézet az egyénnek felbomlását és újjáalakulását hirdeti, „mikor is egyedül az akarata marad meg és felvevén egy új lény alakját, új értelmet is nyer”.⁶⁵ Az előbbiről azt is mondja, hogy a buddhizmus népszerű, exoterikus változatában elterjedt, míg a *palingenesis* egy sokkal inkább ezoterikus

⁶² VAK I, 158-159. o.; VAK II, 733. o.; Csejtei Dezső – Juhász Anikó: Schopenhauer a halálról. (A továbbiakban: SAH.) In: Pompeji 1996/1. (Online elérhető: <https://epa.oszk.hu/00600/00689/00004/csejtei.html> – legutóbbi megtekintés: 2024.04.28.) 13. bekezdés; Stanford Encyclopedia of Philosophy: Arthur Schopenhauer. 4. The World as Will (Online elérhető: <https://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/#4> – legutóbbi megtekintés: 2024.04.28.); Bryan Magee: The Philosophy of Schopenhauer. Clarendon Press, 1997. 160-161. o.; Bryan Magee ugyanezen gondolat szóban való kifejtéséhez lásd: <https://www.youtube.com/shorts/KYBErZENzLI> – legutóbbi megtekintés: 2024.04.28.; Georg Simmel: Schopenhauer. Az akarat metafizikája. In: SN. 52-53., 57., 60., 68., 72. o.

⁶³ AH, 28-29. o.

⁶⁴ AH, 58. o.

⁶⁵ VHE, 57. o.; AH, 58-59. o.

variáns, mely nagyrészt az ő tanításával is megegyezik az akarat metafizikai állandóságával kapcsolatban.⁶⁶ A halál ennek fényében úgy tekinthető, mint az akarat „Léthe-folyója”, melyen áthaladva az akarat leveti magáról az emlékezést és az egyéniséget, és melyben elvész, vagy még inkább melyben „felfrissül” az értelem.⁶⁷ A halál után így csak pusztán „egy egészen más lénynek” csírája és magva az, ami megmarad, és amiből majdan egy új *egyén* fog életre kelni. Ezt Schopenhauer azzal a visszatérő gondolattal teszi szemléletessé, mely szerint a halál olyan az *akarat* számára, mint az álom az *egyén* számára.⁶⁸ Másutt az „akarat mint magánvaló” helyett a „nem” kifejezés szerepel, hiszen a „nem”, vagy „faj” az, melynek képében – lévén az „az időben széthúzott eszme (*eidosz. species*)” – az *egyén* lényege, vagyis az élethez való akarat, objektiválódik, mint ahogyan ezt *A faj élete* című rövid írás is több helyen alátámasztja.⁶⁹ Kérdéses, hogy mennyiben szinonimája a *nem* és a *faj* az *akarat*nak. Ezen szóhasználat pontosítására a jelek szerint Schopenhauer nem igazán törekedett, ezáltal a legjobb esetben is fogalmazásbeli, de akár a lényeges filozófiai gondolatait is érintő ellentmondásokat hagyva ránk, miképpen erről még szó lesz. Arra ugyanis szintén több szöveghely utal, hogy – a *faj* határait áthágva – *lényegünk* más állatok és növények formájában is megnyilatkozik. Majdan a rovar petéjéből megújuló, ismét feltámadó lét – mint ahogyan a minden időkben élő többi lény is – ott van, „ahol a reális, a való mindig volt és mindig lesz: a jelenben és tartalmában, tehát tenálad” – miképpen erre Schopenhauer a tér és idő szubjektív voltának, a *principium individuationis* tanának és a lélekvándorlás kissé eltérő bemutatásának egyaránt tárgyaló szövegrészletében a híres „brahmanista” formulával utal: „*Tat twam asi*” – „Ez vagy te”.⁷⁰

Bár Schopenhauer véleménye szerint a lélekvándorlás tekintetében is az indiai vallások tanúsítják a legmélyebb megértést, mindazonáltal nem mulaszt el beszámolni számos olyan esetről, melyek más vallási hagyományokban is a lélekvándorlás valamilyen formában való meglétét hivatottak bizonyítani. Többek között az ókori Egyiptomban, Orpheusz, Püthagorasz és Platón tanításaiban, az óészaki Edda-énekekben, és még rengeteg törzsi hiedelemrendszerben fellelhetőek a lélekvándorlás bizonyos változatai.⁷¹ Még arról is említést tesz, hogy a három nagy ábrahámi vallás egyes hagyományaiban is elfogadóbb

⁶⁶ VHE, Uo.

⁶⁷ VHE, 61. o.; AH, 55., 57. o.

⁶⁸ AH, 57. o.

⁶⁹ AH, 24. o.; Arthur Schopenhauer: *A faj élete* (A továbbiakban: FÉ.) In: AH, 68-70. o.

⁷⁰ AH, 25., 42. o.; VHE, 59. o.; VAK II, 732. o.; ASV, 918. o.

⁷¹ AH, 60., 62-63. o.

viszonyulással találkozhatunk ezen szokatlan elképzelés vonatkozásában, miképpen ezt *Talmud*-ban helyenként jelentkező utalások és egyes eretnek irányzatok doktrínái is igazolják.⁷² Különösen a kereszténység az, melyben Schopenhauer szerint megmutatkozik a lélekvándorlás tulajdonképpeni erkölcsi célzatának egy módosult alakzata, még hozzá az *eredendő bűn* tanában, melynek értelmében *közvetett* módon megy végbe a most élő embereknek a múltbéliekkel történő morális azonosítása.⁷³ Schopenhauer olyan elszánt ezen összefüggések etikai tárgykörét is meghaladó jelentőségük kimutatásában, hogy másutt megemlíti: a *παλιγγενεσία* szó már az *Új Testamentum*-ban is előfordul, mellyel valószínűleg a Máté evangéliumában leírtakra utal – mely azonban teljesen eltérő értelemben és kontextusban használja ezen kifejezést –, arról nem is beszélve, hogy maga Schopenhauer, szintén más helyeken, a keresztény egyház vonatkozásában, vagy a *kegyelem* elnyerése eredményeképpen, még *ezen* saját értelmétől is eltérően utal az „újjászületés” szóra.⁷⁴ Az újszövetségi párhuzam helyett filozófusunknak talán érdekesebb lett volna Szókratészhez és Platónhoz ragaszkodnia, akiknél is a schopenhaueri *palingenesis*-fogalomhoz sokkal inkább hasonlatos elképzelésre lelhetünk a „τὸ ἀναβιώσκεισθαι” gondolatának formájában.⁷⁵ Ez a fogalom tulajdonképpen szintén az élőknek a halottakból való létrejövételét jelenti, noha azzal a jelentős különbséggel, hogy a *lélek* (ψυχή) az az állandó *lényegi* elem, mely az újjászületés alkalmával új *testre* (σῶμα) tesz szert. Azt persze meg kell jegyezzük, hogy Schopenhauer érzékeny volt erre a különbségre Platón és a saját filozófiája között. Miképpen írja, Platón is megkülönböztet a lélekben halandó és halhatatlan részt, de míg nála az *akarat* – mint a vágyak és szenvedélyek székhelye – a halandó és az *értelem* a halhatatlan, addig Schopenhauernél ez épp fordítva van.⁷⁶

2. 2. A matéria

Továbbmenve, azt is mondhatjuk, hogy Schopenhauer az *akarat* elsődleges objektivációjának, vagyis az *anyagnak* a vonatkozásában is kitart a „lélekvándorlás” eme sajátos fajtája mellett. Ezen megfontolásból ír az *anyag* mulandótlanságáról és pusztulhatatlanságáról, illetve azon érdekes elgondolásról, mely szerint a halált követően

⁷² AH, 64. o.

