

VISKY S. BÉLA

A FILOZÓFIA KERESZTJE

A megbocsátás problémája
Vladimir Jankélévitch
morálfilozófiájában

VISKY S. BÉLA

A FILOZÓFIA KERESZTJE

A megbocsátás problémája
Vladimir Jankélévitch
morálfilozófiájában

E>X<IT
K I A D Ó

KOLOZSVÁR
2016

A filozófia keresztje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában

© Visky S. Béla, 2016

Szerkesztő: BODÓ MÁRTA
Korrektúra: SZENKOVICS ENIKŐ
A borítót tervezte: KÖNCZEY ELEMÉR
Műszaki szerkesztés: FAZAKAS BOTOND
Nyomdai munkálatok: IDEA, Kolozsvár
Igazgató: NAGY PÉTER

A könyv megjelenését támogatta:

Juhász István Stichting

*A könyv megírásához szükséges anyagi támogatást a Humánerőforrás-
fejlesztési Operatív Program 2007–2013 és az Európai Szociális Alap
biztosította a POSDRU/107/1.5/S/76841 projekt „A doktori tanulmányok
időszerűsége: nemzetköziség és interdiszciplinaritás” keretéből.*

Kiadja: EXIT Kiadó
400117 Kolozsvár, Farkas (Kogălniceanu) utca 12.
E-mail: exit@idea-plus.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

A szeretet per definitionem fény, mely képes arra, hogy áttörje a tömény éjszakát. Ha azonban ez a szeretet-nyaláb mégsem hatol át a sötétségen, mit gondoljunk akkor? Ez a filozófia keresztje, többet nem mondhatok róla.

(V. Jankélévitch)

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés helyett	9
<i>Első fejezet: VLADIMIR JANKÉLÉVITCH,</i>	
AVAGY A FELVILLANÓ-ELTŰNŐ LÉNYEG NYOMÁBAN	11
Életút	11
Kutatástörténet	15
Jankélévitch morálfilozófiájának alapelemei	35
Erények	50
<i>Második fejezet: VLADIMIR JANKÉLÉVITCH BOCSÁNAT-</i>	
FOGALMA A KELL-NEM LEHET FESZÜLTSGÉBEN	69
Bevezetés. <i>Le pardon</i>	69
Az időfolyamat eróziója	74
A felmentés: megérteni annyi, mint megbocsátani	85
A vétek felszámolása	96
Az örült/esztelen bocsánat: <i>acumen veniae</i>	98
<i>Pardonner?</i>	119
<i>Harmadik fejezet: FELEJTÉS ÉS MEGBOCSÁTÁS, 1985. LONDON.</i>	
ESETTANULMÁNY EGY KOMMUNIKÁCIÓS ZSÁKUTCÁRÓL	129
<i>Negyedik fejezet: JACQUES DERRIDA, AVAGY CSAK A MEG-</i>	
BOCSÁTHATATLAN BOCSÁTHATÓ MEG PARADOXONA	145
<i>Ötödik fejezet: PAUL RICŒUR, AVAGY A MEGBOCSÁTÁS</i>	
MINT HIMNUSZ A MAGASBAN	157
A vétek mint mélység	161
A bocsánat magaslata	164
Bocsánat a kölcsönösségben	171
Az ajándék ökonómiája	172
Visszatérés a kérdés mélyrétegeihez	174
Az eloldás	178
Az epilógus epilógusa	180

<i>Hatodik fejezet:</i> JANKÉLÉVITCH METAFIZIKÁJA ÉS EMBERKÉPE – VALAMINT A MEGBOCSÁTÁS	185
JANKÉLÉVITCH ISTENKÉPE	186
Isten mint Teremtő	187
Isten a szeretet	190
Apofatikus, negatív teológia	192
Transzcendentális szkepticizmus	194
JANKÉLÉVITCH JÉZUSA	200
JANKÉLÉVITCH EMBERKÉPE	204
<i>A teljesen-más-rend: Isten és a halál</i>	206
Etika, nagylelkűség, megbocsátás	215
 ÖSSZEGZÉS	 223
 RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE	 227
 BIBLIOGRÁFIA	 229
 ABSTRACT. The Problem of Forgiveness in the Moral Philosophy of Vladimir Jankélévitch	 242

BEVEZETÉS HELYETT

Mondják, a huszadik század valahol 1919-ben kezdődött és 1989-ben ért véget. Hol tágul az idő, hol robbanásig sűrűsödik, mint porlasztott benzín a dugattyú nyomása alatt, és hogy valójában mennyi ideig is tart valamely „titokban végbement csoda”, meg hogy lehet-e egyáltalán a csodáról, az egészen más rendről szólva időről beszélni, ugyan ki a megmondhatója? Az idő a profán események mértéke, kerete, formája, ki-tudja-mije, ha nem kérded, tudom, ha kérded, nem tudom, mondanám ama hippói férfival, a tér tartozéka; számunkra, emberi lények számára történések nélkül alapvetően értelmezhetetlen.

„Segít abban, hogy összehasonlítsunk egymással összevethető intervallumokat, hogy értékeljük egyiket a másikhoz képest valamely közös mérték szerint, de néma marad saját benső lényegére nézve, a megfejthetetlen titkot tekintve, amelyet képvisel.” Ötezer oldalnyi, betűkbe öntött, poézissal teljes, szikár bölcsesség után, élete utolsó leírt mondataként 1984 egyik őszi napján, a párizsi Notre Dame árnyékában, polgári lakásában – melyet nem is falak határolnak, hanem könyvespolcok és a fekete zongora –, erre jut az a gondolkodó, aki némelyek szemében maga Szókratész volt és Vladimir Jankélévitch álnéven publikált.

Bármely könyvét kézbe véve erős kételyünk támad, hogy a huszadik század egyáltalán befejeződött-e, aki pedig veszi a bátorságot és alámerül ebbe a szöveg-tengerbe, annak rövidesen meggyőződésévé válik, hogy az a század már nem ér véget soha.

Mint ahogyan, láthatólag, a megbocsátani való dolgaink sorozata sem.

A francia filozófus egyetlen könyve sem jelent meg eddig magyarul, jelen kiadvány pedig nyelvünkön az első, amely betekintést nyújt sziporkázóan gazdag gondolat-univerzumába.

Köszönetemet fejezem ki a párizsi Fonds Ricœur Alapítványnak, melynek keretében végezhettem e könyv megírását előkészítő kutatásaimat.

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, AVAGY A FELVILLANÓ-ELTŰNŐ LÉNYEG NYOMÁBAN

ÉLETÚT

Joëlle Hansel, a kortárs francia filozófia kiváló ismerője, a 17–18. századi judaizmus, valamint Levinas filozófiájának elismert szakértője *Jankélévitch. Une philosophie du charme* című, másfél száz oldalas könyvében, a szakirodalom egyik legfrissebb darabjában, átfogó bevezetést nyújt Jankélévitch gondolatvilágába.¹

A bevezetés az 1903. augusztus 31-én Bourges-ban, orosz zsidó családban született gondolkodónk szellemi életútját vázolja, gazdag életrajzi utalásokkal.² A Jankélévitch gondolkodására olyannyira jellemző érzékenység és dinamizmus, szellemének folytonos mozgása, nyugtalan vibrálása bizonyára szorosan összefügg a szétszórtságban élő zsidóság mindenkori létérzékelésével, amelyről – az 1968-as párizsi események kapcsán – ő maga így vall: „Elég francia vagyok ahhoz, hogy beszéljem ezt a nyelvet, mely az enyém is, ugyanakkor kellőképpen idegen; benne is voltam, meg nem is”.³

- 1 Joëlle Hansel: *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*. Éditions Manucius, Paris, 2012. A továbbiakban: JH.
- 2 Jankélévitch portréjához lásd még Jean-Jaques Lubrina: *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*. Éditions du Félin, 2009. A továbbiakban: J JL. Szintén részletes életrajzi adatokkal és teljes Jankélévitch-bibliográfiával szolgál a *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion* című kötet. Sous la direction de Françoise Schwab avec la collaboration de Sofia Eliza Bouratsis et Jean-Marie Brohm. Beauchesne Éditeur, Paris, 2010. 437–461. A továbbiakban: FSCH.
- 3 JH 18. A könyvben szereplő valamennyi idézetet és hivatkozást a francia, angol, német és román szakterületről saját fordításban közlöm – a szerző.

Az apa, Samuel Jankélévitch, neves orvos, aki mellékesen Hegelt, Schellinget, Freudot fordít franciára.⁴ Miután a család Párizsba költözik, 1922-től Vladimir a rangos Ecole Normale Supérieure hallgatója, ahol két év múlva a jeles filozófusnál, Émile Bréhier-nél diplomázik Plotinosból, és ahol közeli kapcsolatba kerül a kor legnevesebb két filozófusával, Léon Brunschvicggel és Henri Bergsonnal. Az előbbi „széles horizontú pályát” jósol neki, az utóbbi pedig a húszéves diák első szakcikke után megállapítja: „Vagy nagyon tévedek, vagy ez az első munka olyan művek hírnöke, melyek lényegesen hozzájárulnak majd a filozófiai gondolkodáshoz”. Húsz évvel később Bergson Jankélévitchhez írott egyik levelében (1939. szeptember 10.) saját próféciájának beteljesedését elégtétellel nyugtázza: „Nem tévedtem”. A fiatal filozófus 1931-ben jelenteti meg *Bergson* címmel máig is referenciaértékű munkáját mesteréről, aki nagy elismeréssel fogadta azt, és aki úgy értékelte, hogy ez a könyv gondolkodásának nem csupán pontos és precíz tükre, hanem, mint írja, „az én következtetésem az Ön számára gyakran kiindulópont személyes és eredeti gondolatokhoz”.⁵

Másik mesterének, Brunschvicgnek a szigorú racionalizmusa nem elégíti ki, sokkal inkább a kortárs orosz vallásfilozófia foglalkoztatja, Lev Szesztov (Léon Chestov), Vlagyimir Szolovjov és Nyikolaj Bergyajev, akiket az apa fordít oroszból franciára. A kortárs szellemi mozgások két nagy vonulata, a transzcendens nyitottságú és etikai irányultságú spiritualizmus (Bergson, Martin Buber, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Levinas), valamint az orosz misztikus létértelmezés találkozik a *charme*⁶ filozófiájában, és teszi életre szólóan termékenyvé azt.

A harmincéves fiatalember doktori tézise (1933-ban, Hitler hatalomra jutásának esztendejében!) a kései Schellingről szól, jól jelezve a szerző irracionális tendenciák iránti affinitását, ugyanakkor azt is, hogy a Hegel-reneszánsz idején vele foglalkozni egyfajta állásfoglalás; a nem-divatosak, a marginalizáltak társaságát, ahogyan azt Xavier Tillette is megállapítja,⁷ mindig jobban kedvelte a *mainstream*-emberekénél. Örömmel fedezi fel a német idealista mester és Bergson rokonságát, ahogyan erről egy 1931-ben kelt levelében ír:

4 Az apa–fiú kapcsolatáról ld. Linda Lé: *Jankélévitch père et fils*. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Janvier – Février 1989. Tome XLV. – No. 500–501. 42–46. A továbbiakban: Critique.

5 JH 22.

6 A Jankélévitch filozófiájára alkalmazott *charme* fogalmához lásd Émily S. Apter: *Le charme philosophal*. In: *Critique*. 12–20.

