

Boros Gábor

**Az élet mint halál Spinozánál***Losonczi Péter emlékének*

„A halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok,  
minthogy élük azoknak halálát, azoknak életét pedig halják.”

„A lelkeknek halál vízzé lenni, a víznek meg halál  
földdé lenni, de a földből víz lesz, a vízből pedig lélek.”

„Éli a tűz a föld halálát, a levegő éli a tűz halálát,  
a víz éli a levegő halálát, a föld a víz halálát.”<sup>1</sup>

Élet és halál kérdésében éppoly kibékíthetetlenül oszlanak meg a vélemények, mint minden valóban alapvető kérdésben, amelyekben megnyilvánul az európai gondolkodás évezredek óta fogva zajló vitája az aszketikus szemléletű gondolkodás és a hedonisztikus irányultságú között. Az olvasók pontosan ismerik a platóni formulát arról, hogy a bölcselkedés felkészülés a halálra, de ugyanilyen jól ismert az epikureista elgondolás is arról, hogy semmi sem érint bennünket kevésbé, mint a halál. Megengedhetetlenül felületes állásfoglalás volna, ha úgy vélnénk, a zsidó-keresztény kultúra bármelyik fázisában – beleértve az utóbbi évtizedek szekuláris-laikus tanácstalanságát – meghaladta ezt az alapvető vitát, még ha kétségbevonhatatlanul vonzódik is az aszketikusabb elgondoláshoz. Az Abélard *Etikájából* ismeretes példa a szolgáról, akinek inkább kellett volna hagynia, hogy ura megölje, mint a kategorikus „Ne ölj!” parancsot megszegve mentenie életét, kiválóan mutatja e vonzódást.

A 17. század filozófiája azonban a saját lét megőrzésére irányuló törekvésből bontakozik ki, még ha ez mit se változtat azon, hogy alapvetően maga is a zsidó-keresztény hagyományban gyökerezik, vagyis nemcsak díszként állítja ezt magáról, hanem belőle él, mint ahogyan a descartes-i fa-hasonlat világossá teszi: ahogyan a fa valamennyi része a gyökereken át felszívott táplálékból él, úgy van jelen a rendszerben mindenütt a „filoteista” keresztény-metafizikai istenfogalom.

Mindkét tézis hatványozottan igaz arról a gondolkodóról, akinek filozófiája, miközben mélyen gyökerezett mind a zsidó, mind a keresztény gondolkodásban, a szekuláris gondolkodás egyik első nagy gondolati teljesítményének is tekinthető, tekintendő.

1 Hérakleitosz fr. 62.,36. és 76.

Az a törekvés, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, [...] magának a dolognak valóságos lényege [...], nem határolt, hanem meghatározatlan időt foglal magában.<sup>2</sup>

Ennél egyértelműbben már ki sem lehetne fejezni a saját létben való megmaradási törekvés egyeduralmát: innen, a spinozai, lényegiségekre építő metafizika felől nézve egyáltalán nincs helye a halálnak. A halál alapvetően *fizikailag* megragadható fenomén, a feltartóztathatatlan szétesésben nyilvánul meg, ami az epikureista alapvetésű spinozai fizikának, a testi természetről szóló tannak elengedhetetlen tartozéka. Innen nézve a fennmaradás bizonyul atopikusnak: az örökkön stabil életnek nincs helye a spinozai fizikában.

Egyedi dolgokon olyan dolgokat értek, amelyek létezése véges és meghatározott. Mert ha több individuum egyetlen cselekvésben olyképpen hat össze, hogy valamennyien egyszerre egyetlen okozat okát alkotják, ennyiben ezeket összességükben egy egyedi dologként tekintem.<sup>3</sup>

1. Az emberi test igen sok (különböző természetű) individuumból tevődik össze, amelyek mindegyike nagyon összetett. [...]
3. Az emberi testet alkotó individuumokat s következőleg magát az emberi testet a külső testek igen sokféle módon afficiálják. [...]
6. Az emberi test igen sokféleképpen mozgathatja a külső testeket, és igen sokféleképpen rendezheti el részeit.<sup>4</sup>

Nincs a természetben olyan egyes dolog, amelynél ne volna más hatalmasabb és erősebb. Ellenkezőleg, bármely adott dolognál mindig akad más, még hatalmasabb, amely azt megsemmisítheti. [...]

*Az erő, amellyel az ember létezésében megmarad, korlátozott, s a külső okok hatalma végtelenül felülmúlja. [...]*

*Lehetetlen, hogy az ember ne legyen a természet része, s hogy csupán olyan változásokat szenvedhessen, amelyek csak az ő természetéből érthetők meg, s amelyeknek ő az adekvát oka.<sup>5</sup>*

2 E3p7–8. (Az *Etikára* az E rövidítéssel hivatkozom, amelyet a rész száma követ, majd pedig: a: axióma; p: tétel; s: megjegyzés; c: következtetett tétel; ad: affektusok definíciója; e: magyarázat; prae: előszó.)

3 E2d7.

4 Posztulátumok E2p14 előtt.

5 E4a, E4p3–4. (Ahol nem jelzem másképp, kiemelés az eredetiben)

Spinoza egész filozófiájának egyik nagy kérdése az, hogyan képes megbirkózni az élet, a (lét)megtartás metafizikai alapú fogalma a halál, a felbomlás fizikai alapú fogalmával. S hogyan kaphat végül akkora szerepet az az istenfogalom, amely a descartes-éhoz hasonlóan nem pusztán dísz, már csak azért sem, mert olyan tételekben játszik döntő szerepet, amelyek a kortárs misztikus kereszténység horizontján is kiválóan értelmezhetők.