⁷³ AH, 64-65. o.

⁷⁴ Mt 19, 28; VHE, 57-58. o.; VAK I, 481. o.; VAK II, 737. o.

⁷⁵ Platón: Phaidón. 71e-72a (Ph, 36. o.)

⁷⁶ VHE, 58. o.

részben *testünk* leépülése és elenyészése, valamint az ezen folyamatból megmaradó por és hamu az, mely közvetlenül eredményezi a kristályos anyagoknak és fémeknek a létrejöttét, melyekből végsősoron a növényi és állati élet is kialakul.⁷⁷ A lélekvándorlás gondolatának ezen szokatlan, mondhatni „naturalista” előadása, annak ellenére, hogy azt Schopenhauer csak egyfajta „hasonlatként” szánja, mindazonáltal teljesen jól elhelyezhető rendszerének a *matériával* kapcsolatos részében. Schopenhauer ugyanis a megszokottól eltérően használja a „*matéria*” terminust, éppen ezért is tekintheti mind az epikurosz *materializmust*, mind pedig Berkeley *idealizmusát*, ha bár nem is „egészen tévesnek”, de mindenesetre „nagyon egyoldalúnak és tökéletlennek”.⁷⁸ Nála a bevett megfogalmazás helyett a *matéria*, pusztán önmagában, egyfajta absztrakt *hatóképességként* értendő – melyről *szemléletünk* nem, csupán csak *fogalmunk* lehet –, míg konkrét *meghatározásában*, vagyis szemléleti *formáinkkal* egyesülve, térben és időben kifejezett konkrét *minőséget* és *hatást*, avagy *anyagot*, *testet* jelent.⁷⁹ Annak mentén pedig, ahogyan Schopenhauer kontrasztba állítja a *magánvaló*- és a *képzetvilágot*, könnyen belátható módon következik, hogy, miként amit *szubjektív* öntudatunkban *intellektusnak* tekintünk, *objektív* tudatunkban pedig *agyként* ismerünk fel, ugyanúgy, amit *szubjektíve* *akaratnak* hívunk, az *objektíve* *matéria*, avagy a világ „*összorganizmusa*”.⁸⁰ Ezek alapján a jelenségben – avagy a *képzetként* – adódó *matéria* csak „*puszta láthatósága*” az *akaratnak*, egyfajta „kapocs” a kétféleképpen elgondolható *világ* között, melyen keresztül, a formák hozzájárulása mellett, az *akarat* megjeleníti önmagát a reális *testi* világban – avagy schopenhaueri kifejezéssel: „*objektíválódik*”.⁸¹ Ez a folyamat az összes *testi* létező esetében végbemegy, lévén *minden* dolog a világon az *akaratnak*, vagyis a „világ lényegének” a megnyilvánulása.⁸² A szervetlen természetben jelentkező általános erőktől, az összes materiális lény szervezetéig, az *akarat* mindenben objektíválja magát.⁸³ Ennek szemléletes bizonyítékát mutatja, hogy Schopenhauer főműve első kötetének 20. §-át, második kötetének pedig egész 20. fejezetét az *akaratnak* az állati organizmusban végbemenő megnyilvánulásának tárgyalására szentelte, míg első kötetének 23. és 26. §-a, valamint második kötetének egész 23. fejezete a megismerés nélküli természetben bekövetkező *akarat*-

⁷⁷ AH, 18. o.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ VAK II, 377., 378., 380., 381., 382. o.

⁸⁰ VAK II, 306-307., 381. o.

⁸¹ AH, 18. o.; VAK II, 578., 380., 381., 306. o.

⁸² VAK II, 381., 363. o.

⁸³ VAK II, 369., 382., 380. o.; FEV, 217. o.

objektívációról szól.⁸⁴ Azonban Schopenhauer mintha lehetőséget hagyna arra, hogy a természeti létezők sorában egyfajta *hierarchiát* vélhessünk feltételezni, amennyiben is az állatokat és növényeket „az ember kibővülő tercének”, az anorganikus birodalmat pedig az „alsó oktávnak” gondolhatjuk, az embert ugyanakkor – akinek az *akarat* nem csupán cselekedetében, hanem már *testében* is alakot ölt – úgy tekinthetjük, mint aki ezen hierarchia „csúcán” áll.⁸⁵ Ekképpen a születendő embert úgy kell elgondolnunk, mint azon *életakarati* törekvést, mely a jelenségek világába belépve „megragadja” a *matériát*.⁸⁶ Fontos azt is kiemelnünk, ami talán szintén nem magától értetődő, hogy a *matéria* – illetve annak szemléleti megvalósulása: az *anyag* – kölcsönösen egymást feltételező viszonyban áll az *akarattal*, hiszen miként minden *képzet* a szubjektum objektuma és a szubjektum minden objektuma *képzet*, úgy az *akarat* a *test* a priori megnyilvánulásának, a *test* pedig az *akarat* a posteriori valóságának tekinthető.⁸⁷ Ezen nagyon is kötött viszonyt minden kétséget eloszlató jele, amikor Schopenhauer arról ír, hogy *materiális* szubsztrátum nélkül „semmiféle akarat nem léphet színre, és fordítva, egyetlen test sem létezhet benne honoló erők nélkül”, melynek felismeréséhez az is hozzávezethet minket, ha a *matéria* egységét párhuzamba vonjuk az *akarat* egységével – miként ezt maga Schopenhauer is teszi –, hogy ezáltal fölismerjük *különös* metafizikai azonosságukat.⁸⁸ Ezen kölcsönös viszonyt ilyen megindoklások – valamint a korábban leírtak is – alátámasztják, de említésre méltóak azok a szöveghelyek is, amelyek talán árnyaltabban, de nem nehezebben belátható módon utalnak az *anyag* és az *akarat* ezen kapcsolatára.⁸⁹ Mindezek fényében már csak arra van szükségünk, hogy felidézzük magunkban Schopenhauer gondolkodásának azon részeit, amelyek az *akarat elpusztíthatatlanságáról* szólnak, így pedig az imént tárgyaltakat is fejben tartva arra következtethetünk, hogy „voltaképp a *matéria* képlete szerint”, vagyis csak az *anyag* időbeli mulandótlansága, fennmaradása szerint vagyunk képesek elgondolni az *akarat pusztulhatatlanságát*, avagy költőien: voltaképpeni lényünk „halhatatlanságát”.⁹⁰ Ha igaz az, miként arra Schopenhauer számít, hogy a szerelmes emberek számára „túlságosan fizikainak, túl materiálisnak” hat *A nemi szerelem metafizikájában* bemutatott látásmód, annak „metafizikai, sőt transzcendens” alapvető mivolta ellenére, úgy még nagyobb magabiztossággal gondolhatta volna azt is – és talán gondolta is –,

⁸⁴ VAK I, 151-154. o.; VAK II, 306-332. o.; VAK I, 158-165., 177-186. o.; VAK II, 362-376. o.

