

CSEJTEI DEZSŐ:

Az egzisztenciálfilozófiák haláltipológiájáról

Összefoglalás *A tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy az egzisztenciálfilozófiákat a halállal kapcsolatos felfogásuk szempontjából tipologizáljam. A szó tág értelmében vett egzisztenciálfilozófiák szerepe a halál kérdésköre szempontjából jellegzetes kettősséget mutat. Egyrészt Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel és mások munkássága alapvető jelentőségű a modern filozófiai thanatológia megteremtésében; másrészt felfogásuk legnagyobb részben abban a közös hibában szenved, hogy az egyént egy részük (Kierkegaard, Heidegger és Sartre) az elszigetelt, elvont szubjektivitás értelmében fogják fel, s így a halált is a magányos egyén ügyének tekintik. A másik oldalt részben Jaspers, legfőképpen azonban Gabriel Marcel képviseli, aki thanatológiájában felismeri a személyközöttség, az interszubjektivitás kivételes jelentőségét. A szerző véleménye az, hogy a halál kezelése szempontjából mindenképp az utóbbi megközelítés a humánusabb és napjaink thanatológiai törekvéseihez is inkább ez áll közelebb.*

A filozófia és a halálproblematika társítása a bölcelet legősibb felismerései közé tartozik. Az európai filozófia történetének talán legmegrendítőbb pillanatában, Szókratész elítéltetésének és meghalásra való felszólításának idején Platón metsző világossággal tárja eléink ezt az elemi összefonódást, amikor az alábbi szavakat adja Szókratész szájába: „Mert úgy látom, a többiek nem veszik észre, hogy azok, akik helyes módon foglalkoznak a filozófiával, nem készülnek semmi másra, csupán arra, hogy meghalnak és halottak lesznek.”¹ Platón kiérlelt, gondos megfogalmazását, annak finom hangsúlyozását, hogy „a többiek nem veszik észre” azt, hogy csakis a filozófiával való „helyes” foglalkozás révén juthatunk el a halál filozófiai tematizálásához, úgy is lehet értelmezni, mint a bölceleti jövőhöz intézett óvó intelmet; mintha csak arra akarná figyelmeztetni az utókort, hogy ne térjen el ettől a végső szókratészi üzenettől.

Fájdalom, ez mégis megtörtént. Ha ebből a szempontból, s kissé távolabbról tekintünk végig az európai filozófia történetén, azt tapasztaljuk, hogy bár a halál kérdése gyakran visszatér a filozófiai diskurzusokban, az, hogy e kérdést teljes mélységében és valódi súlyának megfelelően tárgyalják, mégis szerfölött ritka esemény a filozófiának e csaknem két és félezer éves történetében. Ennek egyik legfőbb okára egy spanyol gondolkodó, José Ortega y Gasset hívja fel a figyelmet, aki egyik esszéjében, amely a vadászatról szól, a következőket jegyzi meg: „a halál etikája valamennyi etika közül a legnehezebb, mivel a halál *a legkevésbé érthető tény*, amivel az ember találkozik.”² Arról van szó, hogy a filozófus, mint a *logosz* megszállottja, kezdettől fogva a dolgok, jelenségek, a világ *megértésére* törekszik, eme törekvésének viszont egyik legnagyobb akadálya éppenséggel az elmúlás, a halál. A filozófus mint a megérteni akaró ráció letéteményese zavarba jön akkor, amikor szembekerül a halál kompakt és megmagyarázhatatlan jelenségével. Kénytelen belátni azt, hogy az a fogalmi apparátus, amely messzemenően sikeres a világ dolgainak, történéseinek megmagyarázásában és értelmezésében, most tehetetlen szemlélője ennek az áthatolhatatlan sűrűségnek. S ha még ráadásul őszinte is – ez. ti. nem tartozik a leggyakoribb filozófiai erények közé –, akkor, a kudarcot megélve talán még szégyenkezik is valamelyest... Azt pedig – legalábbis Nietzsche óta – tudjuk, hogy a szégyen sokszor nem a legjobb tanácsadó, *ressentiment*-hoz, rejtett gyűlölethez vezet, s ez eggyel több ok ahhoz, hogy a halálproblematikát ne negálják, hanem *negligálják*.