*Senki sem képes gyűlölni Istent. [...]*

*Az Isten iránti szeretet nem változhat gyűlöletté. [...]*

*Aki szereti Istent, nem törekedhet arra, hogy Isten őt viszonyszeresse. [...]*

*Ezt az Isten iránti szeretetet nem szennyezheti be sem az irigység, sem a féltékenység affektusa; hanem annál több tápot nyer, minél több embert képzelünk el úgy, hogy a szeretetnek ugyanazzal a kötelékével kapcsolódik Istenhez. [...]*

*Az elmének Isten iránti értelmi szeretete maga Isten szeretete, amellyel Isten önmagát szereti, nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az emberi elmének az örökkévalóság szemszögéből tekintett lényege révén fejthető ki; azaz az elmének Isten iránti értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti. [...]*

Ebből következik, hogy Isten, amennyiben önmagát szereti, az embereket szereti, s következőképpen, hogy Istennek az emberek iránti szeretete és az elme Isten iránti értelmi szeretete egy és ugyanaz. [...]

Ebből világosan megértjük, miben áll üdvösségünk, vagyis boldogságunk, vagyis szabadságunk: tudniillik az Isten iránti állandó és örök szeretetben, vagyis Istennek az emberek iránti szeretetében. S ezt a szeretetet, vagyis boldogságot a Szentírás könyveiben<sup>6</sup> dicsőségnek nevezik, s méltán.<sup>7</sup>

Élet és halál sajátosan összetett spinozai viszonyát első közelítésben vagy úgy lehet megkísérelni összhangba hozni, hogy az életet a fizikai síkra hozzuk, vagy úgy, hogy a halált próbáljuk metafizikai síkon értelmezni. Erre nem sok példát találunk Spinozánál. Ám a talán egyetlen példa a következő idézetünkben teljesen elegendő, hisz egyértelműen kapcsolódik az összetett testek fennmaradási feltételeiről szóló korábban idézett gondolatmenethez.

[F]elfogásom szerint a test akkor hal meg, ha oly hatás éri részeit, hogy a mozgásnak és nyugalomnak más aránya jelenik meg egymáshoz való viszonyukban. Mert nem merem tagadni, hogy az emberi test, ha megmarad is a vérkeringés s néhány más dolog, aminél fogva élnek hisszük, mégis a magától egészen különböző természetre változhat. Sem-

<sup>6</sup> A számba jöhető helyeket illetően lásd Wolfson 1934, 311–317.

<sup>7</sup> E5p18 & c & 19 & 20 & 36 & c & s.

miféle ok nem kényszerít ugyanis arra a feltevésre, hogy a test csak akkor hal meg, amikor holttest lesz belőle [...].<sup>8</sup>

Fizikailag akkor áll be tehát a halál, ha a testet alkotó részek viszonyában a mozgás és a nyugalom aránya, amelyet korábban a test formájának is nevezett Spinoza, vagy másként az a képessége, hogy a korábbival megegyező jellegű okként a korábbival megegyező jellegű okozatokat legyen képes létrehozni, releváns mértékben megváltozik. Ez az, aminek bekövetkezte szükségszerű annak folytán, amit az *Etika* negyedik részének elejéről idéztünk: a külső dolgok hatóképessége végtelenül felülmúlja a sajátunkét. S ennek a esete az öngyilkosság explicit említése, amely olyannyira dogmatikus, hogy igen kevésbé tudja kielégíteni a mélyebb elgondolásokra váró olvasót.

Mínt hogy továbbá az erény (*e* rész 8. *definíciója szerint*) nem egyéb, mint az, hogy az ember saját természetének törvényei szerint cselekszik, s mindenki (*a* 3. rész 7. *tétele szerint*) csakis saját természetének törvényei szerint törekszik a maga létét fenntartani, ebből következik *először*: az erény alapja a saját létünk fenntartására irányuló törekvés, a boldogság pedig abban áll, hogy az ember fenn tudja tartani a maga létét. *Másodszor* következik, hogy az erényre önmagáért kell törekedni, s nincs semmi jelesebb vagy reánk nézve hasznosabb, aminek kedvéért törekednünk kellene rá. Végül *harmadszor* következik, hogy az öngyilkosok tehetetlen lelkűek, s hogy külső okok, amelyek ellenkeznek természetükkel, teljesen lebírák őket.<sup>9</sup>

Ezzel kapcsolatban legelőször azt kell rögzítenünk, hogy a fordítás dogmatikusabbnak mutatja a megfogalmazást annál, amilyen valójában, s ezzel egyszersmind Spinozát is olyan emberként láttatja, akiből teljességgel hiányzik az együttérzés. Az *animo impotens* kifejezés azonban voltaképp az élet fenntartásának csupán a fizikai rétegéről szól, azt jelzi, ami a fizikai szinten történik. Noha az emberi test számára életszükséglet a mérsékelt, vagyis valamilyen mértékben általa kordában tartott együttműködés a külső testekkel – „okokkal” –, az általa nem kontrollált s ebben az értelemben mértéktelemné váló együttműködés már életellenes. Olyannyira, hogy a *saját* életet egyenesen fel is számolja: immár nem saját magunk, hanem a tőlünk idegen külső okok irányítják az oksági folyamatokat abban a testben, amely egyre kevésbé, a végén pedig már egyáltalán nem nevezhető *saját*nak abban az alapvető értelemben, amelyben az *Etika* második részének negyedik axiómája leválasztja a mindenkori saját testet a külső testek összességéről: „Érzeljük, hogy egy bizonyos testet sokféle módon ér hatás.”<sup>10</sup>

---

8 E4p39s.

9 E4p18s.

10 E2a4.

Vagyis vagy odáig jutott a test-lélek komplexum, hogy már *egyáltalán* nem érzékel, vagy odáig, hogy a részecskék érzékelnek ugyan, mint majd Diderot-nál teszik, de nincs élményük valamifajta énről, nem képesek elkülöníteni *egy bizonyos*, hatásoknak kitett testet az összes többitől vagy az egésztől, amelyben végső soron minden egyes test feloldódik.