7 Xavier Tillette, *Une Kitiège de l'âme. L'éthique de Vladimir Jankélévitch*. L'Arc, No. 75, 1979. 66.

Úgy vélem, elég otthonosan mozog Schelling filozófiájában. Kielegíti érdeklődésemet, csillapítja nyugtalanságomat, hozzáfűzött reményemet messze meghaladva. A bergsonizmussal való rokonsága szorosabb a vártnál. Ennek a gondolkodásnak a főkuszája véleményem szerint azon valóságok intuíciója, melyek mindig totálisak és teljesekek.⁸

Abban a korszakban, amikor Husserl fenomenológiájának és Heidegger ontológiájának a sodrása olyan gondolkodókat ragad magával, mint az ifjú Levinas, Sartre vagy Merleau-Ponty, Jankélévitchet – Georg Simmel és az említett kortárs spirituális áramlatok mellett – az egyházatyák érdeklik (különösen a kappadókiai atyák és Alexandria Kelemen, meg Pascal, La Rochefoucauld, Fénelon, Kierkegaard,⁹ Tolsztoj. Az intuitív-totális gondolkodásnak az a mélyárama vonzotta, amely, ha nem is divatos, mindig aktuális.

„A háború kettétörte az életemet. Semmi sem maradt az 1940 előtti egzisztenciámból, sem egy könyv, sem egy fotó, sem egy levél.”

„A huszonegyedik századnak dolgozom.”¹⁰ Nem áll be – noha baloldali elkötelezettségű – sem a marxisták közé, sem a pszichoanalitikusok, sem az egzisztencialisták, sem a neotomisták, sem a strukturalisták csapatába; leginkább talán *egzisztenciális spiritualistának* tekinthető.

A húszas évek végétől 1933-ig a Prágai Francia Intézetben tanít, majd Caen, Lyon, Besancon, Toulouse és Lille egyetemén. Ebben a korszakban megjelent munkái egyértelműen jelzik, hogy gondolkodása középpontjában a moralitás kérdése áll: *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (1933), *L'ironie ou la bonne conscience* (1936), *L'Alternative* (1938).

Jankélévitch életművének – mintegy ötezer oldal! – közel harmadát muzikológiai írások képezik. Az *Alternatíva* megjelenésének évében – a fogalomba az ember egzisztenciális döntéskényszerének drámaiságát sűríti – publikálja első zenei tárgyú művét, melyet a rajongásig szeretett szerzőnek, Gabriel Faurénak szentel.

A háború traumája valóságos vízválasztó az életút vonalán: „A háború kettétörte az életemet. Semmi sem maradt az 1940 előtti

8 Vladimir Jankélévitch, *Correspondance. Une vie en toutes lettres*. Éditions Liana Levi, Paris, 1995. 194. A továbbiakban: CORR

9 Vö. Helene Politis: *Jankélévitch kierkegaardien*. L'Arc No. 75, 1979. 76.

10 CORR 331. Barátjának, Louis Beauducnak írt leveléből, 1954. augusztus 17.

egzisztenciából, sem egy könyv, sem egy fotó, sem egy levél.”¹¹ Katonának sorozzák be a francia hadseregbe; a törésnek ebben az évében a német megszállás idején megsebesül, két hónapot kórházban tölt. Mint-hogy szülei nem francia állampolgárok, elveszíti tanári állását, majd miután rövid időre visszanyeri, 1940 decemberében ismét megfosztják munkájától Vichy zsidótörvénye értelmében. Keserűen írja barátjának:

Két nagyszülőmről kiderítették, hogy zsidók, anyám révén ugyan-is fél zsidó vagyok; talán megúsztam volna, ha a tetejében nem lettem volna, apám révén, még hazátlan is. Ez így együtt túl sok tisztátalanság egyetlen emberben.¹²

Toulouse-ban, a szabad zónában tartózkodik, ahol a város kávéházai-ban illegálisan tanít csoportokat és egykori diákjai segítségével jelenti meg írásait. Ezekben a zaklatott időkben publikálja a *Le malentendu* (1941), *Du mensonge* (1942), *Le nocturne* (1942) című munkáit. Miután Franciaország szabad zónájába is benyomulnak a német tankok, még zaklatottabb két esztendő következik, hajszálon múlik, hogy a Gestapo le nem tartóztatja. 1944. augusztus 19-én a város felszabadítását alig hihető csodaként éli meg; egész életében végigkíséri a túlélők alapélménye: saját léte fönnyaradásának végtelen – és érthetetlen – esetlegessége.

Terjedelmében is monumentális munkáját, a *Traité des vertus* címűt 1946-ban fejezi be, mely – kiadói huzavonák miatt – 1949-ben jelenik meg. 1947-ben házasságot köt egy Algériában szolgáló katonatiszt lányával, Lucienne-nel, ötvenévesen születik egyetlen gyermekük, Sophie (hogyan is nevezhette volna a görögöket mindig eredetiben olvasó filozófus?). 1951-ben nevezik ki a Sorbonne morálfilozófia professzorává, mintegy három évtizeden keresztül, nyugdíjazásáig töretlen energiával oktat, ír, publikál. A kortárs morálfilozófia olyan klasszikus művei születnek tolla alatt, mint a *charme* bölcséletének kulcsfogalmait címében jelző *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*¹³ (1957), az erkölcsi cselekvés tisztaságát taglaló *Le Pur et l'impur* (1960), a halál-problémával szikár reménytelenséggel szembenező *La Mort* (1966), melyet azonnal követ az érdeklődésünk fókuszába helyezett *Le Pardon* (1967), az időfolyam visszafordíthatatlanságának a zenével rokon nosztalgiáját megidéző *L'irréversible et la nostalgie* (1974), a

11 L'Arc, i. m. 12.

12 CORR 265.

13 E fogalmak értelmezését lásd Isabelle de Montmollin-Roulet: *Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage*. These présentée a la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne pour obtenir le grade de docteur es lettres. Lausanne, 1999. 78–83. A továbbiakban: VJPhV.

Béatrice Berlowitzcel készített beszélgetőkönyve, a *Quelque part dans l'inachevé* (1978), végül – a hetvennyolc esztendőös mester testamentumaként – a *Le Paradoxe de la morale* (1981). Eközben tucatnyira rúg a filozófiaival egyenértékű muzikológiai munkásságát jelző köteteinek száma: mindenekelőtt Fauré, Ravel, Debussy, Chopin és Liszt¹⁴ a választottai.

Népszerű rádió- és tévészerepléseknek köszönhetően egyre inkább kilép a kezdeti mellőzöttség árnyékából; az aktív közéleti személyiségnek és az egyik legismertebb és leghitelesebb francia gondolkodónak kijáró tisztelet övezi élete végéig. 1985. június 6-án hunyt el. Utolsó leírt sora is arról szól, ami szüntelenül foglalkoztatta: a történelem lélegzetelállító egyszerűsége (*semelfactivité*) a visszafordíthatatlan idő – „a legmegragadhatatlanabb minden megragadhatatlan közül”¹⁵ – sodrában. „Olyan fiatal volt még!” – írja az esemény kapcsán egyik méltatója.

KUTATÁSTÖRTÉNET

A Jankélévitch-életműre vonatkozó kutatás áttekintésében terjedelmi okok miatt kénytelenek vagyunk mellőzni a különböző szakkiadványokban és folyóiratokban megjelent tanulmányokat, méltatásokat, recenziókat. Ezek száma több tucatra tehető, amint az a teljes

14 Vö. Vladimir Jankélévitch: *Liszt. Rhapsodie et Improvisation*. Flammarion, 1998: „La rhapsodie lisztienne est toute prélude, et prélude perpétuel. S'étant trouvée elle continue de se chercher. Mais la vie entière, mais la vie de l'homme en général, dont cette rhapsodie nous est le sublime raccourci, qu'est-elle d'autre qu'un prélude, et le prélude de tous les préludes?” (168)

15 Idézi Clément Rosset, in *Critique*. No. 500–501, 1989, 10. „Le temps n'est pas seulement le plus insaisissable d'entre les insaisissables puisqu'il est, en tant que devenir, le contradictoire même de l'être: a peine avons-nous fait mine de définir le devenir, le devenir est déjà un autre que lui-même: le devenir est essentiellement instable. Tout ce qu'on peut dire est encore trop appuyé, trop brusquement marqué pour ne pas immobiliser le temps dans sa détermination la plus trivialement grammaticale. Avant tout: le temps n'est pas une chose, res, un ceci ou cela; il ne répond pas à la question: qu'est-il en soi? Et encore moins à la question, en quoi consiste-t-il? Il sert à comparer entre elles les durées commensurables, à les évaluer l'une par rapport à l'autre, sur une commune échelle, mais il reste muet quant à leur nature intrinsèque, quant à l'indéchiffrable énigme qu'elles représentent” – itt szakad meg az életmű, pont sem kerül már a mondat végére.

bibliográfiai felsorolásból kiderül.¹⁶ Az alábbiakban a kötetekben megjelent értelmezéseket leltározzuk fel. Nyilvánvaló ebből, hogy noha az évtizedekig mellőzött filozófus élete alkonyán a francia szellemi élet meghatározó alakja volt, a tulajdonképpeni recepció hazájában és külföldön egyaránt – néhány gyűjteményes kötetet leszámítva – valójában halála után kezdett tekintélyes méreteket ölteni.

Lucien Jerphagnon *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité* című munkájának¹⁷ – tartalmi nagyszerűségén túl – nagy érdeme, hogy még a filozófus életében, halála előtt bő másfél évtizeddel irányítja a szakma és az érdeklődők figyelmét erre a rendkívüli életműre. Szerzője az ókor-

- 16 Külön felleltározzuk itt a filozófus életében megjelent, kötetben nem publikált méltatásokat. **1935:** GUEROULT, M.: *Schelling (L'Odyssee de la conscience dans dernière philosophie de-), d'après M. Jankélévitch*. In: *Revue de métaphisique et de morale*, 42, 1935. 77–103.
- 1951–1960:** BARTHÉLEMY, M.: *Le „Traité des Vertus” de Vladimir Jankélévitch, Étude Critique*. In: *Revue de métaphisique et de morale*, 56, 1951. 406–435.
- WAHL, J.: *La philosophie première de V. Jankélévitch*. In: *Revue de métaphisique et de morale*, 60, 1955. 161–217.
- KOPPER, J.: *Jankélévitch Vladimir: „Philosophie première, Introduction á une philosophie du „presque” (Book Review)*. In: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 9, 1956. 35–40.
- KOPPER, J.: *Jankélévitch Vladimir: L'Austérité et la Vie Morale (Book Review)*. In: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 10, 1957. 215–218.
- BARTHÉLEMY–MADAULE, Madeleine: *Autour du Bergson de M. V. Jankélévitch*. In: *Revue de métaphisique et de morale*, 65, 1960. 511–523.
- 1961–1970:** DELPEYROU, Jaques: *Selon Vladimir Jankélévitch: L'Idée de la Mort*. In: *Europe*, 44/450, 1966/oct. 217–226.
- BARON, Roger: *„La mauvaise conscience” de Vladimir Jankélévitch (Book Review)*. In: *Etudes philosophiques*, n. s.: 21/3, 1966/juil.–sept. 395–399.
- KOPPER, Joachim: *Die Problematik der Versinnlichung des Selbstbewusstseins in der Philosophie V. Jankélévitchs*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 21/1, 1967/Jan–Marz. 109–116.
- JERPHAGNON, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Editions Seghers, France, 1969.
- KOPPER J., Mainz: *Kants synthetisch–praktischer Satz a priori und Jankélévitchs Verständnis des Vergebung (zu: V. Jankélévitch, Le Pardon)*, In: *Kant–Studien*, 61/2, 1970. 238–247.
- MADAULE, Madeleine: *Jankélévitch*. In: *Études Philosophiques*, 3, 1970/Juil–Sept. 393–395.
- 1971–1980:** KOPPER, Joachim, Mainz: *Zu V. Jankélévitchs Lehre von der Einheit des moralischen und des theoretischen Bewusstseins*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 27/4, 1973/Okt.–Dez. 534–550.
- PÉRIGORD, M.: *Vladimir Jankélévitch ou improvisation et „Kairos”*. In: *Revue de métaphisique et de morale*, 79, 1974. 223–252.
- A *L'Arc* című folyóirat **1978**-ban tizenhat Jankélévitch-életműre vonatkozó tanulmányt közöl, melyeket röviden bemutatunk a kutatástörténetben.
- 1984:** VIEILLARD–BARON, J.–L.: *Une philosophie de l'amour printanier*. In: *Revue de métaphisique et de morale*, 89/4, 1984/oct.–déc. 550–553.
- 17 *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie par Lucien Jerphagnon. Editions Seghers, 1969. A továbbiakban: LJ.