⁸⁵ VLP, 708. o.; VAK I, 394. o.; Az élethez való akarat igenléséről. In: AH., 148. o.

⁸⁶ VAK II, 654. o.

⁸⁷ VLP, 700., 708. o.;

⁸⁸ VAK II, 382., 381-382. o.

⁸⁹ VAK I, 489. o.; VAK II, 578. o.; FÉ, 74. o.

⁹⁰ VHE, 46. o.; AH, 18. o.; VAK II, 378. o.; AH, 49. o.; AH, 18. o.; AH, 17-18. o.

hogy rendszerének ezen része fog majd a leginkább materialista vonásokat tükrözni, mellyel kapcsolatos előítéletek eloszlatására mindazonáltal igen jó szolgálatot tehet az imént bemutatott tisztázás a *matéria* sajátos értelméről és annak kontextuális szerepéről, valamint *A világ mint akarat és képzet* második kötetének rögtön első, *Az idealista nézőpontról* c. fejezete.⁹¹

2. 3. Az akarat felszámolása

Fontos azonban tovább haladnunk és szót ejtenünk a schopenhaueri etika centrális témájáról, az *akarattagadásról* is. Ennek alapján kerülhet ugyanis megmagyarázásra a filozófiai rendszer oly sok pesszimista eleme, a sírás egyszerű jelenségétől a vallások összetett társadalmi szerepének lényegességéig, továbbá valamennyi erkölcsi vonatkozású megjegyzés és utalás a schopenhaueri corpus különböző pontjain. A racionalista etikákkal – így jelesen a kanti etikával is – ellentétben Schopenhauernél, az *akarat* alapvető természetére való tekintettel, egy bizonyos értelemben irracionális, nagyrészt érzelmekkel operáló erkölcsfilozófiát láthatunk kibontakozni. Ebből adódóan kulcskifejezés számunkra a *szereetet* (ἀγάπη, *caritas*), jelenjen az meg akár mint a keresztény felebaráti szeretet, akár mint az indiaiak befelé fordulása formájában. Ezen szellemülség érzelmi oldala aligha magyarázható *ésszerű* módon, hiszen értelme szerint éppen az *akarat* egy sajátos megnyilvánulásáról beszélhetünk. Az ilyen tiszta szeretetet ekképpen a *részvét*, az *együttérzés*, a schopenhaueri etika szerinti *szimpátia*, „együtt-szenvedés” (*Mitleid*) tágabb értelmében kell felfognunk, mely a *principium individuationis*on való átlátásból, vagyis az önmagunk és mások *lényegi* azonosságának megsejtéséből vagy ráismeréséből ered.⁹² Ennek eredményeképpen az ember belátja és tán a praxis területére is kiterjeszti a *szereetet* ezen elvét, mint egyfajta *erényt*, mely szélsőséges és átlag feletti eltökéltség esetén, az *akarat* megtörésének céljából, a kellemesről való lemondás és a kellemetlen vállalása, vagyis a tulajdonképpeni *aszkézis* képében mutatkozhat meg.⁹³ Ennek fokozati sorrendjéről Schopenhauer bár nem ad mindenhol egybehangzó véleményt, azonban az *egyénen* túlmutató szempontból a szüzesség vállalását, vagy akár a kasztrálást, inkább az *egyén* vonatkozásában pedig az önkéntes szegénységet, a húsevéstől való tartózkodást, vagy akár az önkínzást említhetjük meg a *rezignáció* lényeges és szemléletes elemei közül.⁹⁴ Az *egyénben* objektiválódó *akarat* ezen motívumokon – mint

⁹¹ VAK II, 649. o.; VAK II, 15-34. o.

⁹² VAK I, 449., 450. o.; VAK II, 734., 738-739., 743. o.

⁹³ VAK I, 434., 468. o.

⁹⁴ VAK I, 455., 456., 457., 486. o.

a jelenség ellentmondásain – keresztül szabadon szembefordul önmagával, vagyis önmehtagadást, saját maga felszámolását hajtja végre, mint ahogyan ez, Schopenhauer szerint, a vallásos önmehtagadás, a keresztény „*akozmikus tendencia*” mozzanataiban is megmutatkozik.⁹⁵ Ezek következtében a halál, vagyis a *test*, az *anyag* elsoványodása – mint egyfajta schopenhaueri „*parinirvána*” –, végül az *akarat* utolsó „pislogva izzó szikráját” is kioltja.⁹⁶ A morális kiválóságnak, a *szeretet*, a *részvét* és az önmehtagadtatás erényének gyakorlása során az *egyén* ily módon képes teljes egészében tagadni az *akaratot*, melynek eredményeképpen, ahogyan erre Schopenhauer helyenként utalni látszik, nem csak saját magát, hanem más embereket, a „faj jellegét”, sőt még az állatokat is, egyáltalán az egész *világot* „megváltja”.⁹⁷ Schopenhauer ezek alapján, bár nyíltan distanciálja magát a hagyományos etikai gondolkodásmódtól és kellően kifejezi az „*abszolút jó*” értelmével kapcsolatos kételyeit, mégis képletesen „*summum bonum*” – a „*legfőbb jó*” – névvel illeti az *akarat* tagadását, annak *önfelszámolását*, és szintén némi rendszerétől való elrugaszkodással, egyenesen „*τέλος*”-ként is utal rá.⁹⁸ Kérdéses azonban még ezen *akarattagadás* „tartóssága”, vagyis hogy mennyiben old meg *végleg* minden jelenséget és létet. Erre azonban nem kapunk Schopenhauertől egyenes választ. Tán épp Schopenhauer pesszimizmusának jeleit tapasztaljuk itt is, nem csak filozófiai meglátásain, hanem az abból adódó kilátástalanságok vonatkozásában is, melyek jelen esetünkben azon fogalmilag ellentétes szöveghelyeken nyilatkoznak meg, amelyek egyrészt az *akarat* felszámolásának véglegességére, másrészt viszont éppen annak részlegességére utalnak.⁹⁹

2. 4. Az öngyilkosság

Mindezek alapján felmerülhet bennünk a kérdés, mind az *akaratszelölés* és pesszimizmus, mind pedig a megfogalmazott gondolatok ambiguitása kapcsán, hogy Schopenhauer mégis milyen véleménynel volt az öngyilkosságot illetően. Ez azonban szerencsére kevés találgatás – cserébe sok rendszerét súlytó probléma – árán kideríthető, minthogy a filozófus, pár kósa helyenkénti megjegyzés mellett, főművének 69. §-át, valamint a *Parerga és Paralipomena* egész XIII., *Az öngyilkosságról* c. fejezetét is ezen téma

⁹⁵ VAK I, 365., 462. o.; VAK II, 738., 750., 767. o.

⁹⁶ VAK I, 393., 455., 466-467., 469. o.;

⁹⁷ VAK I, 201., 204., 397., 455., 456., o.; Vö. VAK II, 778. o.

⁹⁸ VAK I, 434-435. o.