Csakhogy ezzel még semmi olyat nem állítottunk, ami nem jellemző a halálra a maga teljes általánosságában. Hiszen a haldoklás *mint olyan impotensszé* válás, képtelen-né válás arra, hogy a külső okok rendjét magunk igazgassuk. Azt gondolom azonban, Spinoza ennél többet állít, éspedig azt a nem csekély horderejű dolgot, hogy az öngyilkos nem egyszerűen *impotens*, hanem éppenséggel *animo impotens*, vagyis lelki eredete van annak, hogy az embert – illetve a teljes spinozai értelemben bármely élő egyedi dolgot – ezen a rettentő módon lebírija a külső okok túlereje.

Mindezzel semmiképp sem szeretném azonban azt állítani, hogy Spinozának kidolgozott elmélete volna a halál *mint impotensszé* válás különböző módozatairól. Már csak azért sem, mert ahogy az élő-élettelen közötti megkülönböztetés nem tisztázott se nála, se kortársainál, úgy nála még az sem látszik megoldhatónak, hogy szigorúan elkülönítsük egymástól azokat az eseményeket, amelyek bármely partikuláris individuumban a lélekre, illetve a testre hárítandók. Hiszen szerinte minden, ami bármely individuumban lejátszódik, egyaránt értelmezhető a test és a lélek síkján. Ezért itt most csak azt a nagyon óvatos interpretációs állítást szeretném megkockáztatni, hogy egyrészt a halál *mint impotensszé* válás mindig értelmezhető mind testi-fizikai, mind lelki-metafizikai folyamatként, de az öngyilkosság esetében valamilyen szempontból s okból a szemlélők s az értelmezők számára irrelevánssá válik nemcsak önmagában a fizikai dimenzió, hanem a lelki dimenzió is, amely általános értelemben, az egyedinek *mint* egyedinek a tekintetbe vétele nélkül járul az – általában véve – a test felbomlásaként tekintett a halálhoz.

Vagyis az öngyilkosságra vonatkozó rövid spinozai állásfoglalás értelmezését arra szeretném felhasználni, hogy három szintet különítsek el a halál – de voltaképp minden esemény – spinozai értelmezésében. Az első a tisztán fizikai oksági szint. A második azoké a lélekben lejátszódó folyamatoké, amelyek spinozai proto-pszichológiaként ugyanolyan típusú általános törvényszerűségekkel értelmezhetők, mint a fizikai jelenségek. A harmadik szint az egyedinek a szintje, amelyen az individuum nem csupán érzi-érezkeli az általános ok-okozati összefüggérendszernek egy bizonyos testben manifesztálódó fejleményeit – gyönyört, fájdalmat stb. –, hanem reflexív tudás révén ki is tudja ezt mondani – épp, mint ahogy Spinoza teszi az *Etika* második könyvének idézett axiómájában, nem egyszerűen tudományos állítást téve (ami a második szinthez tartozna még), hanem beágyazva ezt a valódi egyéni boldogság elérésének törekvésébe. Ez teremti meg azt a hangsúlyos individualitást, amely az *Etika* második könyvének

rövid előszavában sejlík fel először,<sup>11</sup> s az ötödik könyvnek azokban a fejtegetéseiben bomlik ki, amelyek kifejezetten az intuitív tudomány megismerési módjához sorolódnak. E fejtegetések valamennyien az igazi értelemben vett individuális boldogság elérését célozzák,<sup>12</sup> amely természetesen attól igazi, hogy a lehető legtávolabb van bármiféle egoizmustól. Azt az elgondolást viszi végig, amely a legkorábbi Spinoza-mű, a *Tanulmány az értelem megjavításáról* bevezetőjében olvasható: az individuális boldogsághoz hozzátartozik az is, hogy minél többen, minél könnyebben juthassanak el ehhez a boldogsághoz. Az ötödik könyv 20. tételében pedig a következőket olvassuk:

*Ezt az Isten iránti szeretetet nem szennyezheti be sem az irigység, sem a féltékenység affektusa; hanem annál több tápot nyer, minél több embert képzelünk el úgy, hogy a szeretetnek ugyanazzal a kötelékével kapcsolódik Istenhez.*<sup>13</sup>

Úgy gondolom, az öngyilkosság Spinoza értelmezésében végső soron ennek a törekvésnek a kudarcából fakadhat: az individuumot és a közösséget összekapcsoló, az igazi jóban és az igazi istenszeretben megvalósuló közösség ellehetetlenülése valamilyen, az individuumhoz kapcsolódó okból.

Ámde valóban nem az öngyilkosság problémáját mint olyat szeretném a középpontba állítani. Azért tartottam fontosnak szóba hozatalát, mert általa egyértelművé vált, az élet és a halál kérdése egyrészt nem redukálható a fizikai szintre – bármennyire fontos is –, hanem egy olyan szimbolikus szintet nyit meg, amely magában foglalja az erény révén elérendő boldogság, az igazi istenszeretettel összekapcsolódó vallás és a mindezen alapuló közösség kérdését is. Ennélfogva óvatosságra inteném a mindenkor olvasókat annak az epikureista színezetű mondatnak leegyszerűsítő értelmezésével kapcsolatban, amely szinte Spinoza védjegyévé vált.