tudós és filozófus, L. Jerphagnon, gondolkodónk tisztelője és hű barátja, a könyv első felében Jankélévitch gondolkodásának öt témakörébe nyújt alapos bevezetést. A metafizikával¹⁸ indít, nem esetlegesen, hisz ebben látja az életmű kulcsát és tulajdonképpeni alakját. Az antropológiáról¹⁹ szóló fejezet következik, majd az etika²⁰ és az esztétika²¹ kérdésköre, végül pedig a halál²² problémája. A filozófus utazásairól, közéleti szerepléseiről készült néhány fényképpel illusztrált könyv második fele szöveggyűjtemény, a filozófus fenti témakörökhöz illő legjellegzetesebb írásaiból válogatva, tizennégy egységben.

A hetvenöt éves gondolkodó előtt tiszteleg az *Écrit pour Vladimir Jankélévitch* című kötet,²³ melynek két bevezető tanulmánya az életpályájáról,²⁴ illetve „heretikusi filozófiájának” jellegzetességeiről szól.²⁵ A többi tanulmány, melynek szerzői elsősorban barátok és egyetemi kollégák, nem kifejezetten az életmű egy-egy szeletével foglalkozik, hanem olyan témákkal, melyek Jankélévitch számára is fontosak voltak (az *amour fou* fogalma a filozófiában, humor és irónia, filozófia és zene Adornónál, Balthasar Gracian, barátság és halál, Kierkegaard), nem egy közülük az életművéből mottóként választott valamely idézettel indítva fejtegetéseit.

Jacques Madaule felidézi a filozófus fiatalemberrel való első találkozását,²⁶ a toulouse-i ellenállás keserves éveit, a háború okozta soha nem gyógyuló sebet. Szellemi családfáján olyan neveket helyez el, mint Herakleitosz, Platón, Plotinosz, Kant, Kierkegaard, Chestov, Bergson, miközben arra a következtetésre jut, hogy összességükből sem vezethető le maradéktalanul: Jankélévitch egyedi és mindig önma-

- 18 „...il y a métaphysique pour peu qu'on s'inquiète de ce qui fonde le monde et la pensée du monde, et leur donne d'exister comme monde et comme pensée.” (20)
- 19 „Créature-créatrice, à la fois créante et créée... l'Homme, à la lettre, est Dieu.” – Idézi Jerphagnon a *Philosophie première* híres sorait. (40)
- 20 „Il s'agit donc de *faire*, mais quoi? (51) Válasz: „...s'arranger pour que le Bien qui vient d'être créé soit encore, soit toujours sur le point d'être créé.” (56)
- 21 Ez a józan esztétikai felfogás a *charme* megragadásának örök kísérlete, azt is megmondja, hogy mi nem várható el a művészettől. „N'attendons pas de l'art qu'il nous fasse crever le plafond de la finitude et nous donne de voir l'invisible.” (74)
- 22 Jerphagnon Jankélévitchről: „Peu de philosophies laissent si bien voir leur lien avec la condition mortelle.” (75)
- 23 *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*. Monique Basset et alii. Flammarion, Paris, 1978.
- 24 Jacques Madaule: *Vladimir Jankélévitch*. (7–21)
- 25 Brigitte Imbert-Vier: *Un philosophe hérétique*. (23–35)
- 26 „Il était alors dans tout l'éclat d'une jeunesse déjà mûrissante, mais encore parée du charme de l'adolescence. J'emploie ce mot de 'charme' et il reviendra encore bien souvent dans ma pensée, sinon sous ma plume, tout le temps que je parlerai de Vladimir Jankélévitch.” (7)

ga.²⁷ A méltatás azonos rangra emeli ebben az életműben a filozófus és zenész mellé a szépíró, a művészt, aki minden megnyilvánulásában teremt, miközben legkevésbé sem hisz a szavak önmagukban való, pózoló, mágikus erejében. Az ortopraxis helyes életgyakorlatát mindig többnek tartja bármiféle reprezentációnál; ennek pedig végső mértéke az evangélium szava: aki meg akarja tartani az ő életét, elveszíti, aki pedig kész elveszíteni, megtalálja azt. „Úgy tűnik nekem, hogy amióta elkezdett beszélni és írni, Vladimir Jankélévitch soha nem is akart mást mondani.” (20) Metafizikai kutatásaiban mindig tudta – mint a régi korok teológusai –, hogy a lényeg sohasem, csak annak hiánya nevezhető meg. És mennyire érvényes ez minden tettek legsajátosabbikára, a meghalásra!

Lényegében Jankélévitch semmit sem írt, aminek háttérében ne a halál-probléma húzódott volna. Filozófiájáról sokkal inkább elmondható, mint bárki máséről, hogy az nem más, mint a halálról való meditáció. (17)

Mínt hogy pedig ennek a filozófiának nincs utolsó szava, fönntartja ezt a helyet a csendnek – no meg a zenének.

Brigitte Imbert-Vier – természetesen a külső trend szemszögéből – heretikusként nevezi ezt a filozófiát, melynek szerzője, a szó alapjelentéséhez híven, választ, elköteleződik, és ezzel együtt kívül helyezi magát a „helyesen gondolkodók” társaságán. Nem szaporítja sem az értelem bálványimádóinak, sem pedig a dogmatikus hit szószólóinak a táborát. Örök kereső a majdnem-semmi, a nem-tudom-mi nyomában, a megragadhatatlan tárgyhoz illő nyelvezetet teremt, és fittyet hány arra, hogy némelyeknek már több ebben a zene és a poézis, mint a filozófia. Szívet, agyat és a kéz cselekvését egyaránt tisztán akarja tartani ez a lélekorvos.

Az etika minden filozófia fájdalmas pontja. Jankélévitchnél viszont patetikus és szabadító hatalommá válik, olyan komplexitássá és egyszerűséggé, melyet a filozófia nem ismert Kierkegaard óta. (31)

A L'Arc negyedévenként megjelenő rangos szakfolyóirat 1979/75-ös számának szerkesztői (Jacques Bonnet et alii) teljes egészében Jankélévitch munkásságának szentelték ezt a kiadványt. Tucatnyi neves szerző írta meg a maga hosszabb-rövidebb értékelését az immár hetvenötödik évét is betöltött szerző életművének valamely témájáról

27 „Pourtant, fidèle entre les fidèles parce que rien ne peut faire que ce qui a été n'ait point été – c'est la seule immortalité dont nous soyons certains –, Vladimir n'est jamais que lui-même.” (13)

vagy jellegzetességéről. E szám tartalmi súlypontjai a következők: a filozófusnak az 1968-as párizsi mozgalomban betöltött szerepe²⁸ (aktív részese volt a felszínre tört szabadság és megújulás-igényeknek; Robert Hebrard), morálfilozófiájának ipszeitás-fogalma (Francois George), etikájának azonnali felszólító jellege (Robert Maggiori²⁹), időértelmezésének *irréversible* és *irrévocable* kifejezései (Bernard Pingaud), zeneesztétikája (Alexandre Tasman³⁰), iróniaelfogása (Jean Pierre Faye), morálfilozófiájának alapvonalai (Xavier Tilliette³¹), valamint Kierkegaard Jankélévitchre gyakorolt hatása (ahogyan az a problémaelemzés perspektíváinak változtatásában vagy az irónia fogalmának értelmezésében megmutatkozik, Helene Politis). Méltán tartjuk számon ezt a kiadványt az egyik leggyakrabban idézett másodlagos forrásként.

A *Critique* folyóirat³² tiszteletbeli tanácsát többek között olyan súlyos nevek alkották a nyolcvanas évek végén, mint Maurice Blanchot, Jacques Derrida vagy Michel Serres. Jankélévitch halála után alig négy esztendővel a folyóiratnak ez a neki szentelt tematikus száma az első számvetések egyike. Viszonylag rövid, de annál mélyrehatóbb tanulmányokat tartalmaz többek között Jankélévitch szeretet-etikájáról Robert Maggiori tollából, aki úgy véli, a francia filozófus teljes szellemi erőfeszítése úgy is értelmezhető, mint heroikus próbálkozás a morál abszolút primátusának az elismertetéséért minden más instancia között.³³

Clément Rosset az embert hozza közelképbe, a nagy *causeur*-t, aki folyton úgy társalgott, *mintha* nem lett volna jelen, ahhoz, hogy mindig kiderüljön: látszólagos szórakozottsága valamilyen mély, empátiás figyelem leple volt csupán. Az amerikai Emily S. Apter szintén a jankélévitchi filozófia *charme*-jét kívánja megragadni, Francois George

28 „Vous avez soutenu des les débuts le mouvement de Mai 1968. Mais vous étiez, malgré tout, un mandarin: vous auriez pu considérer que ce mouvement était dirigé contre vous...” Ez Robert Hebrard első kérdése a filozófussal való beszélgetésében. (7)

29 „Oui, décidément, il faut lire ce philosophe solitaire, ennemi de toutes les 'sagesses', qui, aux hommes de son temps, dit qu'il ne faut pas craindre d'être.” (28)

30 „Oscar Wilde définissait la grandeur de l'art par sa 'superbe inutilité' (...) La fréquentation des textes de Vladimir Jankélévitch, ainsi que nos rapports personnels n'ont pas uniquement confirmé mes vues esthétiques sur l'art que je sers; ils ont enrichi ma vision de cet art ineffable et ouvert des horizons nouveaux.” (58)

31 *Une Kitiège de l'âme. L'éthique de Vladimir Jankélévitch*: „Le cancer de l'éthique, c'est le mal, la méchanceté – mais la croix de l'éthique est le pardon. Dans le drame du pardon s'objective toute l'ambiguïté de la mauvaise conscience.” (71)

32 *CRITIQUE. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Janvier – Février 1989. Tome XLV. – No. 500–501. A továbbiakban: Critique. Zárójelben az oldalszámokat jelöljük.