⁹⁹ VAK I, 454., 466-467., 490. o.

tárgyalására szánta. Schopenhauer természetesen, *részvét*-alapú etikáját is követve ezzel, többnyire mély megértéssel viszonyul az öngyilkosok érzelmi állapota iránt, és sokkal engedékenyebb képet fest az ügy kapcsán, mint a legtöbb nyugati gondolkodó, jelesen például Kant – mely a filozófus életkörülményeit tekintve nem is túl meglepő.¹⁰⁰ Schopenhauer különös figyelmet fordít rá, hogy kiemelje, az öngyilkosságra csak az ábrahámi vallások hagyományában szokás *bűnként* tekinteni, holott az ilyen esetek alkalmán adódó érzéseink teljesen másfelé mutatnak, ráadásul ezen vallások szent szövegei ezen cselekedet elítélésére vonatkozó parancsolatok vagy egyértelmű megjegyzések hiányában is állnak.¹⁰¹ Schopenhauer *bűn* helyett az öngyilkosságot egy gyengébb értelemben vett *hibának*, vagy eltévelyedés eredményének tartja, amely ellen szóló egyetlen alapos erkölcsi érvet önmagának tulajdonítja.¹⁰² Magyarázata ugyanis az öngyilkos szándék azon tévedését tünteti fel, melynek értelmében az ember nem magát az életet mint olyat – következésképpen pedig az *akaratot* –, hanem életének esetleges körülményeit, sanyarú aspektusait tagadja. Ebből adódóan az öngyilkos személy esetében nem lép fel a tulajdonképpeni *akarattagadás*, hiszen továbbra is *akarja* az életet, ennek eredményéül pedig nem is ér el semmilyen *lényegi* változást cselekedetével, mert ugyanazon *akarat*, mely őbenne is objektiválódik, halálát követően aztán – az eddigiek magyarázatával –, ismét „*újjászületik*”.¹⁰³ Schopenhauer ezek fényében csak egyetlen önkéntes halálnemet fogad el, annak sikeressége függvényében, mégpedig az *éhezés* általit, az ilyen „apokarterónia” ugyanis, mint az aszkézis egyfajta radikális formája, az *akarattagadás lényegi* elemét magába foglalva eredményezi az *egyén* pusztulását is.¹⁰⁴

Ezen furcsa magyarázatokkal szemben, ha egyből ellenvetéseink támadnak, úgy ezek Csejtei azon ítéletét támasztják alá, mely szerint, miképpen írja: „Schopenhauernek az öngyilkosságról vallott bizarr elképzelései rendszerének minden bizonnyal leggyengébb pontját képezik.”¹⁰⁵ A következőkben, más problémás összefüggések kíséretében, ez a pont is kifejtésre kerül és megmutatjuk, miért is jelentenek ezek oly nagy bajt a schopenhaueri filozófia szemszögéből nézve.

III. fejezet. A schopenhaueri tanatológia belső kritikája

¹⁰⁰ Vö. VAK II, 648. o.

¹⁰¹ Az öngyilkosságról (A továbbiakban: AÖ.) In: Pí, 100. o.

¹⁰² AÖ, 105. o.

¹⁰³ VAK I, 475-476. o.

¹⁰⁴ VAK I, 478-479. o.

¹⁰⁵ FMH, 34. o.

Schopenhauer filozófiájának, jelen esetben tanatológiájának, problematikája két, egymásra épülő megfontolás alapján válik nyilvánvalóvá. Először is arról van szó, hogy a filozófus sok jelét adta annak, hogy főművétől számítva – mely maga is egyetlen gondolat közlésére, rendszeres bemutatására, vagy kibontására szolgál –, későbbi írásai szintén ezen művében leírtak gondolatához csatlakoznak.¹⁰⁶ Ennek kétségbevonhatatlan jelét mutatja az a tény, hogy *A világ mint akarat és képzet* második, 1844-es kiadásával egy második, „kísérő” kötet is megjelent, és maga Schopenhauer írja előszavában, hogy a „két kötet a szó legvalódibb értelmében kiegészítő kölcsönviszonyban áll egymással” és „használat során össze kell hozni egymással” őket.¹⁰⁷ A második kötet egyes fejezetei az első kötet paragrafusait dolgozzák fel. Hasonló a helyzet az 1851-ben megjelent és Schopenhauernek hírnevet hozó *Parerga és Paralipomena* c. szöveggyűjteménnyel, mely filozófiájának kevésbé az akadémikus filozófiához alkalmazkodó, inkább a szélesebb, de ugyanakkor művelt népréteg számára szóló bölcsességeit foglalja magában, melyek azonban szintén a főművében leírtakat veszik alapul, és csak annak tiszteletben tartása mellett fogalmaznak meg újdonságokat. Ezen tények alapján arra következtethetünk, hogy Schopenhauer filozófiájának korszakokra bontása – vagy filozófiai rendszerének bármilyen hasonló elvekből kiinduló feldarabolása – megalapozatlan és aligha egyezik Schopenhauer saját megértésével, rendszerét illetően.

Ugyanakkor másfelől arról van szó, hogy Schopenhauer rendkívül gyakran ellentétes állításokat enged meg magának, vagy legalábbis eltérő és egymásnak ellentmondó implikációk mellett értelmezendők gondolati összefüggései, mely megosztottság megfigyelését, írásainak különböző pontjait megvizsgálva, könnyen megtehetjük. Ez utóbbival megegyező célt tűztem ki ezen harmadik fejezetem számára, mely tehát egy rendszeres gondolkodó problémáktól, vagy egyenesen ellentmondásoktól hemzsgő halállal kapcsolatos gondolati összességét kívánja a belső kritika tárgyává tenni. Ennek megfelelően az eddigiek során bemutatott gondolatokat alapul véve rávilágítok az azok között tatóngó áthidalhatatlan távolságokra, ily negatív módon próbálva gyümölcsözőbbé tenni mindazt a sok megfigyelést és véleményt, melyet Schopenhauer ránk hagyott. Ezáltal eltérő eredményekhez jutunk majd el, mint amilyeneket a filozófus véleménye szerint kellően kimutatott, és melyeket ezáltal közönsége is adotttnak vélt.

3. 1. Az öngyilkossággal kapcsolatos gondolatok kritikája

¹⁰⁶ VAK I, 11. o.

¹⁰⁷ VAK I, 23., 24. o.