11 „Áttérek mármost annak kifejtésére, aminek Isten, vagyis az örök és végtelen létező lényegéből szükségképpen következnie kellett. Nem tárgyalok azonban mindent. Hiszen amint az 1. rész 16. tételében bebizonyítottuk, végtelen sok dolognak kell belőle végtelen sok módon következnie. Csak azt adom elő, ami mintegy kézen fogva elvezethet bennünket az emberi elmének és legfőbb boldogságának megismeréséhez.” E2prae.

12 „Azután mivel elménk lényege egyedül a megismerésben van, aminek elve és alapzata Isten (az 1. rész 15. tétele és a 2. rész 47. tételének megjegyzése szerint), ebből érthető lesz számunkra, hogyan és mely tekintetben következik elménk mind lényeg, mind létezés szerint az isteni természetből, s függ állandóan Istentől. Említésre méltónak tartottam ezt, hogy ezen a példán mutassam meg, mily sokra képes az az egyedi dolgokra vonatkozó ismeret, amelyet intuitívnak vagy az ismeret harmadik nemének neveztem (lásd a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzését), s mennyivel többre képes amaz egyetemes ismeretnél, amelyet az ismeret második nemének mondtam. Mert ámbár az első részben általánosságban kifejtettem, hogy minden dolog (s következésképp az emberi elme is) lényege és létezése szerint Istentől függ, ez a bizonyítás, jöllehet szabályos és a legcsekélyebb kétség sem fér hozzá, mégsem olyképpen hat elmenkre, mint ha ugyanazt bármely egyes dolog lényegéből következtetjük, amelyről azt mondjuk, hogy Istentől függ.” E5p36s.

13 E5p20.

*A szabad ember semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra; bölcsessége nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés.*

#### *Bizonyítás*

A szabad embert, vagyis azt az embert, aki egyedül az ész parancsa szerint él, nem a haláltól való félelem vezeti (*e* rész 63. tétele szerint), hanem közvetlenül kívánja a jót (*ugyanazon tétel köv. tétele szerint*), azaz (*e* rész 24. tétele szerint) a saját haszna keresésének alapján kíván cselekedni, élni és létét fenntartani. Ezért semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra: ellenkezőleg, bölcsessége az életről való elmélkedés.<sup>14</sup>

Annyiban persze Spinoza bölcse valóban nem platonikus módon viszonyul a halálhoz, hogy a leghatározottabban elveti a test születése előtt elkezdődött, illetve halála után folytatódó, igazibb, tisztán lelki, személyes halhatatlanságot magában rejtő élet lehetőségét. A bölcsesség ezért *nem* egy még majd egyszer eljövendő igazibb életről, hanem a mindenkori, életfeladatként adódó életről való elmélkedés. Ugyanakkor ez az alapvetően s közvetlenül az életről szóló elmélkedés nyilvánvalóan magában foglalja annak a kérdésnek megválaszolását is, hogy miért nem kell, illetve nem szabad félni a haláltól. Descartes-nál is hangsúlyos szerepet kapott ez a kérdés, ő közvetlenül a szeretetfogalom kontextusában válaszolt rá. Spinoza a legdöntőbb helyen, az *Etika* záró tételeiben ad rá választ, amely közvetett módon, szintén a szeretetfogalomhoz kapcsolódik, hisz a bölcselelmódja csak az értelmi istenszeretet kontextusában lehetséges egyáltalán.

A kötelességérzetet tehát és a vallást s általában mindazt, ami az erélyhez tartozik, terhenek hiszik [a tömeg, a legtöbben], s azt remélik, hogy levetik a halál után, s elnyerik szolgásguknak, tudniillik a kötelességérzetnek és a vallásnak jutalmát. S nem csupán ez a remény, hanem főleg az a félelem is, hogy a halál után szörnyű büntetések várnak rájuk, indítja őket arra, hogy amennyire gyengeségük és tehetetlen lelkük engedi, az isteni törvény előírása szerint éljenek. S ha ez a remény és félelem nem lakoznék az emberekben, ha ellenkezőleg, azt hinnék, hogy az elme elpusztul a testtel, s a kötelességérzet terhe alatt összeroskadt szerencsétlenekre nem vár további élet, akkor visszatérnének eredeti gondolkodásmódjukhoz, s mindent vágyaik szerint akarnának berendezni, s inkább a vak véletlennek, mint önmaguknak akarnának engedelmessékedni. Ez szerintem éppoly képtelenség, mint ha valaki azért, mert nem hiszi, hogy testét jó táplálékkal örökké fenn-

14 E4p67. Másik megfogalmazás: „Ezt a következtetett tételt a beteg és az egészséges példáján szemléltethetjük. A beteg megeszi azt, amit utál, mert fél a haláltól; az egészséges ellenben örül az ételnek, s így több öröme telik az életben, mint ha félne a haláltól, s közvetlenül akarná elkerülni. Így a bírót, aki nem gyűlöletből vagy haragból stb., hanem csupán a közjó iránt való szeretetből ítél halálra egy bűnöst, egyedül az ész vezeti.” E4p63cs.

tarthatja, inkább méreggel és élő anyagokkal akarná etetni; vagy mivel azt látja, hogy az elme nem örök, vagyis halhatatlan, inkább okatlan akar lenni, és ész nélkül akar élni. Ez azonban olyan képtelenség, hogy szinte szóra sem érdemes.<sup>15</sup>