Századunk egyik jelentős teológusa, Hans Urs von Balthasar egyik tanulmányában³, melyben a filozófiának a halálhoz való viszonyát taglalja, három nagy korszakot különböztet meg: a *mitikus-mágikus*, a *teoretikus* és az *egzisztenciális* korszakot. Josef Pieper ezen szigorúan egymásra következő korszakok belső logikáját abban látja, hogy a halál nagy talánya egyre könyörtelenebb módon jelenik meg az ember előtt.⁴ Úgy gondolom, hogy a filozófus épp ebben az egyre könyörtelenebbé váló folyamatban kénytelen és köteles tiszteletet tanúsítani a megmagyarázhatatlannal szemben; ugyanakkor az, hogy a tiszteletadásra leginkább az ún. egzisztenciális korszak képes, meggyőzően mutatja, hogy a 19. és 20. században – az életfilozófiák mellett – messze az egzisztenciálfilozófia tette a legtöbbet a halálfenomén filozófiai feldolgozása terén. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Gabriel Marcel, Ortega, Unamuno és Sesztov halál-elemzései a filozófiai thanatológia maradandó értékei közé tartoznak.

A következő fejtegetésekben arról lesz szó, hogy e gondolati hagyatékot a halál vonatkozásában milyen szempontok szerint lehetne tipologizálni. Természetesen sokféle megközelítés lehetséges, a rendelkezésre álló idő viszont szűk. Az egyik lehetséges tipologizálási szempontot jelentheti az a már ismert felosztás, mely szerint elkülöníthető egymástól az ún. vallásos és ateista egzisztenciálfilozófiai vonulat. Ennek egy másik vetületét jelenthetné az, hogy az egyes filozófiák milyen álláspontot foglalnak el a halál immanenciája, ill. transzcendenciája vonatkozásában. Jelen tanulmányomban mégis egy harmadik tipologizálási szempontról szeretnék beszélni, mégpedig azért, mert megítélésem szerint korunkban épp ez vet fel égetően fontos kérdéseket: itt pedig mindenekelőtt arról a kérdéstről van szó, hogy mit jelent a *saját* halál szempontjából a *másik* ember, a *szeretett* ember halála.

E szempont érvényesítése máris alkalmat nyújt arra, hogy az egzisztenciálfilozófiákra vonatkozó iménti eulógium (magasztalás) legalábbis részben visszavonassék: ugyanis amilyen mértékben igaz az, hogy az egzisztenciálfilozófiáknak elévülhetetlen érdemei vannak a halál filozófiai tudomásul vételének modern kidolgozásában, legalább ugyanilyen mértékben épp ezen filozófiák voltak azok, amelyek eltorlaszolták az utat a halál lehetőség szerinti teljes körű *emberi* megértése előtt.

Az alapkérdést az jelenti, hogy a kiindulópontot képező egzisztenciának, mint a személyes emberi létezés megnevező kategóriájának mennyiben tulajdonítunk szigorúan egológiai (kizárólag az ént magában foglaló) jelleget, vagy pedig, ellenkezőleg, mennyiben tekintjük az egzisztenciát eredendően mással való együtt-létnek, *ko-egzisztenciának*. S ezen a ponton alapvetőek a különbségek az egzisztenciálfilozófia egyes képviselői között, s ez messzemenően kihat a halállal kapcsolatos nézeteikre is.

Ismeretes, hogy ezen irányzat – jobban mondva: filozófiai világlátás – megalapítójának a dán Sören Kierkegaard-t szokás tekinteni. Ő az egzisztenciát szigorúan személyes, másra átruházhatatlan, más által átvállalhatatlan, abszolút szingularitással ruházta fel, ami a halállal kapcsolatos álláspontját is messzemenően meghatározta. Ebből a szempontból példaértékű az a beszéde (amit egyébként egy képzeletbeli alkalom szült), melynek címe *An einem Grabe* (Egy sírnál). Ebben a megrázó erejű írásban, melyben a későbbi „klasszikus” egzisztenciálfilozófiai halál-felfogás számos eleme feltűnik, kíméletlen őszinteséggel mondatik ki az alábbi gondolat: az, amikor valaki egyszerűen csak gondol a halálra, nem több, mint pusztá tréfa, a komolyság a saját halálban van, abban, amikor saját maga van a halálban. Ezzel kapcsolatban az alábbi kijelentését idézem: „Önmagunkat halottnak gondolni: komolyság; tanúnak lenni egy másik ember halálakor: hangulat.”⁵ Ebben a gondolatban egyrészt az a mély felismerés rejtőzik, ami majd Heideggernél kap döntő szerepet, hogy ti. a halállal kapcsolatban lehet – sőt kell – beszélni annak autentikus/hiteles, illetve inautentikus/hiteltelen formájáról, másrészt viszont ez a mély felismerés súlyos csorbát szenved az által, hogy