Először is, az előző témánál maradva, már kellően utaltunk a schopenhaueri öngyilkosság-felfogás problémás voltára. Schopenhauer magyarázatában, az öngyilkosság „hiábavalóságára”, az akaratfelszámolásra való képtelenségre az is utal, hogy ebben az elképzelésben maga az *akarat* igenlően dönt, annak ellenére, hogy „gátolva érzi önmagát, hogy törekvését nem tudja kibontakoztatni”.¹⁰⁸ Ebből kifolyólag az *akarat*, mely számára az egyének élete és szenvedése ugyebár közömbös, hatékonyabban képes az életigenlésre, ha ez az egyén elvész és helyette, mintegy helyet adva, másban dolgozik az *életakarat*. Ez azt jelenti, hogy az egyén ezen önmagát feladó aktusa megtartja azt a természeti rendet, ami az önmagát igenlő *akarat* következtében előáll. A problémát itt az jelenti, hogy amennyiben a külsőleg megvalósuló cselekvések (pl. öngyilkosság) mozgatórugóját valami belső motivációban keressük, akkor ugyanazt a mozzanatot vélhetjük felfedezni az akaratigenlő öngyilkosság és akár a mártírság között is – miközben az egyik esetben nem beszélhetünk „szabad akaratról”, a másik esetben azonban annál inkább. Ugyanis mind az öngyilkosság, mind pedig a valós *akarattagadás* Schopenhauer által bemutatott fajtái külsőleg ugyanabban – a saját maga kárára váló, viszont a más egyéneknek vagy jelenségeknek teret engedő cselekedetben – mutatkoznak meg. Az öngyilkosságot elutasító, de ugyanakkor akarattagadó ember gondolatát Schopenhauer a következőképpen illusztrálja: „Nem akarom kivonni magam a szenvedés alól, hadd segíthessen [sic] az életakaratot, melynek jelensége oly nyomorúságos, felszámolni”.¹⁰⁹ Schopenhauer ugyanakkor mindkét esetben, az öngyilkosban és a rezignáltban is, meghagyja annak a lehetőségét, hogy helyettük más objektivációkban nyilvánuljon meg az *életakarás*. Vagyis, ha Schopenhauer azt a lényegiséget köti az öngyilkos emberhez, hogy helyette majd másban dolgozik ugyanaz az *akarat*, akkor joggal várhatnánk el, hogy azt is kimutassa, hogy ugyanez (miért) nem következik a rezignált ember esetében is. Ezt azonban nem csak, hogy nem teszi meg, hanem egyenesen az ellenkezőjéről, vagyis az öngyilkos és a rezignált ember közös mozzanatáról tesz tanúbizonyságot az *lényegiség* szintjén az, hogy mindkettő helyett igenli majd más valami vagy valaki az *akaratot*. Ha egy ember leveti magát, ez nem tesz különbséget az *akaratban*, mert az majd másban objektiválja magát – mondja Schopenhauer. De ugyanez történik meg – ráadásul még sokkal szemléletesebben is! – a rezignált ember esetében, aki vagy nem eszi el mások elől az ételt, vagy szent meggyőződéséből hagyja felfalni magát az oroszlánok által, stb. Mindkét esetben, az öngyilkosban és a rezignáltban is ugyanúgy, minél inkább „gátolják” magukban az *akarat* önigenlését, annál inkább fog az igenlésre jutni

¹⁰⁸ VAK I, 476. o.

¹⁰⁹ VAK I, 477. o.

más lények esetében. Éppen ezért egyoldalú Schopenhauer részéről, hogy csak az öngyilkos esetében említi ezt a szempontot – mely ugyanúgy megvan a rezignált esetében is –, ráadásul épp ezzel is próbálkozva igazolni a kettő eset közötti különbséget!

Schopenhauer egyéb furcsa öngyilkossággal kapcsolatos elképzelései között az is szerepel, ahogyan az olyan öngyilkos emberek esetét próbálja magyarázni, akik cselekedetük előtt másokat is megölnek. Bár termékeny meglátásra nem jut ezzel kapcsolatban, másrésről azonban felvet egy problémát. Magyarozatában, melyhez egy gyermekeit meggyilkoló apa esetét veszi alapul, az apa számára mintegy „kényszerképzet-szerűen” adódik – valamilyen tisztázatlan tudat-szinten –, hogy gyermekei is ugyanazon *akarat* objektívációi, mint aminek végsősoron az ő saját szenvedése is betudható.¹¹⁰ Ezen *akarattól* való szabadulni akarás következtében öli hát meg gyermekeit az apa a történetben. Azonban Schopenhauer semmilyen magyarázattal nem szolgál arra nézve, hogy miképpen juthat el a tettegesség szintjéig azon szinte már misztikus megérzés vagy megsejtés, hogy a gyermek ugyanazon *akarat* objektívációja, mint ami az apa *lényegisége* is. Másfelől pedig azt a problémát sem tudja megoldani, hogy ha már egyszer az apa ilyen varázslatos módon, akár tudata ellenére is, de érzi gyermekei *legbensőbb lényegének* mivoltját, akkor másfelől meg miért nem jut tetteiben kifejeződésre az a metafizikai igazság is, hogy az öngyilkosság ilyen formában nem hoz megoldást az *akarat* ténylegességére. Egyfelől ugyanis helyes módon sejt meg az apa, hogy gyermekei *lényege* az *akarat*, másfelől azonban meg éppen abban tévedne, hogy az öngyilkossággal megold bármit is? Ez az implauzibilis forgatókönyv aligha lenne magyarázható nem önkényes módon a schopenhaueri filozófia talaján állva, és szintén aligha lehet meggyőző a schopenhaueri filozófiát jószándékúan befogadó olvasók számára.

Schopenhauer ezután az is írja: „[a]z akaratot nem számolhatja fel más, csak *megismerés*.”¹¹¹ Ez nem tűnik egy abszurd gondolatnak az első fejezetben tárgyalt fényében, legfeljebb csak az meglepő benne, hogy a megismerésen kívül nem enged annyira jelentős érvényre jutást az akarattagadás más elemének, pl. pusztán magának az éhezés vagy önsanyargatás aktusának. Azonban az már sokkal inkább meglepő, hogy Schopenhauer ezt követően azzal az indoklással folytatja, hogy a megismerés az *akarat* és annak szenvedéssel teli megnyilatkozásának felismerése miatt elhanyagolhatatlan. Mindezt Schopenhauer normativitást és célszerűséget hanyagolni akaró, de erre nem egészen képes módon

¹¹⁰ VAK I, 477-478. o.

¹¹¹ VAK I, 478. o.

fogalmazza meg.¹¹² Nem képes üzenetét ésszerű módon átadni anélkül, hogy ne utaljon a „kell”-re a természetben megnyilvánuló *akarattal* való viszonylatunk megismerése szintjén.¹¹³ Itt azonban bármilyen elfedni kívánt és a megismerésre parancsoló célszerűség azon problémájához jutunk, hogy semmivel sem nyújt jobb megoldást, mint az *ismeret* hiánya. Azzal, hogy az *akarattagadás* legalább szükséges feltételének tesszük meg az *ismeretet*, beismerjük, hogy *ismeret* hiányában az *akarat* állandó fennállása fel sem ismerhető gondként vagy nehézségként. *Megismerés* nélkül nem csak hogy nem lehetséges *akarattagadás*, de ráadásul még csak nem is szükséges, semmilyen szempontból sem. Az pedig kérdéses, hogy egyáltalán mennyivel jobb végsősoron az *akarat* fájdalmas megismerése és az azt felszámoló tevékenység – mely még a legjobb esetben is csak egy teljes egészében negatív célt érhet el –, mint azon állapot, amelyben az *akaratra* irányuló bármilyen *megismerés* zavartalan hiányában állunk.