33 „Toute l'enterprise philosophique de Jankélévitch consiste à faire reconnaître le primat absolu de la morale sur toute autre instance...” (4)

gondolkodónkra vonatkoztatott címkéjét értelmezve, aki szerint ez utóbbi életműve nem más, mint „filozófiai debussyzmus”. (18) Az olasz Pier Aldo Rovatti bölcseleti gondolkodásának sajátos oscillációját emeli ki, míg Gianfranco Gabetta az idő és halál fogalmát villantja föl úgy, hogy közben félreérthetőségük gyakori veszélyét emeli ki.³⁴ Samuel és Vladimir Jankélévitch, apa és fiú kapcsolatát vázolja Linda Le, miközben felidéz a *La Mort* szavait: „Mindaz, ami a könyvemben van, bizonyosan tőle származik.”³⁵ Roger-Pol Droit *Imprescriptibles décombres* címmel Jankélévitch holokausz-értelmezésének a mélységeibe száll alá (melyre szerinte a hagyományos Isten-attribútumokat alkalmazza Jankélévitch, azaz időtlen, végtelen, kikutathatatlan), miközben szövegeken keresztül érzékelteti a Vichy-korszak francia antiszemitizmusának szemellenzős aljasságát. Zeneesztétikai írásokat követően érdekes összehasonlító elemzés zárja e számot: a nosztalgia fogalmáról Jankélévitchnél és Tarkovszkijnál Edith de la Heronniere értekezik.

Isabelle de Montmollin-Roulet *Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage* című könyve,³⁶ melyet eredetileg doktori disszertációként mutatott be a lausanne-i egyetemen, az első monografikus igényű munka, amely Jankélévitch teljes filozófiai életművének feltérképezését tűzi ki célul. Jankélévitch metafizikájáról, etikájáról, antropológiájáról, ezen területek kulcsfogalmairól, e látásmód sajátosságairól (második és harmadik fejezet), valamint időfogalmáról, az ipszeitás-értelmezéséről és szeretet-misztikájáról (negyedik és ötödik fejezet) immár meglehetősen sok tanulmányban olvashatunk. E dolgozat máig egyedülálló erőssége, úgy vélem, az első fejezet, melyben a szerző módszeresen görcső alá veszi Jankélévitch leggyakrabban használt forrásait, öt csoportba sorolva a kéttucatnyi nevet, illetve a velük kapcsolatos mozgalmat és iskolát. Az *első* csoportba az inkarnáció gondolatkörében mozgó szerzők sorában mindenekelőtt az egyházatyák hatását mutatja fel. „Amikor még sokkal fiatalabb voltam, engedtem a kísértésnek és rengeteget olvastam az egyházatyákat, jelesen a görögöket, akikhez különösen vonzódtam. Sokat olvastam Nüsszai Gergelyt és a többieket...” (24) Itt vonja meg a szerző a Platón–Plotinosz szellemtörténeti vonalat, amely nyilvánvaló-

34 „Jankélévitch se charge donc d'explorer ce qui de façon ambiguë est déjà connu, mais pour ainsi dire, trop connu pour ne pas être méconnu.” (27)

35 „Tout ce qu'il y a dans mon livre vient certainement de lui. (...) Il y a d'ailleurs des notes, des notations très précises qu'il avait relevées chez Tolstoï, qui l'avaient frappé en tant que médecin. Le visage attentif des mourants, par exemple. (...) Il avait été frappé par cela. Et par le geste aussi, bien connu des médecins et de l'entourage du mourant, par lequel celui-ci peu de temps avant sa mort, se dépouille, retire, arrache ses couvertures...” (45)

36 Isabelle de Montmollin-Roulet: *Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage*. Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne pour obtenir le grade de docteur es lettres. Lausanne 1999. A továbbiakban: VJPhV.

an hatást gyakorolt filozófusunkra. Az ő társaságukban találjuk Baltazar Gracian (1601–1658) spanyol jezsuitát, akinek, egyebek mellett, a látszat kétszintű fogalmának megkülönböztetését (felszínesség és lényegi jelenlét) hasznosítja filozófusunk.³⁷ A források *második* csoportját az orosz gondolkodók képezik, többek között Szolovjov, Tolsztoj, Dosztojevszkij, Bergyajev, Sesztov. Perszonalista alapszemléletének és az Én-Te filozófiájának köszönhetően, amely nagy hatással volt Jankélévitchre, Martin Buber is a felsoroltak között kap helyet. A *harmadik* vonulatot a nagy „romantikusok” képezik: Schelling, akiről Jankélévitch 1933-ban doktori dolgozatát is írja, Novalis, majd – Kant ellenpólusaként – Kiekegaard. A kortárs *vitalisták*, Bergson és Simmel Jankélévitchre gyakorolt döntő hatása szintén nyilvánvaló. Végül az *ötödik* vonulat a szívvel-lélekkel elkötelezettek szenvedélyes irodalma, melyet Jankélévitch oly gyakran idéz: Keresztes Szent János, Szalézi Ferenc, Fénelon, a haszidizmus mozgalma, és végül, de nem utolsósorban a „lelkessedés-katalizátorként” emlegetett Szókratész. Ezekben a szerzőkben arra a filozófiai gondolkodásra gyakorolt jótékony hatást üdvözli Jankélévitch, amely gondolkodás hajlamos arra, hogy a maga racionalizmusába merevedve, mozdíthatatlan kliséivel tökéletesen alkalmatlanná váljon az igazán lényeges vitális mozzanatok megragadására.³⁸ Szerzőnk abban látja Jankélévitch filozófiai alapintencióját, hogy – túl minden racionalizmuson és kritikai relativizmu-

Amikor még sokkal fiatalabb voltam, engedtem a kísértésnek és rengeteget olvastam az egyházatyákat, jelesen a görögöket, akikhez különösen vonzódtam. Sokat olvastam Nüsszai Gergelyt és a többieket...

37 „Appelons masque cette pellicule superficielle, ce visage second qui ne laisse passer le courant d'expression que dans le sens efférent: qu'il serve à intimider par la grimace ou, en général, à »avoir l'air«, c'est-à-dire a paraître un autre qu'on n'est, le masque oppose toujours un écran ou un obstacle au courant induit de compréhension; mieux, il dévie ce courant. Le masque est le visage artificiel du pénétrant impénétrable, et il est donc, à la lettre, l'hypocrisie”. (30)

38 Jankélévitch fiataalkori leveléből, melyet egyetemista társának és barátjának, Louis Beauducnak írt: „Si pour reprendre l'impressionnante formule de Pascal, je récusais ce »droit au sommeil« que les superstitieux de la raison revendiquent impérieusement et qu'il s'imaginent avoir acquis pour toujours lorsque, dans leur béat optimisme ils ont pétrifié dans des moules rigides la vérité – LEUR vérité? Pour qui, je te le demande, ma définition de la Vie est-elle NEGATIVE? Pour ceux qui, comme toi, ne voient pas, ne SENTENT pas que c'est LA FORME QUI EST UNE NEGATION parce que, dans le domaine de la Vie, *omnis determinatio est negatio*; que la negation d'une négation est une Affirmation et qu'en consequence la Vie, en détruisant toutes les formes actuellement données, est la plus triomphante, la plus positive, la plus victorieuse des affirmations.” (59; *Corr* 70)

son – bekapcsolja az elmélyült gondolkodást a „minden ragyogás rejtett forrásához” vezető sodrásba és a „teremtő öröm” fókuszába. (278)

A Toulouse-i Katolikus Intézet 2005. június 3–4-én *Le paradoxe de la morale* címmel tartott kollokviuma teljes egészében Jankélévitch morálfilozófiájának alapelemeire koncentrált.³⁹ A tiszta szeretet – *amour pur* – fogalmának vizsgálata Fénelon és Jankélévitch életművének kontextusában mutatja fel a minden purizmustól mentes, pillanatszerű, vibrálásával magát – akár a zongora húrján a hang – az időbe író szeretet-tett természetét.⁴⁰ *A morál az erény és ártatlanság összefüggésében, valamint a felelősség és kegyelmi pillanat feszültségében* témakör határozza meg a következő elmélyült elemzést.⁴¹ A morális cselekvés a pillanat és intervallum szorításában⁴² szintén sajátos gondolata vizsgált filozófiáinknak. Erről értekezik a következő előadó a bátorság, hűség, őszinteség, szerénység és alázat, igazság és méltányosság *Traité des vertus*-ben megjelenő erényei mentén, miközben Jankélévitch minden erényt összefogó „szerelem-szivárványának” természetét vizsgálja.⁴³ További elemzők Jankélévitch, valamint Dante (Isabelle de Montmollin), Bergson (Patricia Verdeau) és kortárs orosz vallásfilozófusok műveinek viszonyát vizsgálják (Pavel Syssoev). Filozófusunk és az ellenállás kora két újabb tanulmány témája (Françoise Schwab, Maria-Thérese Duffau), végül a kötetzáró elemzések a muzikológus munkásságára és a zenei gondolkodással kapcsolatos időértelmezésére irányítják a figyelmet (Jean Michel Poirier, Thieri Delooz).

Jankélévitch életében alig beszélhetünk munkásságának német nyelvű recepciójáról; ritka kivételt az 1958-ban németül is publikált Ravel-könyve jelent. Néhány cikktől, rövid tanulmánytól eltekintve ez lényegében így is marad a századfordulőig. Az utóbbi tíz évben azonban folyamatosan jelennek meg újabb és újabb könyvei azon a nyelven, amelyet a háború után ő maga a felejtés birodalmába utalt; 2003-ban a *Kann man den Tod denken?* (Penser la mort?) és a *Das Verzeihen* (Le Pardon), 2005-ben az *Erste Philosophie* (Philosophie premiere) és a *Der Tod* (La mort) lát napvilágot, míg legutóbb, 2012-ben a *Die Ironie* (L'Ironie) című munkáját is kiadták.

39 *Bulletin de littérature ecclésiastique*. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006.

40 Luc-Thomas Somme: *L'amour pur dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*.

41 Bernard Hubert: *Le paradoxe de la morale: Vertu et/ou innocence*.

42 Vö. Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz: *Quelque part dans l'inachevé*. Gallimard, 1978. 31–41. A továbbiakban: QPI.

43 Daniel Vigne: *Les vertus, l'instant et le intervalle: une traversée du Traité des vertus*.

Verena Lemcke⁴⁴ a francia gondolkodó munkásságának arra a problémaegyüttesére fókuszál, mely nyilvánvalóan a legérzékenyebben érinti a német olvasót: a feltétel nélküli bocsánat erkölcsi imperatívusza és a náci bűnök elengedhetetlensége közötti feszültségre. Könyve ezen a nyelvterületen az első monografikus igényű vállalkozás Jankélévitch recepciójában. Rendszerezése kézenfekvő: a *Le Pardon* erkölcsi maximái, amelyek közt csak szórványosan fordul elő a megbocsátás lehetlenségére való utalás apóriája; az *Imprescriptible* ettől elütő, sőt ennek ellentmondó állításai és hangneme, melyben Auschwitz kivételt képező *ontológiai aljasságként* tételeződik; végül a feszültség értelmezési kísérlete képezi a könyv három fejezetét.