Ez az idézet egyrészt világosan mutatja, hogy Spinoza számára nem a testek fizikai felbomlása értelmében vett halálon van a hangsúly – hiszen ez megváltoztathatatlan tény marad, bármekkora sikereket érzünk is el az élettartam orvosi meghosszabbítása terén. Az ő számára az a fontos, hogy milyen szimbolikus – morális, vallási, politikai stb. – gondolati eszközökkel ragadjuk meg, s hogyan építjük be gondolkodásunknak abba a rétegébe, amellyel az individuális boldogság megszerzésére irányulunk. Az idézetünkéből kiviláglik, hogy szimbolikus szinten Spinoza éppenséggel a fizikai felbomlás abszolút cezúrakénti értelmezését tekinti a legnagyobb tévedésnek – mondhatnánk azt is, hogy párhuzamosan az *Etika* első könyvének függelékével, ahol az emberközpontú teleológia világértelmező elvvé emelését láttatta alapvető előítéletként, úgy az ötödik könyv végén a halálnak mint felbomlásnak szimbolikusan igazából tisztázatlan elgondolását tartja a valóban erényes életet élő bölcsőtől idegennek. Ennek a gondolkodásnak a szerkezete könnyen átlátható: a mindennapi gondolkodásmódban, melyet a képzelet mint a megismerés első módozata irányít, az embereket olyan vágyak vezérlik, melyek tárgya csak egy ember birtoka lehet, ezért *kénytelen-kelletlen*, az egymással összefonódó politikai és vallási előírásoknak engedelmessé megartóztatják magukat e javak összeharásolásától. A halál mint végső cezúra e gondolkodás számára azt jelenti, hogy valami megfoghatatlan módon az anyagtól való elválással az anyagi javak élvezetének szükségszerű korlátozottsága is megszűnik, s mindennemű vágyak totális kielésének állapota jön el – mint ahogyan egyébként Hobbes-nál olvassuk a boldogságról:

Az időről időre kívánt dolgok megszerzésében elért állandó sikert, tehát az állandó jólétet *boldogságnak* nevezzük. Ezen persze az itteni életben való boldogságot értem, mert amíg itt élünk, örök lelki nyugalom nem lehet az osztályrészünk, hisz maga az élet nem egyéb, mint mozgás, s ezért éppoly kevésbé élhetünk vágyak és félelmek, mint érzetek nélkül. Hogy az Isten milyen boldogságot szánt azoknak, akik jámbor szívvel tisztelik, azt az emberek csak akkor fogják megtudni, ha majd ez örömben részesülnek. Mert azok az örömeik itt éppoly felfoghatatlanok, mint amilyen értelmetlen a *boldogságos látomás* kifejezés, amit a skolasztikusok használnak [*joys that now are as incomprehensible as the word of school-men beatifical vision is unintelligible*].<sup>16</sup>

15 E5p41s.

16 Hobbes 1970, 54 (Hobbes 1994, 35).



Hobbes – mint mondja is – ezen az evilági értelemben vett boldogságot érti, a maga eldönthetetlenül ironikus vagy nem ironikus módján hozzátéve, hogy nem tudni, Isten milyen boldogságot tartogat a kiválasztottai számára.<sup>17</sup>

Ugyanakkor a spinozai bölcs számára egyáltalán nem az az erényesen élt élet tétje, hogy homályos hátterű, de mindenesetre édes reménye minden kényszerű kötöttség feloldódására – aligha kell külön kiemelni, hogy a folyamatosan beteljesedő vágyak birodalmának eljövételébe vetett remény itt nem teológiai erény – az abszolút cezúra nyomán beteljesedjék, hanem alapvetően az, hogy már *a véges emberi testben élt* életet is a képzelet megismerési módját, vagyis az antropomorf illúziók uralmát meghaladó értelmi megismerésből fakadó istenszeretet uralja. Így az ő számára az erényes élet nem a külső parancsok követéséből fakad, hogy az ellentétébe válthasson, miheyst megszűnnek a parancsok, hanem belső, szeretetre épülő etikai belátásból.

Ezen a ponton ismét fölvethető, hogy itt az a fajta perszonalizmus is rátalálhat szellemi rokonára, mint amilyen a szeretetközösséget és a jogrendet Schelelernél *s nota bene*, bár eléggé más értelemben, az ifjú Lukácsnál is szembeállító gondolkodásmód. Ám én most itt nem annyira magára az eredményre helyezném a hangsúlyt, hanem arra az átmenetre, amely a képzelet vezérelte ember és a bölcs között kell hogy tételeződjön. Spinoza ugyanis e tekintetben könnyen felfedezhető rokonságban áll annak a harmadik nagy európai hagyománynak a képviselőivel, akik a halált szimbolikus értelemben nem a felbomlás abszolút cezúrájaként, hanem cezúraként ugyan, ám valamilyen értelemben magasabb rendű életben, életre való újjászületésként értelmezik, nem kötve ezt a test fizikai felbomlásához, vagy akár a lélek testtől való teljes elkülönüléséhez. Ezzel egyrészt Hérakleitosz nyomában jár Spinoza, másrészt a keresztény gondolkodásnak ahhoz az erős vonulatához kötődik – akár akarva, akár nem –, amely Szent Pál, Szent Ágoston és sok más szerző nyomán jut el a 17. századba, s jelenik meg részben az önösségtől teljesen mentes, az önös én halálával a tiszta, Jézus Krisztust önmagában újjászüülő új én életeként a „tiszta szeretet” koncepció követőinél, másrészt Pascalnál, aki a megtérést a szigorúbb felfogású kereszténységhez szintén halálként, majd az abból való újjászületésként konceptualizálta.