Schopenhauer vél felfedezni valamiféle pozitívumot – habár más értelemben véve – az öngyilkosságban, amennyiben is megmarad a *test*.¹¹⁴ Ez ugyanis az *élet akarásának* megjelenése és ezért viszolygunk elpusztításának gondolatától. Azonban megfontolandó, nem történik-e meg a *test* ezen tönkretétele, meglehet aprólékosabban, éppen az *akaratot* felszámoló rezignált emberek esetében is. Hiszen az *akarattagadás* valamennyi formája magával vonja a *testnek* legalábbis elhanyagolását, ha nem egyenesen tönkretételét. Ez persze nem probléma abból a szempontból, hogy a legtöbb ember fél ezen *test* tönkretételétől. Másik oldalról nézve azonban az már nagyobb probléma, hogy Schopenhauer ennek ellenére még mindig nem tartja elfogadhatónak az *akarattagadó* ember esetében a *test* gyors felszámolását. Valamint, ha a *test* „az élet akarásának megjelenése”, miként Schopenhauer ebben a vonatkozásban is mondja, akkor – megint csak – mégis miért tér el annyira az öngyilkos és a rezignált ember esete Schopenhauer értékelésében? Mindkettőnél megmarad „az élet akarásának megjelenése” a halál után is, sőt az öngyilkos *teste* jó eséllyel még inkább szétrombolt állapotban lehet majd, mint egy rezignált, halálra éhezett ember holtteste. Ezért Schopenhauer itt szintén figyelmen kívül látszik hagyni a két eset *lényegi* szempontú azonosságát, valamint a *test*, *anyag* szerepével is új kételyeknek adhat helyet.

¹¹² Uo.

¹¹³ Schopenhauer más helyen, szintén az öngyilkosság témáját tárgyalva, az *akarattagadásnak* explicit módon erkölcsi cél jelleget tulajdonít, bár itt is csak az öngyilkosság látszólagos cél-volta ellenében. (AÖ. 105. o.)

¹¹⁴ AÖ, 106. o.

3. 2. Az akarat felszámolásával kapcsolatos gondolatok kritikája

A *test* témájával folytatva, talán már kellőképpen szemet szúrhatott ezen szöveg olvasása során a schopenhaueri *anyag*-fogalomban elmondottak, a sajátos *újjászületés*-tan keretében tárgyaltak és az akarat felszámolásáról szóló gondolatok sokfélesége. Ezen sokféleség azonban – mind a leírtak, mind pedig azok további rendszerre gyakorolt hatása tekintetében – tarthatatlanságot is jelent egyúttal.

Elgondolhatatlan, hogy – miképpen az előbb is rámutatva az akaratfelszámoló személy *teste* megmaradásának tényére –, mégis hogyan lehetséges felszámolni az *akarat*ot, miközben a *test* megmarad, ráadásul a *palingenesis* gondolatában tárgyaltaknak megfelelően. Ezen *akarat* ugyanis, ahogyan azt kimutattuk, mivel csak az *anyag*ban bír kifejezésre jutni, és csak ekképpen tud maga is létezni, ezért halálunkat egyértelműen követi az a pusztán természetes folyamat, hogy *testünk* lebomlik, az más szerves *anyagok* táptalajaként szolgál, amelyből aztán végsősoron más *élet* is fakad. Schopenhauer, fentebb már idézett, erre utaló rövid szöveghelye nem értelmezhető pusztán csak egy tét nélküli, képies elgondolásának ugyanazon *lélekvándorlás*-felfogásnak. Schopenhauer ehelyett itt egy nagyon is lényeges problémára tapint rá, nem pedig csupán egy materialista nézőpontból is érvényes leírására ugyanannak a folyamatnak. Az *akarat*ot „sikeresen” felszámoló személy holtteste nem tűnik el varázslatos módon, hanem épp ugyanazon történés megy végbe rajta, mint bármelyik ember holtteste esetében. Márpedig, ha bármelyik ember halálát követően a *test* lassú felbomlását az *akarat* természetes tovább-létezéseként kell felfognunk – miképpen másként nem is tudnánk –, így az *akarat*ot felszámoló *egyén* *testének* részleges megmaradásában is az *akarat* részleges megmaradását kell tételeznünk. Itt, olybá tűnik, nincs lehetséges kiút ebből a problémából. Ha *test* van, *akarat* is van – amennyiben a *test* átalakul, annyiban az *akarat* is csak új formát ölt – minden egyes halált követően marad meg *anyag*, még a rezignált ember halála után is – ergo az *akarattagadó* ember *teste-akarata* is ugyanannyira marad fenn a halált követően, mint bármely más lényé. Hogy konzisztens kijelentés-halmazzá tegyük ezen állítások csoportját, vagy az *akarattagadás* tisztázott feltételeit kell elvetnünk – mely esetben borul az egész schopenhaueri etika –, vagy pedig az *újjászületés* ezen „materialista” modelljét, mely azonban elválaszthatatlan az *akarat* és *anyag* közötti mélyen metafizikai és ismeretelméleti kapcsolat lehetséges kilátásaitól. Miként a második könyvről való elmélkedések „éppenséggel már e helyütt átmennek abba”, ti. a negyedik könyv elmélkedéseibe, hasonlóan a második könyv problémás részei már itt is összeegyeztethetetlennek bizonyulnak a negyedik könyvben

leírtakkal.¹¹⁵ Bármely oldalt is vessük el, az így is, úgy is végzetes lesz a schopenhaueri rendszer lényeges elemeire nézve, annál is inkább, hiszen az egész rendszer egyetlen központi gondolat kifejezésére hivatott, mely ily módon tarthatatlannak bizonyul.

Ezen okokból érthető, miért is küszködik Schopenhauer a szavakkal, amikor is azt írja: „[a] halál órájában dől el az, hogy az ember visszahull-e a természet ölébe, vagy pedig többé már nem tartozik hozzá, hanem ...”. Schopenhauer ezen a ponton képtelen kifejezni, hogy mit is akar itt állítani. Minden létező visszahull a természet ölébe, amennyiben is minden lény *teste akarátának* igenlő megjelenése. Azonban más probléma is adott ennél a szöveghelynél. Schopenhauer itt a *megváltás* valamilyen formáját akarja szavakba önteni, ez azonban nem csak *negatív* gondolkodása folytán lehetetlen vállalkozás, hanem azért is, mert más helyütt ezen üdvözült állapot átmenetiségéről tanúskodnak azon mondatai, melyeket már az előző fejezetben érintettünk.¹¹⁶ Vagyis, ha a *test* teljes eltűnését, valamint az „üdvözült” állapot tartósságát is el kell vetnünk, akkor nem marad semmilyen érvünk arra, hogy az *akarát* maradéktalan felszámolására következtessünk egy adott *individuum* esetén belül.

Felvetődhet itt még az a nem rég érintett gondolat, hogy a *megismerés* az *akarattagadás* elengedhetetlen feltétele. Itt azonban azon nehézkes pontra jutunk el, hogy ha a *megismerésben* önmagában fedezzük fel az *akarattagadás* mozzanatát – mely bár egyáltalán nem lehetetlen, legfeljebb csak nagyon is önkényes –, akkor egyrészt az „*akarát* felszámolása” meglehetősen túlzó megfogalmazás lesz egy olyan állapotra nézve, amikor a rezignált – vagy akár a rezignáció nélküli! – ember éppen *ismereteit* latolgatja, másrészt semmivel sem lesz jobb vagy tartósabb megoldás az *akarát* etikai feltartóztatása, mint a harmadik könyvben bemutatott átmeneti kikapcsolódás, melyet az esztétikai élményben való feloldódás nyújt számunkra. Ez nyilvánvalóan szembe megy Schopenhauer azon feltevésével, hogy a negyedik könyvben bemutatott *akarattagadás* jóval inkább tekinthető hosszútávú megoldásnak, a harmadik könyvben leírtakkal ellentétben. Az *akarattagadás* azon sajátos momentuma tehát, melyben felismerjük *lényegiségét*, csak addig tart, ameddig gondolatunk is – hiszen az *akarát* kísértése visszatérhet, valamint a halál után nem marad *megismerés*, csupán csak *test* –, ráadásul nem is látszik feltételezni egy adott művészeti alkotás élvezője és az aszkéta között olyan jelentős nagyságrendi eltérést, mint amelyet Schopenhauer ki akar mutatni. Úgy tűnik, a két eset minőségi különbsége helyett csak fokozati eltérésről lehet szó.