Kierkegaard az előbbi kizárólag saját maga halálára vonatkoztatja, az utóbbit pedig a másik emberére.

A saját és a másik ember halála közötti minőségi különbségtevés domináns eleme lett a későbbi egzisztenciálfilozófiáknak is; a döntő szerepet itt Heidegger játssza, aki az alábbi módon határozza meg a halál „teljes egzisztenciál-ontológiai fogalmát”: „*a halál mint a jelenvalólét vége a jelenvalólét legsajátabb, vonatkozás nélküli, (sic!) bizonyos és mint ilyen, meghatározatlan, meghaladhatatlan lehetősége.*”⁶ Ez az elképzelés visszhangzik Sartre nagy tanulmányában is, aki *A lét és semmi* c. művében így fogalmaz: „A halál immáron nem az a nagy ismeretlen, ami határolja az emberit; a halál *az én* személyes életem jelensége, ami ezt az életet a maga nemében egyedülálló életté teszi.”⁷

E megfogalmazások alapján merül fel bennünk a kérdés: mi az eredete annak a makacs meggyőződésnek, ami a halál jelenségét újból és újból a végsőig egyediesített, *szinguláris egzisztencia* hatáskörébe utalja? Filozófiatörténeti szempontból nem más, mint az a bölcsellettörténeti előítélet, amely Descartes-tól kezdve a modernitás korának egészét áthatotta; az a felfogás ti., hogy a szubjektum elszigetelt, önmagában lehatárolt „én”, „ego”. Az egzisztenciálfilozófiának e hagyományhoz való viszonya sajátos kettősséget mutat: amíg egyrészt nagyon sokat tett azért, hogy e döntően ismeretelméleti tudatszubjektumot lebontsa, s létező szubjektummá alakítsa; másrészt maga is ezen előfeltételek foglya maradt, amennyiben az immáron nemcsak gondolkodó, hanem elsősorban létező szubjektumot továbbra is a maga elszigetelt egyediségében fogta fel. Így körvonalazódik egy egzisztenciális, ámde szolipszisztikus (kizárólag önmaga létezésére korlátozódó) ego, aki, miközben kétségbeesetten próbálja meg védeni a maga intimitását, benső személyes világát a külső világ elszemélytelenedő tömeguralmával szemben, nem veszi észre, hogy a bensőségesség védelme céljából felhúzott falak azonnali mód egy új börtön, a szinguláris egzisztencia börtönének falaivá változtak.

A halál problémája szempontjából mindennek komoly kihatásai lettek; hogy csak egyetlen momentumot említsek, végső fokon erre a szemléleti felfogásra vezethető vissza az egyedüllétnek, az elmagányosodásnak, a haldokló magányosságának súlyos gondja, amely központi problémáját jelenti Norbert Elias nagyszabású tanulmányának.⁸ S annak illusztrálására, hogy a létező személyiségnek a halállal kapcsolatos szolipszisztikus felfogása milyen mélyen, szinte kiirthatatlanul gyökeresedett meg a kortárs tudatban, érdemes fellapozni a halálról szóló filozófiai irodalom egyik legfrissebb darabját, melynek bevezető részében az alábbi kijelentés olvasható: „Úgy tűnik számunkra, hogy az »Én«, az »Ego«, az »Önmaga« (Selbst) jelenségei közötti összefüggés megvilágítása – mely jelenségek mind az identitás jelenségének módozatait ábrázolják – csakis a halál lényegére vonatkozó kérdés tisztázása alapján lehetséges...”⁹