Vitathatatlan, hogy ez a munka Jankélévitch alapos ismeretéről tanúskodik, a szakirodalom körültekintő használatáról, témája iránti szenvedélyes, ugyanakkor fegyelmezett elkötelezettségéről. Mégis az a benyomásunk, hogy az értelmezett szerzőnek olyan nyomatékkal és hangsúllyal tulajdonít állításokat, melyek nem azonosíthatóak minden további nélkül Jankélévitch álláspontjával. Igaz ugyan például, hogy az autentikus bocsánat hármasságként – pillanat, ajándék, kapcsolat – első eleme Jankélévitch értelmezésében a metafizikai értékrend megnyilatkozásának az intuíciónak⁴⁵ megragadható mozzanata, a pillanat, amelyben az örökkévalóság metszi az időt;⁴⁶ és az is igaz, hogy bölcselőnk ennek az értékrendnek bizonyos objektivitást tulajdonít, de úgy véljük, túlzott Lemcke következő állítása, amely egyáltalán nem alkalomszerű, hanem egész problémátáglását meghatározza. Ez a Jankélévitch-parafrázisként tálalt gondolat így hangzik: „amennyiben az ember megbocsát, emberi léte képesség-határain túl lévő instanciának engedelmessé válik”. (15) Valóban igaz, hogy Jankélévitch egész élete „az itt és az ott közötti csipkeháló szívós horgolásával telt”, valamint a Lemcke által idézett Konersmann-nal is egyetérthetünk, aki Jankélévitchben azt a huszadik századi filozófust látja, aki folyamatosan azzal kísérletezett, hogy meddig lehet elmenni a levezethetetlen entitások intellektuális megragadásának

44 Verena Lemcke: *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch*. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.

45 A fogalom értelmezéséhez lásd: VJPhV 83–88.

46 Jankélévitch időértelmezéséhez lásd Francois George: *Jankélévitch face au mystère de l'instant éternel*. In: *Les Temps Modernes* (Fondateurs Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir), 49 e année, juin 1993, no. 563. P. 46-74. A szerző a filozófust idézi: „Dans le temps, comme dans la mort, il n'y a rien à penser. (...) L'instant n'est pas le renégat du temps parce qu'il n'a même pas le temps de se renier.”(53)

az útján.⁴⁷ A Lemcke által használt „instancia” és „engedelmesség” fogalmak, valamint az ennek megfelelő túl erős kapcsolat tételezése Jankélévitch metafizikája és etikája között megtevesztő. Az instancia, különösen, ha az irányában megmutatkozó engedelmességről van szó, feltétlen tekintély, személyes vagy legalábbis kvázi-személyes jelleggel. Az „Isten akarata a jó cselekvése, tehát a megbocsátás is” kifejezés, amit Lemcke végső soron Jankélévitch morálfilozófiája algoritmusának vél, korántsem ilyen egyértelmű. A különböző kontextusban használt Isten-fogalom a francia gondolkodónál tulajdonképpen nem jelent többet, mint a kozmológiai kezdet princípiumát, az értékek imperatívuszával nincs közvetlen kapcsolatban. Ugyanakkor, ha nyomon követjük a *Traité des vertus* erényeinek a leírását és elemzését, messze nem találjuk mögötte azt a közvetlen metafizikai háttérrel, amit Lemcke a Jankélévitch által értelmezett morális cselekvés mögött lát. Amikor például a német szerző a *Philosophie première* azon soraira utal, amelyek szerint az ember „pillanatnyi Isten”,⁴⁸ hisz a metafizikai pillanatban az egészen más rend részese, akkor a következő mondata így hangzik: „A bocsánat tehát Jankélévitchnél úgy értendő, mint Isten megnyilatkozása az emberi létezésben.” Vagy másképp: „Jankélévitch számára Isten maga a bocsánat titokzatos eseményének konkrét tényszerűsége mögötti forrás.”⁴⁹ Ezzel az egyértelműen teisztikus terminológiával nincs teljes összhangban Jankélévitch morálfilozófiája.

A másik kritikai megjegyzésünk az értelmezés, illetve az értelmezett szöveg közötti újabb hangsúlyeltolódásra vonatkozik. Lemcke

47 Konersmann, Ralf: *Kulturelle Tatsachen*. Frankfurt a. M. 2006, 153. „Man kann Jankélévitch als denjenigen Denker des 20. Jahrhunderts lesen, der herauszufinden versucht hat, wie weit ein Philosoph mit der Bejahung des Kontingenten, mit der Erfassung des Unableitbaren und dessen, was uns zufällt und wiederfährt, überhaupt gehen kann. Deshalb von einer Preisgabe des menschlichen Daseins an die Kontingenz zu sprechen wäre allerdings verfehlt. Jankélévitchs materiale Ethik sprengt den engen Rahmen der Morallehren, um an die Grenzerfahrungen des menschlichen Erlebens heranzukommen, an das jahe 'Aufleuchten einer Intuition.'” (16)

48 V. J.: *Philosophie première*, 239. „L'Homme, à la lettre, est Dieu; Dieu noyé dans les discours, Dieu d'un milliardième de seconde. Le second créateur, *alter conditor*, réussira-t-il à prolonger la création divine au-delà du septième jour? Hélas! L'exceptionnalité même du génie et du héros, qui est transcendance-éclair, coup de génie ou trait d'héroïsme, fait présumer que non. En langage leibnizien, on aimerait à dire que l'ipséité est une divinité diminutive, comme la monade est une miniature du macroscome. La créature-créatrice, à la fois créante et créée, incarne en somme le mystère antilogique de l'Absolu relatif ou de l'Absolu-en-tant-que.”

49 „Das Verzeihen ist also mit Jankélévitch als die manifestation Gottes in menschlichen Dasein zu verstehen.” (43) Ugyanott: „Gott ist mit Jankélévitch als der Ursprung einer jeden konkreten Tatsächlichkeit des mysteriösen *Dass* eines Verzeihen zu verstehen.”

ugyanis úgy láttatja, hogy Jankélévitch az *ontológiai gonoszság* megbocsátásának elutasítását filozófiailag is indokolja, és hogy azt egy, a náci bűnök által a metafizikai rendben okozott, „objektívként” beállított szakadásra építi. Ez azonban nincs így. Jankélévitch megnyilatkozásai valóban átcsapnak a diskurzus-etikett határain akkor, amikor a történelemben egyszerű, megismételhetetlen arcot hordozó világok és emberek gyalázatos elpusztításáról beszél, azonban nem igazolható, hogy ő ezeket a megnyilatkozásokat filozófiai konzisztenciával és igénynyel ruházta volna fel, ahogyan azt Lemcke véli, annak ellenére, hogy Jankélévitchet idézi, aki szerint a maga rendszerén belül „nem vonhatóak le a fogalmi konzekvenciák”.⁵⁰

Jankélévitch számára egyértelmű, hogy „a metafizikai kivétel” fogalma olyan *contradictio in adjecto*, amely morálfilozófiája keretén belül értelmezhetetlen; úgy véljük, ő sokkal inkább a *kell, noha lehetetlen* feloldhatatlan feszültségének a felmutatásához ragaszkodott egész attitűdjében, semmint ahhoz, hogy bárki is metafizikája szerves részének tekintse az „Auschwitz mint metafizikai kivétel a bocsánat dolgában” szintagmát, noha az e névvel jelölt kimondhatatlan esemény történeti egyszerűségéhez érzékenyen ragaszkodott. A „metafizikai kivétel” gondolatát igazoló olvasat viszont végső fokon éppen ezt a feszültséget oldja fel. Annál is meglepőbb ez az értelmezési kísérlet, mivel ez egy, a

50 „Die nationalsozialistische Vernichtungsmaschinerie erweist sich als unverzeihbar, nicht als potenziell verzeihbar, sondern als ein absolutes und unantastbares Unverzeihbares. Die *ontologische Bosheit* kann in ihrem Geltungsanspruch als eine schuldhaftige Zeitlosigkeit nicht ausgelöscht werden. Und weiter: Der bisherige Begriff des Verzeihens als der Verzeihung des gerade Unverzeihbaren, welchem zufolge *alles* verziehen kann, ist damit nicht mehr gültig. Vor dem Hintergrund von Jankélévitchs Moralkonzeption kann sich hierbei jedoch nicht um einen simplen begriffsgeschichtlichen Wandel handeln. Denn hier wird das Unantastbare, Absolute, das heisst ein Wertgehalt der sakrosankten Wertordnung, angetastet. Die *ontologische Bosheit* ist ein *metaphysisches Verbrechen* in dem Sinne, als es das Verzeihen als diejenige Fähigkeit des Menschen, *alles* und damit gerade auch die unsühnbarsten Verbrechen verzeihen zu können, ungültig macht. Deswegen ist es für Jankélévitch *in des Todeslagern gestorben*: Es ist in seiner bisherigen begrifflichen Konzeption gestorben. Infolgedessen muss der Begriff des Verzeihens im Eingedenken der Tatsächlichkeit der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie als absolut unverzeihbar neu geschrieben werden. *Wie* jedoch dieser neue Begriff des Verzeihens genau aussieht, hierzu aussert er sich selbst nicht. Statt dessen verweist er noch in seinem vorletztem Interview vor seinem Tod lediglich darauf, dass diese Problematik das *Kreuz der Philosophie* sei und er selbst über diese Feststellung *nicht hinaus kann*. (...) Jedoch kann seit Auschwitz das Verzeihen nicht mehr *alles-könnend* sein. Denn hier liegt etwas absolut Unverzeihbares vor. Zwar aussert sich Jankélévitch verstreut in dieser Schrift (*Le Pardon*) immer wieder mal zum Grauen von Auschwitz, jedoch zieht er nicht die begrifflichen Konsequenzen – laut eigener Aussage kann er das im Rahmen seines Denkens auch nicht.” (200, 201)

metafizikai értékek mögötti, személyességet sugalló istenfogalommal – ahogyan arról Jankélévitchnek tulajdonítva Lemcke beszél – még inkább inkompatibilis, mint a francia gondolkodó véleményünk szerint sokkal elvontabb elképzelésével, aki számára a végső valóság „a ragyogás sötét és csendes forrása”, „láthatatlan harmónia”, „actus purus”.⁵¹ Noha középkori teológusok kifejezetten használják ez utóbbi megjelölést Istenre vonatkozóan, a két istenfogalom távolról sem fedí egymást.

A különböző hangsúlyok vitathatósága mellett is a német recepció folyamata számára igen lényeges munka a Verena Lemckée: olyan gondolkodóra irányítja a figyelmet, aki a kortárs etikai gondolkodás megújulásának kezele lehet, annak ellenére, vagy éppen azért, mert tövisként hat minden gondtalan, ahistorikus jelenértelmezés testében.⁵²

Jean-Jacques Lubrina *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître* című munkája könnyen áttekinthető könyv;⁵³ a tanítvány tisztelgése ez mestere előtt, aki az előszó szerzője szerint nem hipnotizőr, hanem ébresztő őrálló volt, gondolkodó szabadság, mely ugyanerre hívott másokat is. (14) Ha a tanító gyakorta jelentette ki nem kevés öniróniával, hogy „a filozófia semmire sem szolgál”, úgy a tanítvány bizton állítja, hogy márpedig sok mindenben segítségére volt ez a bölcselet.

A leglényegesebb életrajzi adatok közlését követően három fejezetre tagolódik ez a bevezetesként kiválóan használható írás: a filozófus portréját, etikájának súlypontjait és a Sorbonne-on végzett tevékenységét vázolja. Függelékben közli a bocsánat téma tárgyalásában Derrida által is fontos elemként idézett levélváltást a német fiatalember, Viard Raveling és Jankélévitch között.