17 Ehhez a gondolatmenethez tartozik a következő megfogalmazás: „S noha lehetséges, hogy a kapzsi, becsvágyó és félnék ember tartózkodik a mértéktelen étkezéstől, ivástól és nemi élettől, azért a kapzsiság, becsvágy és félelem mégsem ellentétei a falánkságnak, iszákosságnak vagy kéjvágyanak. Mert a kapzsi többnyire másnak étele és itala mellett kíván dőzsölni. A becsvágyó pedig, hacsak remélheti, hogy titokban marad, nem fog mértéket tartani semmiben, s ha részegesek és kéjencek közt él, éppen mert becsvágyó, jobban hajlik majd azokra a bűnökre. Végül a félnék azt teszi, amit nem akar. Mert ha a tengerbe dobja is vagyónát, hogy elkerülje a halált, mégis kapzsi marad; s ha a kéjenc szomorú, mert nem tudja vágyát kielégíteni, ezért nem szűnik meg kéjenc lenni. Általában ezek az affektusok nem annyira a lakmározás, ivás stb. cselekvésére vonatkoznak, mint magára a vágyra és szeretetre. Nem lehet tehát ezekkel az affektusokkal szembeállítani mást, mint a nemeslelkűséget és a lelkerőt.” E3ad48e.

Spinoza nem idézi föl, s nem csatlakozik explicit módon ezekhez a gondolkodókhoz. Blumenberget követve inkább úgy értelmezném azt, ami Spinoza gondolkodásában végbement, mint egy olyan, a filozófiai „paradigmaváltással” üressé váló helynek, toposznak ismételt birtokba vételét, a filozófiai szereposztásba történő ismételt bevételét (*Umbesetzung*), amely a korábbi, transzcendens orientáltságú teológiában-filozófiában komoly szerepet játszott, ám az immanencia, a panteisztikus gondolkodásmód egyre inkább „természetes rendszerré” válásával kiüresedett.

Most Spinozának azokra a példáira szeretnék utalni, amelyekben a halálról s annak szimbolikus szintű értelmezéséről beszél anélkül, hogy a testi felbomlással azonosítaná azt. Korábban idéztem azt a helyet, ahol Spinoza szinte formálisan definiálja a halált a test felbomlásaként. Már akkor is jeleztem, hogy ez nem az igazi halálértelmezés, melyet Spinozától kapunk. Most idézem a folytatást, amelyben egy spanyol költő emlékezetvesztése, illetve a gyermek és a felnőtt közötti viszony jelenik meg sajátos módon a halál példájaként.

Semmiféle ok nem kényszerít ugyanis arra a feltevésre, hogy a test csak akkor hal meg, amikor holttest lesz belőle; sőt mintha a tapasztalat is mást mutatna. Hiszen megtörténik néha, hogy az ember oly változásokat szenved, hogy nem mondanám egykönnyen egy és ugyanannak az embernek. Így hallottam egy spanyol költőről, aki betegségbe esett, s noha kigyógyult belőle, mégis annyira elfelejtette előbbi életét, hogy a maga írta költeményekben és tragédiákban nem ismert rá a maga szerzeményeire; s ha még anyanyelvét is elfelejti, valóban felnőtt csecsemőnek tarthaták volna. S ha ez hihetetlennek látszik, mit szóljunk a gyermekekről? Ezeknek természetét a felnőtt annyira különbözőknek hiszi a magától, hogy el sem lehetne hitetni vele, hogy valamikor gyermek volt, ha másokról nem következtetne magára.<sup>18</sup>

Ezt a szövegrészt döntőnek találok abból a szempontból, hogy különbséget tesz két-féle halál között, miközben egyik sem abszolút a teljes megsemmisülés értelmében, s a megkülönböztetés nem is párhuzamos azzal a bioetikában alkalmazott megkülönböztetéssel, amely jogilag megengedhetővé hivatott tenni a szervátültetést. Spinoza itt ahhoz a hagyományhoz kapcsolódik, amely a gyökeresen más jellegű életet halálnak tekinti a régebbi élet szempontjából. A korábban idézett, jól ismert állásfoglalástól eltérően itt nem azt a döntő pillanatot érti halálon, amely után felmerülhet a testetlen vagy egy másfajta testbe burkolt lélek transzcendenciába való átlépésének kérdése – ezzel kapcsolatban semmi kételyünk nem lehet: Spinoza a bölcshez nem méltónak tartja az ezzel a kérdéssel való foglalatalkodást. A gyökeresen átalakult életnek halálként

---

18 E4p39s.

való felfogása viszont, mint látni fogjuk, szigorú értelemben véve még a keresztény kontextusban sem hagyja el szükségképp az immanencia szféráját.

Már a mottóként idézett hérakleitoszi sorokban is látható, hogy van ennek az életként élt halálnak egy elemi, értéksemleges értelme: „Éli a tűz a föld halálát, a levegő éli a tűz halálát, a víz éli a levegő halálát, a föld a víz halálát.” Ugyanakkor a hérakleitoszi sorokban is, ha homályosan is, megjelenni látszik az értékhangsúly, éspedig épp abban az értelemben, amely értelmezésem szerint Spinozánál is szerepet kap.