De hát valóban ilyen végletesen egyoldalú képet nyújt a halálról, a meghalásról az egzisztenciálfilozófia? A helyzet azért nem egészen ez. Ennek az irányzatnak olyan képviselői is akadnak, akik a szolipszisztikus halálfelfogást oldani próbálják. Bizonyos értelemben Karl Jaspers is idetartozik, aki monumentális művében, annak a halálról mint határszituációról szóló fejezetében külön szól a *felebarát* (Nächste) haláláról. „A *kommunikáció nélküli abszolút magányától* gyökeresen különbözik a *felebarát halála* után előálló magányosság. Az előbbi néma hiány, mint olyan tudat, melyben nem tudok önmagamról. Ezzel szemben ama kommunikáció révén, ami egyszer már megvalósult, az abszolút magányosság mindörökké megszűnik; az igazán szeretett lény az egzisztenciális jelenlét állapotában marad.”¹⁰ Jaspers itt még a magányosság két fajtájának – az abszolút ill. a viszonylagos magánynak – a megkülönböztetéséből indul ki, vagyis az egyén szolipszisztikus izolációjának teljes megszüntetését nem tartja elképzelhetőnek. A felebaráthoz forduló kommunikáció – melynek jelentése a mai szóhasználatnál jóval tágabb – mégis már repesztgetni kezdi az elszigetelt

egyént övező – s a modernitás által kiépített – burkot, és, ami számunkra a legfontosabb, az elmúláshoz, a halálhoz való viszonyulásnak is egy új formáját csillantja fel.

Ez a jaspersi vízió sokkal kidolgozottabb formát kap egy francia egzisztencialista gondolkodónál, Gabriel Marcelnél, kinek bölcselete épp a halálproblematika, a személyes, saját halál, illetve a másik ember, a felebarát halálának vonatkozásában számít példaértékűnek.

Jelen összefüggésben nincs idő Marcel filozófiájának részletesebb elemzésére; legyen szabad annyit megjegyeznünk, hogy filozófiája nemcsak a karteziánus eredetű tudatszolipszizmus (a tudati létezés kizárólagos, feltétlen bizonyosságát valló filozófiai meggyőződés), hanem ezen túlmenően a heideggeri egzisztenciális szolipszizmus egyidejű meghaladására is kísérletet tett, ebben pedig fontos szerepet játszik az emberi létezés testi mivoltának középpontba állítása. A testben létezés, vagyis az inkarnáció Marcel szerint „a metafizika központi adottja”. A testhez, saját testemhez alapvetően kétféle módon viszonyulhatok: a bírás és a lét módján, vagyis egyrészt úgy, hogy nem azonosulok vele teljes mértékben, olyan eszköznek, apparátusnak tekintem, mellyel elérhetem, megvalósíthatom különböző céljaimat; másrészt viszont azonosulhatok is a testemmel, ekkor lesz a test a személyes inkarnáció székhelye.

Ennek az egzisztenciális értelemben vett testnek ugyanakkor kitüntetett jelentősége van a másik ember felé való nyitásban, az *interperszonalitás*, *interszubjektivitás* megteremtésében. A másik engem nem elvont szellemként, hanem a magam konkrét testiségében tapasztal meg, én a testemben lépek ki a testemből a másik felé. A testi létben megalapozott interperszonalitás hivatott felbontani azt az egzisztenciális szolipszizmust, mely a nagy egzisztencialisták, Kierkegaard és Heidegger felfogására jellemzők. Ezen eredendő létviszonynak most csak azt a momentumát emelném ki, hogy központi szerepet játszik benne a jelen-lét, a *présence*. A másik számára való jelen-lét nem semleges egymás mellett létezés, hanem kölcsönös megnyílás egymás felé, ami olyan elemeken alapul, mint a bizalom, a hűség, az elérhetőség, a rendelkezésre állás stb. Végeredményben az interszubjektivitást Marcel – János evangéliumának fénymisztikáját felhasználva – úgy határozza meg, hogy „együtt vagyunk a fényben”.¹¹ Ez a fény olyan illuminatív, megvilágosító erejű fény, melynek nincs árnyéka; a jelen-lét interszubjektivitásának fényében minden mögöttes, rejtett háttér nélkül, pőrén és a teljes áthatolhatóság állapotában állunk egymás előtt.