Annak az embernek, zenésznek, közéleti embernek és filozófusnak a portréját ragadja meg a szerző szeretetteljes empátiával, aki minden tevékenységében valamilyen „láthatatlan lényegét kutatott”, és cseppet sem zavarta, hogy mindig ellensodrásban kellett úsznia, hogy morálról beszélt akkor, amikor ezen gúnyolódni volt divatos, hogy „hűségéről, jóságról, igazságról, testvériségről és szeretetről” szolt olyan időben, melyet az ember halála korának nyilatkoztattak ki, és amelyben ezeket a szavakat megmosolyogták”.⁵⁴ A némiképp anakronisztikus filozófus portréjával találkozunk, aki derűsen mondogatta, hogy sosem fog kimenni a divatból, minthogy előzőleg sosem vált divatossá. Megelevenedik annak

51 Vladimir Jankélévitch: *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris 2011. 250. A továbbiakban: PHP.

52 „Jankélévitchs Denken versteht sich gleichsam als ein Stachel im sorglosen, ahistorischen Gegenwartverständnis, welches sich der unangenehmen Vergangenheit des nationalsozialistischen Deutschlands am liebsten vollends entledigen würde.” (204)

53 Jean-Jacques Lubrina: *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître* (Preface de François George). Éditions du Félin, Paris 2009.

54 Robert Maggiori, 42.

a közéleti személyiségnek is az alakja, aki elkötelezett zsidó értelmiségiként nem átal részét venni az Izrael párizsi nagykövetsége előtti tüntetésen a palesztinok emberszámba vételét követelve.

A szeretet mindig túllép az igazságon

„A szeretet mindig túllép az igazságon” – vallotta, és paradox módon éppen ez mozgatta a nyughatatlan és szenvedélyes igazságkeresését; kérlelhetetlen moralista, akitől semmi sem áll távolabb, mint a szemellenzős moralizálás, és aki Szalézi Ferenctől szívesebben tanul, mint Heideggertől. Két etikai kérdéskörre koncentrált a szerző: az organe–obstacle ellentéppárra, amely Jankélévitch gyakran visszatérő gondolata, és amely a test vagy a természeti adottság⁵⁵ és az etikum viszonyának paradox kettősségét fejezi ki, hisz a natura egyszerre eszköze és lefelé húzó akadályja is az ego büvköréből kilépő cselekvésnek (mintha Simone Weil kegyelem és nehézkedés gondolatának reminiscenciája volna, bár filozófusunk nem idézi őt). A másik elemzett terület az etikum és esztétikum feszültség-zónája, Tolsztoj Kreuzer-szonátájára való utalással. Három Sorbonne-on tartott előadásból kinövő téma – az erőszak, a képmutatás, a csönd – értő és árnyalt bemutatásán keresztül mélyülhetünk el végül Jankélévitch kimeríthetetlen gazdagságú univerzumában.

Enrica Lisciani Petrini a salernói egyetem professzora, Jankélévitch olasz fordításának és ebben a kulturális közegben való meghonosításának egyik elkötelezett harcosa. Az általa szerkesztett kötet,⁵⁶ illetve a kollokvium, amelynek anyagát tartalmazza, és amelyet a filozófus születésének centenáriuma alkalmából 2003. december 10–12. között tartottak Rómában, ennek a programnak jelentős állomásai. A kétnyelvű kiadvány előszava úgy mutatja be a francia filozófust, mint akinek a hagyatéka különösen alkalmas arra, hogy ismét megelevenítse az alapvető filozófiai kérdéseket, és hogy rendkívüli aktualitással olyan konceptuális eszköztárat nyújtson ezek megragadásához, melyek éppen újszerűségük révén bizonyulnak hatékonynak.⁵⁷ A kötet két nagy egysége a filozófiai és a zeneesztétikai hagyatékot térképezi fel, korántsem a teljesség igényével, hanem úgy, hogy megmutatja e terep néhány magaslatát. Jankélévitch metafizikája és

55 Vö. VJPhV 250–252.

56 *In dialogo con / En dialogo avec Vladimir Jankélévitch*. A cura di / Sous la direction de Enrica Lisciani Petrini. Mimesis France, Paris 2009.

57 „...un des penseurs les plus capables de solliciter l'interrogation philosophique sur les grandes questions inépuisées et d'offrir des perspectives conceptuelles d'une actualité inattendue, précisément dans la mesure où elles se dégagent du panorama et des paradigmes traditionnels.” (10)

misztikája⁵⁸ hangsúlyozottan jelenik meg a különböző előadásokban, majd néhány morálfilozófiai kérdés mellett⁵⁹ az idő és a halál problémája is a figyelem középpontjába kerül.⁶⁰ Ez utóbbira vonatkozó tanulmány zárszavában Lévinast idézve jelzi Jankélévitch halálértelmezésének elégtelenségét és határát; ez utóbbi számára ugyanis a halál az utolsó szó. Lévinas viszont egy helyen⁶¹ Bloch és Jankélévitch halálfogalmát elemezve Ionesco *Le Roi se meurt* darabjából idéz, éppen azt hangsúlyozva, hogy a halál joga a szeretet hatalmával szemben csak az utolsó előtti szó lehet.⁶²

A Jankélévitch-irodalom egyik legértelmesebb munkája Daniel Moreau *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch* című kötete,⁶³ melyben a kanadai professzor (Cécep de Sainte-Foy) a másik emberhez való viszony dinamikájának a megragadását tűzi ki célul Jankélévitch filozófiájában. A könyv fülszöveg-ajánlása lényegre törő:

Milyen a mi másokhoz való viszonyunk ezekben a kritikus időkben, melyet oly mélyen meghatároz a nárcizmus és az erőszak? A válasz megtalálásához e munka szerzője Vladimir Jankélévitch filozófiájának újraolvasására hív, mert a másikhoz való viszony lényeges eleme egész filozófiájának, sőt, bizonyos értelemben, annak betetőzése. Ennek a kritikai olvasatnak a végén, amely Jankélévitch etikai vizsgálódásaira koncentrál, meg fogjuk érteni, hogy az önátadás miért és hogyan teszi lehetővé a beteljesedett életet, a szeretetben éppúgy, mint a halál tragikus perspektívájában.

A jegyzetanyag vizsgálata azonnal nyilvánvalóvá teszi, hogy néhány klasszikus hivatkozástól eltekintve (Platón, János első levele, La Rochefoucauld, Kant, Nietzsche, Bergson) szerzőnk teljes egészében a vizsgált filozófus szövegtörzsének a téma szempontjából legrelevánsabb

- 58 Silvia Vizzardelli: *Le réalisme mystique de Vladimir Jankélévitch*; Vincenzo Vitiello: *Necessita dell'Ineffabile*; Adriano Fabris: *L'impossible relation avec l'absolu*; Lucio Saviani: *Conversion, vocation et ascèse dans la métaphysique de Jankélévitch*.
- 59 Françoise Schwab: *Una morale del rifiuto*; Davide Tarizzo: *Volonta di mentire – su Vladimir Jankélévitch*; Laura Boella: *Il ritmo della vita morale in Vladimir Jankélévitch*.
- 60 Francesco Corsini: *Nostalgie close et nostalgie ouverte*; Micaela Latini: *L'avant-dernier mot*.
- 61 E. Lévinas: *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset et Fasquelle, Paris 1993, 107–121.
- 62 „L'amour est fou. Si tu as l'amour fou, si tu aimes insensément, si tu aimes absolument, la mort s'éloigne. Si tu m'aimes moi, si tu aimes tout, la peur se résorbe.” (184)
- 63 Daniel Moreau: *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*. Les Presses de l'Université Laval, Canada 2009. A továbbiakban: DM.

részeire koncentráli; őt beszélteti, miközben az éppen tárgyalt kérdés előfordulási helyeit folyamatosan jelzi az életművön belül.

Négy nagy fejezetre tagolja könyvét. *Az öntudat és a világ, avagy a kikerülhetetlen alteritás* címen az egymásra vonatkoztatott belső és külső világ etikai gócpontjait vizsgálja: az időfaktor megkerülhetetlen tényezője a morális problémaként kezelt létesülésben; a rossz lelkiismeret mint az önmagunkra vetett első pillantás; az ipszeitás misztériuma; a világ mint az ellenállás közege, illetve a nem-tudom-mi (*je-ne-sais-quoi*) és a báj (*charme*) hiposztázisa. A második rész a Te-ben megmutatkozó alteritás feltárása az *autrui, lui, toi, le prochain* fogalmak mentén, ugyanakkor Jankélévitch morálfilozófiai kulcsfogalmainak a számbavétele mindenekelőtt a *Traité des vertus* alapján (intenció, ártatlanság, bátorság, hűség, őszinteség, alázat és szerénység, igazságosság és méltányosság), melynek sora a Jankélévitch etikai értékidealizmusára olyannyira jellemző maximába torkollik: „mindenkinek vannak jogai, kivéve nekem”, illetve „jogaid őrállója vagyok, de nem vagyok kötelességeid zsandárja”.

A harmadik fejezet címében is jelzi gondolkodónk etikájának alaphangját: *A szeretet mint a másokhoz való viszony teljessége*. Az ember önmagából való kilépésének etikai parancsa és az önátadás tiszta nagyvonalúsága a tulajdonképpeni emberi létezés *sine qua non*-ja ebben a rendszerben (*seule manière d'exister*).

A negyedik fejezet *a szeretet akadályait* térképezi fel, az azzal szemben konstituálódó közeget, amelynek jelenléte és kérlelhetetlensége a szeretet sziszifuszi harcát olyannyira drámaivá teszi. A szeretet határhelyzetei gondolatkörben szerzőnk a bocsánat és a végsőkig menő önfeláldozás Jankélévitch-féle felfogását elemzi. A bennünket különösen érdeklő előző témakör kapcsán megmarad a *Le Pardon* felemelő kijelentéseinél, míg a vele szembefeszülő *Pardonneur?* problematikájára és ennek az életműben való helyére mindössze egyetlen lábjegyzet szán, amelyben joggal tartja kérdésesnek a francia filozófus gondolatát a német néo kollektív bűnösségéről, valamint azt is, hogy egyedül csak az áldozatok joga volna a megbocsátás, hisz ebben az esetben minden gyilkosság megbocsáthatatlan, állítja méltán. (305)

A *Függelék* összehasonlító elemzésben mutatja be az önszeretet fogalmát Arisztotelész és Jankélévitch gondolkodásában, amelyben Moreau úgy véli, hogy ez utóbbi a saját kritériumai szemüvegén

Az ember önmagából való kilépésének etikai parancsa és az önátadás tiszta nagyvonalúsága a tulajdonképpeni emberi létezés sine qua non-ja ebben a rendszerben

keresztül olvasta a görög bölcset, amikor a *philautie* minden formáját elvetette.

Daniel Moreau tömör értékelése szerint Jankélévitch írásai „védőbeszéd az igazi filozófia gyakorlása érdekében, ami nem más, mint a világ és a létezés szenvedélyes és vég nélküli kutatása” egy olyan kultúrában, amelyet „elbűvöl a dermedt Én imádata”, a látvány, a reprezentáció, az imaginárius kvázi-valóság közegette.