„A lelkeknek halál vízzé lenni, a víznek meg halál földdé lenni, de a földből víz lesz, a vízből pedig lélek.” Azért említem már most a spinozai párhuzamot, mert a lélek vízzé válása nem abszolút értelemben vett halált jelent, hanem olyasvalamit, ami az – akár hérakleitoszi, akár spinozai – bölcsességtől távol álló emberek számára egyenesen gyönyörűség, a bölcs számára viszont elkerülendő: „A lelkeknek gyönyörűség nedvessé lenni.” „A felnőtt férfit, amikor megrészegetett, serdületlen gyermek vezet, úgy tántorog, nem tudva hová lép, mert nedves a lelke.” „A léleknek logosa van, önmagát növelő.” „A száraz lélek a legbölcsebb s a legkiválóbb.”<sup>19</sup>

Az élet mint halál spinozai fogalmának azonban van egy különös vonása a hérakleitoszéhoz képest – legalábbis a fennmaradt töredékekhez képest. Az idézett töredékben ugyanis a voltaképp kézenfekvő lehetőséggel találkozunk: a halál valami negatív, a megrészegetett, nedvessé vált lélek szintén valami negatív az akár csak közepesen szárazhoz képest, így kézenfekvő a metaforikus kapcsolat a két változás között. Hérakleitosznál az így felfogott halálban a felnőtt ember gyermetegbé válik a gyermeknél, hisz a serdületlen gyermek vezet. Ám a fordított előjelű eset nem merül fel nála ebben az összefüggésben: a közepesen szárazból, vagyis mindennapi módon okosból szárazzá, vagyis bölccsé válás nem minősül halálnak. Márpedig Spinozánál éppen ez történik.

S ha ez hihetetlennek látszik, mit szóljunk a gyermekekről? Ezeknek természetét a felnőtt annyira különbözőnek hiszi a magáétól, hogy el sem lehetne hitetni vele, hogy valamikor gyermek volt, ha másokról nem következtetne magára.<sup>20</sup>

A gyermekségből a felnőtté váló átmenet e szerint az életként élt halál mindennapi példája, olyannyira, hogy még valódi bölccsé válásra sincs szükség hozzá, noha a változás ideális iránya mégiscsak azt célozza.

S valóban, akinek teste, mint a gyermeké vagy ifjúé, igen kevésre alkalmas és igen nagy mértékben külső okoktól függ, annak elméje, önmagában tekintve, szinte semmit sem tud önmagáról, Istenről és a dolgokról; s viszont, akinek teste igen sokféle alkalmas,

19 Fr. 77., 117., 115., 118.

20 E4p39s.

annak elméje, magában tekintve, sokat tud önmagáról, Istenről és a dolgokról. Ebben az életben tehát mindenekelőtt arra törekszünk, hogy a gyermeki test, amennyire természete elbírja s neki javára válik, olyanná változzék, amely igen sokféle alkalmas, s oly elméhez tartozzék, amely igen sokat tud önmagáról, Istenről és a dolgokról [...].<sup>21</sup>

Úgy gondolom, még ha Spinoza nem teszi is explicitté ezt a lépést, értelemszerűen kiegészíthetjük az életként élt halál eddigi, Hérakleitosznál és Spinozánál egyaránt megtalálható példáit s két módozatát a harmadikkal, a mindennapi gondolkodású felnőtt állapotából a bölcsességet élő, s így ugyan örökkévaló, ám – a szó mindennapi értelmében – nem halhatatlan filozófus állapotába. Úgy gondolom, a magasabb életminőségbe való átmenetet halálként felfogni a keresztény hagyomány szóhasználatát alkalmazva lehet, még akkor is, ha egyébként a szóban forgó gondolkodó, mint esetünkben Spinoza, nem alakít ki hagyományos keresztény filozófiát.

De mivel erre nincs kifejezetten filológiai támpont Spinozánál, hanem csak elvi támpont van, ezért be kell érniünk a szerkezeti egyezések bemutatásával.

Spinoza kiközösítésének évében, 1656-ban zajlott Pascal lelki gondozói levélváltása Roannez kisasszonnyal, amelyben Pascal a megtérést a halállal, a régi ember elpusztításával azonosítja: „az elkárhozott Templom pusztulásáról szóló jövendölés, mely szerint abban kő kövön nem marad, a mindnyájunkban volt elkárhozott ember leromboltatását jelképezi, és azt jelenti, hogy az egykor volt ember egyetlen szenvedélyét sem kímélhetjük.”<sup>22</sup> Pascal – még ugyanebben a levélben – ugyan tovább megy a mindennapi, a testben szükségképp benne rejlő bünyökér kiirtása értelmében vett halálnak teodíceaserű apológiája felé, de kétségtelen, hogy amit itt ír, az a megtérésben leromboltatott régi ember halálára is igaz: „szükséges és kívánatos a halál, hogy e szerencsétlen gyökér teljesen elpusztuljon.”<sup>23</sup> Az életként élt halál gondolata nála transzcendens értelmet ölt, így voltaképp halálként élt élet lesz belőle: „Hiszen Isten sohasem hagyja el övéit, még a sírban sem, ahol testük – jóllehet az emberek számára halott – Isten előtt még inkább élő, mivel ott a bűnnek nincsen többé uralma fölötté.”<sup>24</sup> Az Isten békéje Jézus Krisztusban ismét csak a bűn gyökerével megromlott test megsemmisülése okán kívánatos halálban válik teljessé, „jó szívvel szenvedve el ugyanakkor az életet, annak szerelméért, aki nemcsak az életet, de a halált is elszenvedte érettünk [...]”<sup>25</sup>

A mi szempontunkból legfontosabb megfogalmazás az 1656. november 5-én kelt V. levélben olvasható. Azért ez a legfontosabb, mert egyfelől kifejezetten utal e gondolatok egyik fő forrására, a Kolosszeieknek írt levél 3. versének 1–17-ig tartó soraira, másfelől

21 E5p39s.

22 Pascal 1999, 223.

23 Pascal 1999, 225.

24 Pascal 1999, 225.

25 Pascal 1999, 226.

pontról pontra megfeleltethető Spinoza gondolatmenetének – feltéve, hogy nem követljük meg mögötte a halhatatlanságot és a hozzá kötődő transzcendenciát. Számomra nagyon izgalmasnak tűnik, hogy ez Szent Pál alapján – a magam dilettáns egzegézise alapján – voltaképp lehetséges, miközben Pascal egzaltáltabb gondolatmenetté alakítja az alapszöveget az iménti idézetekben a halál kívánatos voltáról.