Ennek az interszubjektív létezésnek kitüntetett eleme a *szeretet*. Ám a bírás és a lét törésvonala mentén még ez a jelenség is kettéhasad. Ezt a két altípust Marcel *possessív*, ill. *oblatív* szeretetnek nevezi (*birtokló*, ill. *felajánlkozó* szeretet). A birtokló szeretet mindent a birtokba vétel, a szerzés, a megszerzés formájában sajátít ki magának, egyoldalú, nem kölcsönösségre törő, klasszikus formája a prostitúció. A felajánlkozó szeretet ezzel szemben áldozathozatal; az egyén kitör a birtokló szeretet önközpontúságából és a másik irányába megnyílván heterocentrikus lesz. Ebben a szeretetben abszolút módon vagyunk jelen egymás számára.

Ez a felajánlkozó szeretet azért kulcsfontosságú Marcel számára, mert ebben, ennek horizontján jelenik meg a *halál* jelensége. A halál Marcel filozófiájában eredendően interperszonális jelleget ölt, vagy ahogy az egyik kommentátor, Jacques Choron mondja: „a halálproblematika kulcsa az interszubjektivitásban rejlik”.¹² Éppenséggel ez a momentum teszi lehetővé Marcel számára azt, hogy bírálattal illesse Heidegger egzisztenciális szolipszizmusát. Ellentétben a német gondolkodóval Marcel azt vallja, hogy a halál egzisztenciális tudomásul vétele éppenséggel nem a saját halálom, hanem mások, a Másik ember halála alapján megy végbe. Ebben bizonyos életrajzi momentumok is közrejátszhatnak, elsősorban az, hogy négy esztendő korában elveszítette édesanyját: „ennek alapján

megállapíthatom, írja, hogy egész életem – szellemi életemet is beleértve – a hozzám közelálló halálának égisze alatt fejlődött ki.”¹³

Mielőtt kitérnénk a halál és az interperszonalitás kapcsolatának taglalására, nem árt felhívni a figyelmet arra, hogy a halállal kapcsolatban nála is lehet beszélni hiteles és hiteltelen halálról; e különbségtétel itt is a bírás, ill. a lét kettősségében gyökerezik. A bírás világában a halál azonos a működés, a funkció felmondásával, a funkcióvesztéssel. Mivel az élet esetében a *test* az ágens, a szereplő, a halál azt jelenti, hogy a test mondja fel a szolgálatot. Mindez leírható úgy, mint természetes, biológiai halál, melynek „végterméke” a *holttest*. Itt ismét felmerül tehát a test jelensége, de éppenséggel úgy, mint egy holt-test. Feltehető a kérdés: az a tetem, holt-test, amely élettelenül hever, s ami az én testem volt, azonos-e végső soron az Énimmel, vagy sem? Igen is meg nem is, mondhatjuk, vagyis a bírás felől nézve ugyanerre a kettősségre bukkanunk: az én testem halt meg, abban a testben én haltam meg, tehát az „enyém”, ha egyáltalán jogos ez a szóhasználat, hiszen megszűnt a tulajdonos, a birtokos. Ugyanakkor nem is egészen azonos velem, mert én valamiképp több vagyok, mint pusztán csak a testem. Hogy milyen értelemben, erről később még szó esik. Mindenesetre ezen a szinten a halál az élet semmisségének végső beteljesedése. Sőt, a funkcionalitás és a technológiai kezelhetőség világa, amennyiben működésében valamilyen zavar áll be, a maga egészében holt világnak tekinthető, olyan világnak, amely a probléma szintjén többé már nem kezelhető, nem dolgozható ki rá valamilyen „megoldás”.

Mindez a bírás és a probléma szintjén valamilyen tragikus pesszimizmushoz vezet. Ha elfogadom a halál jelenségét, teljes mértékben azonosítom azzal, amit ezen a szinten mutat, akkor a végeredmény számomra tragikus pesszimizmus. Helyzetem kilátástalanná válik, alig lesz különbség egy halálraítelt helyzeténél, a különbség csak annyi, hogy engem nem rövid, hanem hosszú távon ítétek halálra.