A Jankélévitch filozófiáját értékelő egyik legjelentősebb tanulmánykötet *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion* címmel, a tanítvány, az életmű kiadója és legtekintélyesebb ismerője, Françoise Schwab szerkesztésében jelent meg.⁶⁴ A könyv törzsanyagát a párizsi École Normale Supérieure keretében 2005. december 16–17-én szervezett konferencia előadásai képezik, melyek húsz évvel a filozófus halála után ennek az örökségnek az időszerűségére avagy időszerűtlenségére keresik a választ. Ezen kívül tanulmányok, dokumentumok és a gondolkodóra való emlékezések is helyet kaptak e kötetben, az életrajzi jegyzet, a teljes és kimerítő bibliográfiai felsorolás mellett; ugyanúgy azok a Jankélévitch-előadások, cikkek és beszélgetések is, amelyek már nem voltak elérhetőek az érdeklődők számára.

Françoise Schwab előadásában annak a hiteles közéleti személyiségnek a pályáját méltatja, aki leszögezi: „Egyedül csak a példaadás számít, amit a filozófus életével és cselekedeteivel felmutat.” (20) Felidézi Roger-Pol Droit találóan szellemes méltatását:

Elfelejtettem mondani, hogy 1965-ben Szókratész Vladimir Jankélévitch álnéven publikált. Ez nem részletkérdés. Kétségtelenül egy zsidó filozófus hangjára volt szükség ahhoz, hogy Európát emlékeztesse néhány egyszerű és kemény igazságra. (23)

A bevezetésben közölt rövid Jankélévitch-interjú címében is a gondolkodó nem szűnő közéleti aggodalmait sűríti: a tudatlanság drága kincs a diktátorok számára. Ugyanakkor ismét felvillantja a filozófusnak, mint örök keresőnek az arcát:

Az élet örökké tartó közelítési kísérlet, melyet hol jól, hol rosszul végzünk; többnyire rosszul... Az élet mozgás, folyamatos egyensúlykeresés, mint a kerékpáros billegése. A folyamatos egyensúlyra-nem-lelés az én egyensúlyom. (26)

64 *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion*. Sous la direction de Françoise Schwab avec la collaboration de Sofia Eliza Bouratsis et Jean-Marie Brohm. Beauchesne Éditeur, Paris, 2010.

Az első fejezet – *La temporalité enchantée* – e filozófia poétikus-misztikus motívumairól (Arnold Davidson, Marianne Massin), valamint Jankélévitch zeneesztétikájáról értekezik: Françoise Schwab Liszt és Jankélévitch rokonlelkűségéről ír, míg Jean Pierre Bartoli a filozófus és a kortárs muzikológia viszonyát elemzi, Bernard Seve pedig a gondolkodónk által leggyakrabban idézett zenei korpuszokat elemzi (Liszt, Rimszkij-Korszakov, Chopin, Ravel, Muszorgszkij, Debussy, Sztravinszkij). Jankélévitch számára a zene – a fogalmi racionalitás világával ellentétben – „sokkal inkább valamilyen nevetséges és némileg orgiasztikus egzisztencia megidézése, olyan frenetikus öntudat, melyet tragédiák és delíriumok szelei szaggatnak”.⁶⁵

L'émouvlement et l'indicible címen a nagy Jankélévitch-témák szólalnak meg: a csodálkozás és a morális felháborodás e filozófus-attitűd két fókuszaként jelenik meg Frederic Worms tanulmányában, míg Pierre-Michel Klein, Gilles Ernst és Lucien Jerphagnon valamennyien a halál problematikát elemzik. Ez utóbbi – ókortörténész, filozófusunk barátja és kiváló interpretátora – külön cikkben idézi fel ezzel a bölcselettel való találkozás első mozzanatát: amikor 1949-ben első ízben kézbe vette a *Traité des vertust*, annak rá gyakorolt elemi hatása, saját bevallása szerint, talán csak ahhoz mérhető, amit Augustinus érezhetett a *Libri Platoniorum*ot olvasva. (116)

A harmadik fejezet – *L'exigence de l'agir* – Jankélévitch filozófiájának időszerűségét (Enrica Lisciani-Petrini), *kairos*-fogalmát⁶⁶ (Élisabeth de Fontenay), az *organe-obstacle* szerepét vizsgálja az etikai gondolkodásában, valamint Jankélévitch logikájának határait feszegeti, főleg ez utóbbi Sesztov-értelmezése alapján (Jürgen Brankel).

A *Le philosophe et l'histoire* cím alatt a bocsánat-problematika (Peter Kemp), az emberi jogok kérdése (Alain Le Guyarder), a szabadság (Michele Le Doeuff), valamint az ellenállás etikájának (Jean-Marie Brohm) elemzését találjuk. Peter Kemp *Le Pardon* című tanulmánya (221–230) Jankélévitch kétféle, „idealisztikus” és „realisztikus” bocsánatfelfogását és a közöttük lévő feszültséget ismerteti, és úgy véli – a mi későbbi következtetésünkkel egybehangzóan –, hogy a bocsánat igénlése, mint a legfőbb erény egyik formája, alapvetően a személyes kapcsolatok síkjáról, míg annak megtagadása az emberiség elleni vétség szintjén valójában politikai értelmű. Ennek megfelelően: nincsen megbocsáthatatlan bűn, de van jogi értelemben elévülhetetlen vétség; ez a jankélévitchi alapinténció. Sajnálatos módon e kettő egybemosásához és a félreértések generálásához ő maga is hozzájárult azzal, hogy fogalmilag nem különítette el kellő nyomatékkal e két szintet. Kemp Jankélévitch többletigazát Derridával

65 Vladimir Jankélévitch: *La musique et l'ineffable*, Seuil, Paris 1983. 150.

66 Vö. Monique Périgord: *Vladimir Jankélévitch ou improvisation et „kairos”*. Revue de métaphysique et de morale, 79, 1974. 223.

Ennek megfelelően: nincsen megbocsáthatatlan bűn, de van jogi értelemben elvülhetetlen vétség; ez a jankélévitchi alapintenció.

szemben abban látja, hogy a mások helyett történő megbocsátás hangsúlyozása és a kérdés összefüggésében releváns marad. Ezzel a modellel alapvetően egyetértünk, megjegyezzük azonban, hogy ez a leegyszerűsítés éppen

annak a drámai vívódásnak veszi életét, amely Jankélévitch írásait és attitűdjét jellemzi, és amely arról tanúskodik, hogy a személyes és politikai szint elkülönítése szükséges ugyan, de az ember egzisztenciális viszonyrendszerében ez mégis művi elkülönítésnek bizonyul csupán.

A *Temoignage* fejezet Pierre Grappin Jankélévitch metemésen elhangzott beszédét tartalmazza,⁶⁷ ezt követi filozófusunk jelzett beszédeinek és cikkeinek a gyűjteménye (*Présence de Vladimir Jankélévitch*).

Joëlle Hansel már idézett könyve (*Jankélévitch. Une philosophie du charme*) a monografikus igényű Jankélévitch-irodalom legfrissebb darabja. Az életrajzi bevezető után öt jól tagolt fejezetben tekinti át gondolkodóink életművének legsajátosabb elemeit: e filozófia jellegzetességeit, metafizikáját, etikáját, esztétikáját, végül pedig a judaizmushoz fűződő sajátos viszonyát.

E gondolkodásmód *sajátosságaként* megállapítja, hogy Jankélévitchet nemcsak a jelenség érdekli, amit a reflexió megragadni kíván, hanem az azokat övező „fény”, a mögöttük, körülöttük, bennük táncoló megfoghatatlanság, az a bizonyos Keresztes Szent János-féle *nem-tudom-mi*; ez képezi tulajdonképpen a címben szereplő *charme*-ot. Az intuíció, amely az időt metsző örökkévalóság pillanatával találkozik, éppúgy kulcsa e gondolkodásmódnak, mint a paradoxonok iránti szenvedélyes vonzalom, vagy a vizsgált témák olyanszerű becserkészése, amit mi, magyarok, talán leginkább „csárdás-filozófiának” nevezhetnénk el, annak alapján, amit filozófusunk mond fáradhatatlan, az adott témára közelítő módszeréről: kicsit jobbról, kicsit balról, majd vissza előlről a fenomén legteljesebb feltárásiáig.

1953-ban, leánya születése után barátjának jelzi, hogy újabb papírgyermeké készül napvilágra jönni: az etikai és zenei tárgyú művek sorában egyetlen kifejezetten *metafizikai* tárgyú könyvről van szó (*Philosophie première. Introduction à une philosophie du 'presque'*).⁶⁸

67 „Le voici aujourd’hui sans voix et pourtant très présent parmi nous. Présent autrement, dans un état qui lumière. Vladimir Jankélévitch s’éleve parmi les astres; vibration, mouvement, âme indestructible, parcelle d’énergie spirituelle.” (289)

68 A neves filozófus, Jean Wahl 1955-ben ír erről alapos tanulmányt: *La philosophie première de V. Jankélévitch*. Revue de méthaphisique et de morale 60/1955, 161.

A művet neoplatonista, misztikus és ókeresztény utalásai miatt gyakran tekintik valamilyen negatív teológia modernkori kifejeződésének, miközben szerzője ragaszkodik ahhoz, hogy a klasszikus kor „nagy racionalistái” (Balthasar Gracián) éppúgy alakították a *je-ne sai-quoi* fogalmát és gondolatvilágát, mint például Keresztes Szent János. Szellemesen állítja Joëlle Hansel: Jankélévitchre is alkalmazható, amit Bergsonról írtak biográfusai: „Csak fenntartásokkal fogadta el az »anti-intellektualista« jelzót és elutasította az »irracionalizmus« bélyegét, maga pedig „racionalistának» tekintette magát »a szó intelligens értelmében«.”⁶⁹

Metafizikája csomópontjait Jankélévitch a következő kérdések körül artikulálja: a *quod* és a *quid* Schelling-inspirálta különbségtétele,⁷⁰ amelynek értelmében az előbbi általában a létezés, vagy sajátosan egy jelenség ontológiai tényére utal, míg a második a sajátosságaira. Az első a *hogya* kérdésére, a második a *hogyanra* válaszol; a *pillanat metafizikája* maga a soha meg nem ragadható és el nem raktározható „egészen más rend” megnyilatkozása, amelynek az ember oldaláról az *intuición* felel meg. Az *ipszeitás* a személy abszolút egyszerűségét és egyediségét kifejező fogalom; a *halál* kikerülhetetlen, elfogadhatatlan és botrányos ténye, amely mindazonáltal nem bénítja meg a cselekvést, hisz mindezen fölött ennek a *fiat* szava jelzi a „lélek dacoló hatalmát” (V. E. Frankl).

A Jankélévitch *morálfilozófiáját* taglaló fejezet az első nagy műre, a *Traité des vertus*-re és az utolsó karcsú könyvre, a *Le Paradoxe de la morale*-ra koncentrál; ez utóbbiban kifejtett meggyőződése, miszerint az etika minden filozófia magva, egész életművét áthatja, teljes összhangban pályatársa, Levinas álláspontjával. Az etika megelőzi az ontológiát, a természeti adottat, amely mindig önmaga megőrzésére törekszik, míg az előbbi célja az önfelejtésben történő önatadás a másik javára. Szerzőnk kiemeli a felebarát jelölésére Jankélévitch által tudatosan használt *le prochain*, illetve a Levinas-féle *l'autrui* közötti különbséget; ez utóbbiban gondolkodónk – noha nagyra értékeli a *Totalité et Infini* szerzőjét – a távoli, arctalan személytelenség veszélyét látja (*totalité acéphale*).