A régi ember elenyészik bennünk – mondja Szent Pál –, és napról napra újjá lesz, de csupán az örökkévalóságban születik tökéletesen újjá, ahol vég nélkül énekeljük azt az új dicséretet, amelyről Dávid beszél hálaadó zsoltáiraiban, és amely a szeretet új szelleméből születik.<sup>26</sup>

„A régi és az új ember” címet viselő szövegrész indítása a mindennapi értelemben vett halált idézi ugyan fel, ám azt követően mégis úgy fogalmaz, hogy az a *homo viator* állapotára utal, aki „napról napra” enyészik el egyfelől, tudniillik *mint* „rég ember”, s lesz újjá másfelől, tudniillik *mint* „új ember”.

Ha tehát Krisztussal feltámadatok, keressétek, ami fönt van, ahol Krisztus ül az Isten jobbán. Ami ott fön van, arra legyen gondotok, ne a földiekre. Hiszen meghaltatok, és életetek Krisztussal el van rejtve az Istenben.<sup>27</sup>

Ezt az indítást követi az a többszörös intés, parancsolat, amely csakis a még úton levőknek szólhat, hisz különben jövő időben lennének az igék, nem felszólító módban:

Öljétek meg tagjaitokban azt, ami földies: az erkölcstelenséget, a tisztátalanságot, az érzéki vágyakat, a bűnös kívánságokat és a kapzsiságot, ami nem más, mint bálványimádás. [...] De most hagyjátok el ezeket: a haragot, a gyűlölködést, a rosszindulatot, az átkozódást és az ocsmány beszédet. Ne hazudjatok egymásnak. Vessétek le a régi embert szokásaival együtt, és öltsetek föl az újat, aki állandóan megújul Teremtőjének képmására a teljes megismerésig. [...] [Ö]ltsétek magatokra az irgalmasságot, a jóságot, a szelídséget és a türelmet. Viseljétek el egymást, és bocsássatok meg egymásnak, ha valakinek panasz van a másik ellen. Ahogy az Úr megbocsátott nektek, ti is bocsássatok meg egymásnak. Legfőként pedig szeressétek egymást, mert ez a tökéletesség köteleke. S Krisztus békéje töltse be szíveteket, hiszen erre vagytok hivatva, egy testben.<sup>28</sup>

26 Pascal 1999, 231.

27 Kol 3,1–3.

28 Kol 3,5; 8–10; 12–15.

Magát a szöveget nyilvánvalóan lehet a test nélkül vagy másfajta testben személyes voltában feltámadott lélek nem evilági állapotáról szóló előrejelzésként is olvasni, s ha Pascal első és második levelére, a kívánatos halálra gondolunk, akkor azt mondhatjuk, hogy ő ott úgy értelmezte Szent Pál levelét. Ám ha az ötödik levélbeli idézetet vizsgáljuk, akkor az alapszöveg olyan értelmezését találjuk, amely egyértelműen az e világi olvasóknak szóló útmutatás, amely nagyon is párhuzamba állítható azzal az immanens örökkévalóság-perspektívával, amely az *Etika* zárlatát uralja. A tételek, következtetett tételek és megjegyzések formájába öltöztetett intések szándékuk szerint a mindennapi életben józanul gondolkodó és tevékenykedő emberekhez szólnak. Fel kívánják tární előttük az Isten értelmi szeretetében élt igazán emberi életet, melyet csak az életvezetésnek ahhoz hasonlóan radikális átalakítása révén érhetnek el, mint amilyen a léleknek a keresztény hagyományból ismert megtisztítása az egoista éntől és átadása igazi kormányzójának. A keresztény konverzióban az igazi kormányzó, a Jézus Krisztus személyében jelenvalóvá váló Isten, a spinozai bölcs esetében pedig Isten végtelen értelme, amely sok hasonlóságot mutat a platonikus filozófiai teológiákkal, mind a zsidó, mind a keresztény kontextusban születettekkel. Amikor Stenonius a nyomtatásban megjelentetett levele végén felszólította Spinozát, hogy konvertáljon, s hogy ezen a módon új Ágoston váljék belőle, talán olyan régebbi beszélgetések lebegtek szeme előtt, amelyeket még Spinoza-tanítványként folytatott mesterével Ágoston műveiről – melyek megvoltak Spinoza könyvtárában. Ugyanakkor nem vette figyelembe azt, hogy Spinoza valójában már túl van egy konverzión: nem ő maga lett keresztény, hanem filozófiájában elérte, hogy az ágostoni spiritualitás egyik legfontosabb kategóriája „konvertálódjék” a *vita vitalis* konfesszionálisan semleges, filozófiai fogalommá, amelyet akkor is és azóta is elfogadhatnak mind vallásos, mind „agnosztikus” gondolkodók.

## Bibliográfia

- Hérakleitosz. 1983. *Hérakleitosz műzsái vagy A természetről*, szerk. Zirkuli Péter – Steiger Kornél. Ford. Kerényi Károly. Budapest: Helikon.
- Hobbes, Thomas. 1970. *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Budapest: Magyar Helikon. (Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, szerk. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company.)
- Pascal, Blaise. 1999. *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Ford. Pavlovits Tamás – Timár Andrea. Budapest: Osiris.
- Spinoza, Benedictus de. 1997. *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.

Wolfson, Harry Austryn. 1934. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. 2. kötet. Cambridge: Harvard University Press.