Kérdés az, hogy módomban áll-e ezen valamilyen módon változtatni? Marcel szerint feltétlenül, mégpedig azért, mert lehetőségem van állást foglalni a halállal kapcsolatban. Ez a lehetőség pedig azért áll fenn, mert szabad vagyok, szabadságomban áll dönteni arról, hogy mit mutat nekem, hogyan tárul fel előttem a halál és a valóság, mint olyan. Marcel szerint szükség van valamilyen „ontológiai ellensúlyra”, ami a szabadságot új értelemmel ruházza fel, mégpedig az afirmáció, az igenlés és a szeretet formáiban. Megkapó kifejezését használva: „Az embert újból meg kell tanítani lélegezni.”¹⁴

Ha új szinten akarom a magam számára tudatosítani a halál jelenségét, akkor a halált abban a mezőben kell elhelyeznem és értelmeznem, ami Marcel egész világképe szempontjából kulcsfontosságú volt: az *interperszonalitás* területén. Láttuk, hogy az interperszonalitás kölcsönös jelenvalóságot jelent a Másik számára, ezt *ko-prezenciának* (együttes jelen-létnek) is lehetne nevezni. Az együttes jelenlét viszont nem azonos a pusztán egymás mellettséggel, hanem kölcsönös kinyílás, megnyílás és nyitottság a Másik felé, s ebben az értelemben lehet interpenetrációról (egymás kölcsönös átjárhatóságáról) beszélni. Vagyis ebben, a hiteles interperszonalitás világában az Én nem ér véget önmagában, saját határainál, hanem mintegy „átfolyik”, továbbfolytatódik a Másikban. Lehetetlenség itt meghúzni azt a vonalat, hogy hol ér véget e kapcsolat egyik eleme, s hol kezdődik a másik.

Hogyan jelentkezik be ebben a viszonyban a halál? Érdemes utalni arra a halál-definícióra, ami F. Wiplingertől, Marcel egyik követőjétől származik, azonban teljes összhangban áll mestere tanításával: A halál „elválasztódás attól, akit szeretünk”.¹⁵ Mi is történik itt voltaképpen? Az interperszonalításban mi eredendően egybetartozunk; ha e kapcsolat egyik pólusa meghal, eltávozik, akkor megszakad a Másikkal való közvetlen kapcsolat. De mivel bizonyos értelemben én magam is e kapcsolat voltam, ezért:

a) *az ő halála az én halálom is egyben*. Itt csak arra utalnék, hogy a Másik eltávozásával én is mindörökre megfosztatom azoktól a lehetőségektől, melyeket az ő létezése tett volna lehetővé, az én életem, létezőm is csonkul, megtörik.

b) a Másik eltávozásának tanújaként „saját létezőm gyökerében megérezem a halált”.¹⁶ Vagyis az, ami Heidegger és Kierkegaard számára mint a saját halálban való előrefutás lepleződött le, Marcel esetében a Másik halála által tárul fel. Ebben az értelemben kell tehát érteni Marcel kijelentését: a Másik halála sokkal jobban hozzásegít saját halálom tudatosításához, mint a magamé. A Másik halála általi haláltapasztalt ontológiai relevanciát hordoz.

De hát akkor mi is ebben az értelemben a halál?

1. Scherer megfogalmazása szerint *nem test és lélek* elválása egymástól, mint a hagyományos metafizikákban, hanem a szeretett emberek *egymástól* való elválása, mert a szeretetben és az elválásban feloldhatatlanul egybefonódik a test és a lélek;

2. Az eredendő együttlét, a ko-prezencia révén a halál nemcsak a Másik elvesztése, hanem *önelvesztés* is egyúttal;

3. Az interperszonalitás közös horizontja miatt másrészt a halál *világelvesztés* is egyúttal.¹⁷

De a dolog nem zárul le ezen a szinten. Az interperszonális viszony egyik láncszemének kihullásával megjelenik az a szint, ami a „*már-nem-lét metaproblematikájának*” nevezhető.¹⁸ Költőibb módon Marcel ezt úgy fejezi ki, hogy „nem tűnhetsz el egyszerűen úgy, mint egy felhő.”¹⁹ Itt is eltűnésről van szó, de ez az eltűnés teljesen más, mint egy felhőé. S ez az eltűnés ahhoz az elvesztéshez sem hasonló, ami a bírás világában fordul elő, mikor a másik eltűnése, megszűnése hasonlatos egy tárgy elvesztéséhez. Ha meghalt az a minisztériumi tisztviselő, aki odafönn egyengette az utam, akkor az voltaképpen csak diszfunkcionális zavarnak tekinthető. Itt azonban másról van szó.