¹¹⁵ VAK II, 445. o.

¹¹⁶ Lásd: 98. lábjegyzet

A sikeres *akaratfelszámolás* ellen további érv az a gondolat, amelyik meglehetősen szuggesztíven a mindenkori emberi populáció változatlanságára utal. Legalábbis ilyesmi gondolatok juthatnak eszünkbe, amikor Schopenhauer arról az egyensúlyról beszél, amely a *faj*ban megsejthető, midőn háborúk és egyéb tömeges pusztulásokat követően rendszerint magas születési arányok következnek. Miképpen ő is írja: „a halálozások és a születések száma mindig és mindenütt egyenlő arányban szaporodik és csökken”.¹¹⁷ Ezen jelenségbeli összefüggéseket Schopenhauer az *akarat* metafizikai természetével magyarázza. Itt azonban – amellet, hogy mennyire jogos a *jelenség*ből a *magánvalóra* vonatkozó megállapításokat tenni – az a probléma áll fenn, hogy ha a *faj* ezen maradandóságát feltételezzük, akkor egyrészt eleve lehetetlen az emberi – valamint bármely egyéb állati – *faj* számára a kihalás, másrészt, ha ezen numerikus megfelelést a végsőkéig vinnénk, akkor szintén csak az következik, hogy az *akarat*ot megtagadott ember halálát követően egy őt „helyettesítő” *individuum* születik majd.¹¹⁸ Mivel az *akarat* igyekszik kipótolni a keletkezett űrt, így képtelenség, hogy ne teljen meg a világ az *akarat* újonnan objektívációival, ami legalábbis szintén kérdéssé teszi az *akaratfelszámolás* értelmét vagy hasznát. Talán ebből fakad az a rejtélyes szöveghely is, melyben Schopenhauer mintha az *individuális* személyiség valamilyen részleges, „incognito” megmaradását vélné felfedezni, amikor is a jövőben, a mi halálunk után születő emberekről azt írja: „ugyanoly vagy legalább hasonló viszonyok és érzületek fognak köztük és köztünk fennállani”.¹¹⁹ Ez a röviden megemlített anomália persze egy külön fejezetet érdemelne.

Nem kevés problémát okoz Schopenhauernek *A faj élete* c. esszéje sem. Ezen íráson végig fut a gondolkodó azon elképzelése, hogy az *akarat* legnyilvánvalóbb módján a *faj*ban mutatkozik meg. Már eleve nehéz értelmeznünk, hogy az *egyén* és a világ össz-*anyagisága* mellett mégis milyen kiemelt szerepe lehet a *faj*nak. Mivel ezen írásában Schopenhauer a *fajra* időben széthúzott *ideaként* utal – más helyen, de ugyanebben a vonatkozásban pedig explicite az *ideák* maradandóságát hangsúlyozza –, így plauzibilisnek látszik az az elképzelés, hogy a *fajok*, mint a pusztulásnak kitett *individuumok* fogalmi ellenpárjai, pusztulhatatlanok.¹²⁰ Így tehát már nem csak az örökön más formákba szerveződő, de ugyanakkor mindig állandó *anyag*, hanem a pusztulhatatlan és mindig ugyanannyira népes *faj* ténye is arra utal, hogy a halált illetően – „*valódi lényünk*” megmaradásának alátámasztása

¹¹⁷ AH, 60. o.

¹¹⁸ VAK II, 434. o.

¹¹⁹ AH, 61. o.

¹²⁰ FÉ, 68., 69. o.; VAK II, 435. o.; Lásd továbbá: SAH, 16-17. bekezdés

mellett – kénytelenek vagyunk elvetni az egyedi *akarattagadás*nak bármilyen, az *egyen* tudatos életét meghaladó jelentőségét is.

Ez elvisz minket az *akarát* tulajdonképpeni felszámolhatóságának utolsó átlalam tárgyalt problémájához, amennyiben is nem csak a *képzet* szintjén megjelenő sokféleség oldaláról, hanem a *magánvaló* egységének szemszögéből is vitális problémákhoz jutunk. Ugyanis, emlékezzünk, kellően kimutattuk, hogy miért és miképp vagyunk képesek pusztán csak *egynek* gondolni az *akaratot*. A *magánvaló* esetében nem beszélhetünk különbözőségről, ezért *egységként* kell felfognunk azt, hisz épp valami meglehetősen hasonlót állítanak a Schopenhauer által ezen okból elismert gondolkodók is, úgy mint az indiai (*advaita védánta*) filozófia képviselői, illetve Plótinosz, Eckhart mester, vagy éppen Spinoza. A nehézséget Schopenhauernél az *akarát* egységének és az *akarátfelszámolás* tanának összeegyeztetése okozza. Mégis hogyan lehetséges, hogy egy olyan két-aspektusú rendszerben, mint amilyen Schopenhaueré, ahol a *képzet* oldalán a sokféleség, az *akarát*én az *egység*, köztük pedig szükségszerű kodependencia áll, mégis képes egy *képzet*-beli lény az *akarati* egységet felszámolni anélkül, hogy egyúttal „magával rántaná” a *képzetvilág* többi létezőjét is? Erre nem adható válasz pusztán azáltal, hogy „[a] megismerés teljes felszámolódásával akkor az egész további világ is magától semmivé válna, mert szubjektum nélkül nincs objektum”, vagy hogy az ehhez hasonló szöveghelyeket olyan gondolati alakzatba helyezzük, hogy azok teljes igazságértékét csak a magunk hatósági körére szűkítjük le.¹²¹ Ez esetben ugyanis szolipszizmushoz jutnánk, amelyet Schopenhauer igyekszik elkerülni, de úgy tűnik, itt ez mégsem megy olyan könnyen neki.¹²² Ugyanis megmagyarázhatatlan marad az a kérdés, hogy ha létezett már valaha akárki, akinek sikerült felszámolnia az *akaratot* – márpedig Schopenhauer bizonyára felteszi, hogy léteztek ilyen emberek, amikor a Buddhát, vagy a szentek és aszkéták érdemeit említi –, akkor mi ugyan miért is létezőnk. Ha az *akaratot*, mint természete szerinti *egységet*, már valaki *sikeresen* felszámolta, akkor ez miért nincsen kihatással ránk, vagyis ugyanazon *akarát* többi esetleges objektivációjára? Létezőnk, a *képzetben* *test* képében adódva, vagyis az *akarát* is töretlen. Beláthatatlan, hogy Schopenhauer miként lenne képes mind a szolipszista elemeket eltüntetni, mind pedig az *akarattagadás* őáltala feltételezett érvényét és jelentőségét helyreállítani a leírtak fényében.

¹²¹ VAK I, 455., 458. o.

¹²² Vö. VLP, 702-703. o.