Marcel több ízben is hangsúlyozza, hogy ez az interperszonális kapcsolatban beállt eltűnés valami egészen sajátos. Egyrészt kétségtelen, hogy valami, ami korábban jelen volt, immáron nincs jelen: a ko-prezencia, a co-esse (együtt-lét) odalett. S ez az eltűnés hiányzást okoz. De a másik oldalról ez a hiányzás mégsem teljes, hiszen – mivel a ko-prezenciában korábban együtt voltunk, együtt alkottunk egy kapcsolatot – léteemben magamban hordom a Másik hatásait, megnyilatkozásait stb. S ezt jól jegyezzük meg: itt nem egyszerűen az emlékek pusztá meglétéről van szó, amit úgymond az elmémbe hordok, hanem jóval többről: létszerű, egzisztenciális határozományokról, melyek beépültek, egybeforrtak az én létezőmmel is, melyek egzisztenciámmá váltak. Ezt a furcsa kettősséget Marcel „hiányzó jelenlétnek” nevezi. Szétszakad egy egység, ami a másikkal összeköt, de nem is szakad szét teljesen, mert „marad valami”. Ezt a kettősséget Marcel az interperszonális halál abszurdításának, paradoxitásának nevezi.

Mindez persze eminens módon akkor lehetséges, ha ezt az interperszonális kapcsolatot az az oblatív, felajánlkozó szeretet hatja át, amiről már korábban szó esett. Ezen a ponton újból felmerül az egzisztenciális döntés kérdése: engedem-e, hagyom-e hogy a Másik teljes egészében elenyésszen, eltűnjön „mint egy felhő”, vagy pedig megpróbálok szembeszállni ezzel a verdikttel. Marcel azon a véleményen van, hogy az egyszerű belenyugvás voltaképpen *árulás* lenne a másikkal szemben, annak az ontológiai ígéretnek, bizalomnak a felmondása, amit épp az interperszonalitás viszonyában létesítettem vele. Ez az árulás egy csapásra semmissé tenné azt a *hűséget*, ami e viszony során épült ki. Már e kapcsolat további fennállását illető pusztá bizonytalanság, elbizonytalanodás is az árulás peremére állít bennünket.

Marcel számára az oblatív, áldozathozó szeretet jelenti az egyik pólusát annak a tragikus és mégis vigasztaló ellentmondásnak, ami a szeretet és a halál között áll fenn: ez a

két tényező a mérleg két serpenyőjét jelenti, s minél magasabbra emelkedik annak egyik ága, a szereteté, annál mélyebbre süllyed a másik oldal, a halál. A halál megfosztja a szeretetet értelmétől, viszont a szeretet a Másikat a létezés jogával ruházza fel. A szeretet a halál bizonyos mértékű semlegesítésével annak legyőzését, „valamelyes” halhatatlanság biztosítását is ígéri, vagy legalábbis a fennmaradás, a továbbélés ígéretét jelenti. Ideje lenne végre komolyan számot vetni ember-mivoltunkkal, és ahelyett, hogy örök életre, halhatatlanságra pályázunk, ami csak az istenek számára adott, inkább azt kellene megtanulni s kellőképpen értékelni, amit az interperszonális értelemben vett fennmaradás, a továbbélés jelent.