3. 3. A halállal kapcsolatos vigasztalások kritikája

Visszatérve az első fejezetben bemutatott vigasztaló szándékú gondolatokhoz, képtelenek vagyunk azt mondani, hogy ugyanolyan eleganciával és érvekkel képes Schopenhauer eloszlatni halálfélelmeinket, mint amilyenel az életet megvető szemléletet kialakíthatja mély elköteleződésű olvasóinak túlnyomó részében.

Az a kimutatott elképzelés, hogy „lehetetlen a létből kiesnünk”, aligha szolgálhat a létet meghosszabbítani kívánó személyek mentsvárául egy olyan gondolati közegben, mely ezen *lét* szenvedéseinek örök körforgását és önemésztő céltalanságát teszi meg a létezés legalapvetőbb jellemzőjének. Ugyanezt vélhetjük felfedezni az élet értékéről, a jóság és örömök negatív természetéről, a fájdalom és unalom szüntelen váltakozásáról, valamint a „nem kellene lennünk” frazéma által jelzett gondolat búskomorságáról, melyek mind, ha egyáltalán valamit, akkor az életből való kiábrándultságot érik csak el, mint inkább a halál kontemplatív elfogadását és az annak tényébe való belenyugvást.

Megemlíthetjük azt a visszásságot is, hogy azáltal, hogy Schopenhauer, az *ismeret*ből eltávolítva, pusztán az *akarat*ba helyezi a halálfélelem tulajdonképpeni mozgatórugóját, ezzel egyúttal – amennyiben tiszteletben kívánjuk tartani, hogy az *akarattagadás* elengedhetetlen feltétele ezen *ismeret* – mintha azt is sugallná, hogy aki nincs ezen *ismeret* birtokában, annak számára a halál továbbra is szörnyű dologként fog adódni. Márpedig ezen *megismerést* alig birtokolhatja az aszkétákon és szenteken kívül túl sok ember, így Schopenhauer mintha már eleve kizárná azon tág olvasói körének halállal kapcsolatos félelmei eloszlatásának lehetőségét, akik éppen hogy a leginkább rászorulnának ezen belátásokra. Az *epikurosi* érv első fejezetben említett rehabilitációja szintén aligha hatásosabb az elmondottak fényében, mint annak eredeti változata.

A halállal kapcsolatos vigasztalás legkülönösebb schopenhaueri módszere azonban az, ahogyan a metafizikájában kidolgozott tény-összességet felhasználva igyekszik végrehajtani terapeutikus mellék-küldetését. Ezt, mint láthattuk, olyformán végzi el, hogy kiemeli a személyes szubjektum pillanatnyi jelentéktelenségét a *magánvaló* világlényeg örök voltával szemben. Ezen magyarázat azonban a lehető legteljesebb mértékben szembe megy mindazon tételekkel, mely a schopenhaueri etika alapját képzik. Frederik Kaufman gondolatával egyetértve azt mondhatjuk, hogy „[a]nnak tudása, hogy a lényegem nélkülem is

fennmaradhat, nem hoz megnyugvást.”¹²³ Mert ugyan miért vigasztalna minket az a tény, hogy éppen „csak” az *individualitásunk*, magyarán minden morális értéket – a szeretettől a kulcsfontosságú *részvét* ápolásának képességéig – hordozó egyedüli személyes érdekeltségű életünk az, ami teljességgel elvész, míg az értéktelen és minden szenvedésért felelős *akarat* sértetlenül megmarad? Schopenhauer így a halállal kapcsolatban éppen azt a mentalitást mutatja fel, méghozzá valamelyest vigasztaló tényként, melynek borzalmaira különben egész filozófiája hivatott ellenszerként szolgálni. Annak a „*lényegnek*” a fennmaradása, mellyel ilyképpen Schopenhauer mintha nyugtatni akarna bennünket, éppen ugyanaz, ami egész filozófiáját *lényegileg* pesszimistává teszi.

Mint láthattuk, Schopenhauer halált érintő gondolatai ilyen – és bizonyára még rengeteg hasonló – hibáktól és pontatlanságoktól szenvedő rendszer-egészben kerültek kifejtésre. Mindazonáltal megfontolatlan cselekedet volna emiatt elvetni a filozófus mondanivalójának egészét, ehelyett sokkal érdekesebb lenne pusztán felülvizsgálni az érintett összefüggéseket, kiválasztva a leginkább tartható premisszákat és ezáltal megtartani az oly gyakran dilemmákba torkolló gondolatmenetek egyik vagy másik oldalát.

Ezennel, ítéletem szerint, kellő bemutatásra kerültek mindazok a vigasztaló szempontok és elméleti tételek, melyek a schopenhaueri filozófia halállal kapcsolatos részére nézve fontosnak bizonyulhattak számunkra. Megmutattuk az ezen gondolatok együttes tarthatóságának akadályait is a harmadik fejezetben tárgyaltak képében. Mindezek alapján tehát kellően tiszta képet alkothatunk Schopenhauer tanatológiai felfogásainak összetettségéről és hátrányairól egyaránt.

¹²³ Frederik Kaufman: Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence. p. 12 (Magyarul olvasható In: J. M. Fischer: Szabadság, felelősség és az élet vége. Typotex Kiadó, Budapest, 2015.)

Bibliográfia:

- Arthur Schopenhauer: A világ mint akarat és képzet. I-II. Osiris Kiadó, Budapest, 2021.
- Arthur Schopenhauer: A halálról (Ford. Dr. Bánóczy József), Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2001.
- Arthur Schopenhauer: Szerelem, élet, halál – Életbölcseesség (Ford. Bánóczy József, Kelen Ferenc) Göncöl Kiadó Kft., Budapest, 1989.
- Arthur Schopenhauer: Életbölcseesség (Ford. Kelen Ferenc) Pantheon Irodalmi Intézet, Budapest, 1925.
- Arthur Schopenhauer: Pesszimista írások. Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1995.
- Csejte Dezső: Filozófiai etűdök a végességre. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001.
- Csejte Dezső: Filozófiai metszetek a halálról. Pallas Stúdió-Attraktor Kft., Budapest, 2002.
- Csejte Dezső – Juhász Anikó: Schopenhauer a halálról. (A továbbiakban: SAH.) In: Pompeji 1996/1.
- Filozófia (Szerk. Boros Gábor) Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007.

- Georg Simmel: Schopenhauer és Nietzsche. Gondolat Kiadó, Budapest, 2020.
- Platón összes művei I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- Platón: Phaidón. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2020.
- Bhagavad-Gíta – A Magasztos Szózata (Ford. Vekerdi József). Terebess Kiadó, Budapest, 1997.
- Johann Gottlieb Fichte: Az ember rendeltetése (Ford. Kis János) Magyar Helikon Könyvkiadó, Budapest, 1976.
- J. M. Fischer: Szabadság, felelősség és az élet vége. Typotex Kiadó, Budapest, 2015.
- Bryan Magee: The Philosophy of Schopenhauer. Clarendon Press, 1997.
- Stephen Cross: Schopenhauer's Encounter with Indian Thought. University of Hawaii Press, Honolulu, 2013.
- Edward Upham: The History and Doctrine of Buddhism. London, 1829.
- The Human Vocation in German Philosophy. Bloomsbury Publishing, London, 2023.
- John Locke: An Essay Concerning Humane Understanding II. London, 1690.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy: Arthur Schopenhauer.
- Der Tode in der Moderne. (Herausgegeben von Hans Ebeling) Meisenheim, Verlag Anton Hain, 1979.