Mindannak, amiről az eddigiekben beszéltünk, semmi köze sincs a spiritizmusához; itt mindössze arról van szó, hogy Marcel az interszubbektivitásban, a kölcsönös jelenvaló létben egy olyan instanciát, olyan létezőmódozatot tételez fel, ami nemcsak jobban átláthatóvá teszi saját halálom, mint a saját magam halála, hanem egyúttal a halál – mégoly tökéletlen és szerfelett szűk korlátok között mozgó – transzcendenciájának lehetőségét is biztosítja. Ezt a bizonyos „hiányzó jelenlétet” az objektíváló gondolkodás nem ismeri el, ám hozzáférhető az interperszonális tapasztalatban, még akkor is, ha erről nem áll a rendelkezésünkre biztos és ellenőrizhető tudás. Vagyis a halál transzcendenciájának eredendő tapasztalata: a *co-esse* a szeretet ölé. Más szóval a halálban bejelentkező semmi tompításának, a másik ember, a felebarát halálában való odaadó osztozásnak s egyúttal a saját halálom egzisztenciális tudomásul vételének Marcel szerint egyetlen hiteles módja létezik: ez pedig a másik, a felebarát iránt érzett szeretet. S ez az, amire korunk embere egyre kevésbé képes.

A modernitás korának jelképrendszerében a kéz, mint szimbólum radikális átalakuláson és jelentésbeli leegyszerűsödésen ment keresztül: eredendően úgy jelent meg, és úgy értelmeződött, mint a munkavégzés ágense. Holott a kéz a másik ember „megérintésének”, a kitárulkozásnak, a másik felé való elindulásnak szimbóluma is egyúttal. Az egzisztenciálfilozófusok közül Gabriel Marcel tette a legtöbbet azért, hogy ez a kéz ne csak a „kézhezálló” vagy „kéznéllevő” heideggeri módozataiban szerepeljen, hanem megjelenjen úgy is, mint az interperszonalitás legfőbb szimbóluma; hiszen ez a kéz akkor teszi a legtöbbet, ha mozdulatlanul pihen a szeretett lény, a távozni induló, majd az eltávozott másik ember kezén. A kéz ugyanis mindig jelezheti: nem vagyunk és végképp nem maradhatunk egyedül még akkor sem, ha egyszer végig kell menni a végső úton az élet és a halál legtalányosabb határszituációjába lépve.

Platón Összes Művei I. Budapest, 1984. *Phaidón* (64a), 1032. o.

² José Ortega y Gasset: *Elmélkedés a vadászatról* (Kézirat fordítás, 45. o.) Az írás 2000 tavaszán jelenik meg az Európa Könyvkiadónál. (Kiemelés tölem – Cs. D.)

³ Hans Urs von Balthasar: Der Tod im heutigen Denken. In: *Anima*, 11. évf. (1956.)

⁴ Josef Pieper: *Tod und Unsterblichkeit*. München, 1979. 20. o.

⁵ Sören Kierkegaard: *An einem Grabe*. In: *Gesammelte Werke*, 13.-14. Abteilung, Düsseldorf-Köln: 1964. 177.o.

⁶ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, 1989. 441. o.

⁷ Jean Paul Sartre: *Being and Nothingness*. Washington, Square Press, 1966. 682. o.

⁸ Norbert Elias: A haldokló magányosságáról korunkban. In: *Pompeji*, 1996/3-4., 254-302. o.

⁹ Rüdiger Haas: *Über das Wesen des Todes. Eine tiefenphänomenologische Betrachtung konkret dargestellt am dichterischen Werk Hermann Hesses*. Würzburg, 1998. 17.o.

¹⁰ Karl Jaspers: *Philosophie. II. Existenzerhellung*. Berlin - Göttingen - Heidelberg, 1956. 221-222.o.

¹¹ Gabriel Marcel: *Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund*. Frankfurt am Main. 1965. 298.o.

¹² Jacques Choron: *Der Tod im abendländischen Denken*. Stuttgart, 1967. 266. o.

¹³ Gabriel Marcel: *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Frankfurt am Main, 1961. 287. o.

¹⁴ Gabriel Marcel: Tod und Unsterblichkeit. In: *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1964. 84. o.

¹⁵ Fridolin Wiplinger: *Der personal verstandene Tod*. München - Freiburg, 1970. 45. o.

¹⁶ P.L. Landsberg: *L'Expérience de la Mort*. Paris, 1933. 28.o.

¹⁷ Georg Scherer: *Das Problem des Todes in der Philosophie*. Darmstadt, 1979. 65.o.

¹⁸ Gabriel Marcel: *Tod und Unsterblichkeit*. Id. kiadás, 71.o.

¹⁹ Uo. 77.o.