A Jankélévitch *zeneesztétikáját* bemutató fejezet meggyőző módon írja le azt a szimbiózist, melyben filozófia és zene valóságos perszonálunióban találkozik Jankélévitch személyében.⁷¹ Filozófusunk a maga ingázását e két világ között így ecseteli beszélgetőpartnerének, Béatrice Berlowitznak:

69 Philippe Soulez et Frédéric Worms: *Bergson*, PUF, Paris 2002. 43.

70 Vö. VJPhV 88–91.

71 Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz: *Quelque part dans l'inachevé*. Gallimard, Paris 1978. 289.

Amikor abbahagyom a zenélést a filozófia kedvéért, úgy tűnik, mintha az irracionális országában tett utazásból térnék vissza, és ilyenkor vagyok a legkevésbé meggyőződve a szavak megbízhatóságáról. Amikor viszont otthagynom a dolgozóasztalt és leülök a hangszer elé, vajon tényleg elhagytam-e azt? És nem egyszer megszakítom a zongorázást, hogy lejegyezhessek egy gondolatot, amit nem akarok veszni hagyni, és ami nem feltétlenül a zenével kapcsolatos. Majd pedig újból az írás, a szigorú munka, a hálátlan erőfeszítés, hogy egy fegyelmezett és minden eresztékében koherens beszédet megtartsak. De még ekkor is, miközben a makacs gondolatokat fegyelmezetten sorakoztatom, valamilyen észrevétel nélkül öröm, a zongorából fakadt könnyű mámor továbbra is beraagyog. (...) Tovább zeng bennem a varázslatos félóra visszhangja – mert általában ennyi egy szonáta ideje.⁷² (101)

Joëlle Hansel kiemeli a csodálkozás (*émmerveillement*), illetve a megrendülés (*étonnement*) fogalmainak szembeállítását ebben az esztétikai gondolkodásban, mint a felszíni ragyogás és a metafizikai mélység percepciójának az ellentétét. (107) Az esztétikai stádium könnyen frivolitásba csúszik, véli gondolkodónk, teljes összhangban Levinasszal, aki szintén erre figyelmeztet: vannak korok, amikor szégyen a művészkedés, mint pestises városban a dínomdánom. (111)

A könyv utolsó fejezete Jankélévitch és a zsidóság viszonyára vonatkozik. A második világháború előtti korszakában a zsidó szellemi források gyakorlatilag nem játszanak szerepet érdeklődésében, míg a keresztény hagyományanyag erőteljesen jelen van már ekkor is; Bergsonnal ellentétben viszont, állapítja meg szerzőnk, ez a hatás Jankélévitch esetében sokkal inkább megmarad az intellektus síkján, hisz ő maga „sohasem gondolt megtérésre”. (121) A háború után élénken bekapcsolódik a francia zsidó értelmiség életébe, s az anticonizmusként szalonképességet igénylő antiszemizmus fáradhatatlan ostorozója a háború utáni évtizedekben. Filozófusunk judaizmushoz fűződő kapcsolatát talán Levinas jellemzi legtalálóbban: „Rítus, kultusz és héber nyelv nélküli vallás ez. (...) Hogy Istennel, avagy Isten nélküli vallás-e? Ezt egyedül Isten dönti el.” (123) A megbocsátással kapcsolatos ellentmondásos állásfoglalása kapcsán e könyv szerzője határozottan leszögezi: nincs két Jankélévitch, hisz a nem-felejtés etikája szervesen következik a visszafordíthatatlan idő drámai értelmezéséből. Úgy látja, hogy a megbocsátás elutasítása az ő esetében nem az emberi gyengeség sorsszerűségéből következik, hanem olyan morális döntés, amely mögött súlyos felelősségvállalás áll (*écrasante responsabilité*).

Nem érthetünk egyet ezzel a következtetéssel; azzal viszont igen, hogy e könyv szerzője nem tekinti Jankélévitch által elvileg is indokolt metafizikai kivételnek ezt a döntést úgy, mint például Verena Lemcke a *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch* című könyvében.

Hugues Lethierry ifjúságnak szánt könyve⁷³ a Jankélévitch-irodalom egyik legfrissebb darabja; jól jelzi azt a pedagógiai szándékot, mellyel szerzői a gondolkodás elefántcsonttoronyában elképzelt filozófiát az ifjúság számára közel kívánják hozni. Négy részre tagolt kilenc fejezetben ismertetik e filozófia lényegét, kulcsfogalmait, történeti hátterét, nem riadva vissza a szemléltető, nemegyszer humoros rajzoktól, illusztrációktól sem. Olyan kérdéseket járnak körül – olvasmányokat és bibliográfiai utalásokat rendelve hozzá –, mint az életrajzi vonatkozású „Janké és a Sorbonne” vagy az ellenállás korszaka; továbbá a humor és ironia fogalma; az erények sora következik, végül pedig a halálproblematika. Példaértékű, ahogyan ez a könyv kézenfekvő egyszerűséggel képes a legbonyolultabb kérdéseket is érthető módon közvetíteni.

A Jankélévitch-irodalom látványosan bővül napjainkban mind az angolszász, mind pedig az ázsiai nyelvterületen. Eddigi román recepciója néhány könyvfordításból (*Pur și impur, Iertarea, Curs de filosofie morală, De ce să iertăm?*), ezek bevezető tanulmányaiból, valamint szórványosan megjelenő hivatkozásokból áll. A *Morálfilozófiai előadásokat* joggal jellemzi úgy a román kiadó, mint amelyben szerencsésen ötvöződik a filozófus, illetve a filozófiatanár attitűdje.⁷⁴

JANKÉLÉVITCH MORÁLFILOZÓFIÁJÁNAK ALAPELEMEI

Jankélévitch halála után bő húsz esztendővel, 2006-ban publikálták azokat a morálfilozófiai előadásokat, amelyeket az 1962–63-as tanévben vendégtanárként a Brüsszeli Független Egyetemen tartott. Méltán keressük ezekben a szövegekben szerzőjük sajátos etikai megközelítéseit, hisz – Françoise Schwab, tanítványa, az életmű gondozója és legmélyebb ismerője szerint – az eredeti és mélyenszántó filozófus kérdésfelvetése, valamint a filozófiaoktatás pedagógusának módszeressége ötvöződik bennük.⁷⁵

Az etikai gondolkodás filozófusunk számára nem egy az ember-és világértelmezések különböző módjainak a sorában, hanem a *par*

73 Hugues Lethierry en collaboration avec André Péres et Patricia Verdeau: *Penser avec Jankélévitch. Une âme résistante*. Chronique Sociale, Lyon 2012.

74 *Curs de filosofie morală*. Ford. Adrian Șerban. Polirom, Iași, 2011. Fülszöveg.

75 Vladimir Jankélévitch *Cours de philosophie morale*. Université libre de Bruxelles 1962–1963. Seuil, Paris 2006. 9. A továbbiakban: CPhM.

excellence humán szemlélet; ennek az elsajátítása, a szabályai szerinti gondolkodás és cselekvés egyetlen ember számára sem opcionális, hanem maga az emberség megélésének alapfeltétele.

Jankélévitch minden bizonnyal évszázadának harcát vívta azal, hogy elismertesse a morál abszolút primátusát minden más tekintély fölött. Az állandóan változó bölcseleti miliőben éppen ezért van valós esély arra, hogy filozófiai műve fennmaradjon.⁷⁶

Ennek a látásmódnak a sajátosságait szerzőnk az esztétika, a vallás és a pszichológia területével való összehasonlítás révén bontja ki, teszi szemléletessé és megragadhatóvá. Az etika és esztétika⁷⁷ szerves egysége a klasszikus görögség számára nyilvánvaló volt. Egyáltalán az a tény, állítja Jankélévitch, hogy az erkölcs és a művészet kapcsolatáról beszélünk, már maga is a modernitás egyik szimptomája; azt jelzi, hogy a kettő nem esik egybe. A tizenkilencedik század *l'art pour l'art* szemlélete azt jelzi, hogy „beszélhetünk erkölcs nélküli művészetről és művészet nélküli erkölcsről”.⁷⁸ Xenophón a Kr. e. 5. században a *kalosz kai agathosz* (szép és igaz) kifejezés összevonásából alkotta meg a klasszikus kultúra egyik védjegyének is tekinthető *kalokagathosz* műszót, szépnek és jónak azt az eredendő identitását jelezve ezzel, amely nem állítja választási kényszer elé e két érték teljességére vágyó embert. A szépnek és jónak erről az evidenciának tekintett azonosságáról azonban már ekkor is úgy beszélnek, hogy ez az *egybeesés* nem függeszti fel a kettő *viszonya* értelmezésének a szükségét.⁷⁹ Platón *Lakomája* spiritualizálja a szépség fogalmát, amikor a fizikai szépséget úgy értelmezi, mint ami a törvények, az intézmények, az emberi foglalatosságok, a tudományok elvont szépségén keresztül az önmagában lévő Szépre irányítja a figyelmünket.

Ezen a vonalon haladva a neoplatonizmus a jó hüposztázisát látja a szépség formáiban. Plotinosz, aki számára „a jó több, mint a szép”, ezt így fejezi ki a *Peri tou kalou* című művében: „A szép a jó sákramentuma”. A teljes azonosság gondolata a két pólus megkülönböztetésén keresztül Parmenidésznel már eljut addig, hogy a formák látványos, a külső érzékelés számára adott világa negatív töltetet kap: a látszat félrevezető színjátékát produkálja, ahelyett, hogy a valóságot tükrözné. A kereszt-

76 CPhM 12.

77 Vö. Lucien Jerphagnon: Le beau et le silence. In: LJ. 65–75: „Pas question chez Jankélévitch d'un art qui serait épiphanie de l'éternel, incarnation d'une Beauté existant ou surexistant *in se.*” (65)

78 CPhM 16.

79 Mi más volna a görög filozófia hatására kikristályosodó patrisztikus krisztológia és trinitástan, mint egy hasonló paradoxon értelmezési kísérlete az identitás, illetve ennek pólusai közötti viszonyra vonatkozóan?

ténység ikonoklaszta szemlélete a végsőkig feszíti ezt a bizalmatlanságot.

E rövid (és meglehetősen sematikus) filozófiatörténeti vázlatot követően Jankélévitch a következők szerint foglalja össze esztétika és etika viszonyát:

a morális cselekvés láthatatlan lényege a legfontosabb, azaz „az intenció és a jó akarat”, nem pedig annak konkrét megvalósulása

1. Az előző területen minden létrehozott műalkotás valamilyen tapintható, a térben körülhatárolt, anyagi reprezentációban konkretizálódik, amely raktározható és adott esetben túléli alkotóját. A morális cselekedet ezzel szemben nem sűrűsödik anyaggá, formává, ilyen értelemben láthatatlan és tapinthatatlan, ugyanakkor feloldódik a pillanatban. Jankélévitch ezen a helyen is hangot ad azon alapvető meggyőződésének, amely szerint a morális cselekvés láthatatlan lényege a legfontosabb, azaz „az intenció és a jó akarat”, nem pedig annak konkrét megvalósulása.⁸⁰ Különösnek tűnhet ez a kijelentés egy olyan gondolkodó részéről, aki a cselekvés imperatívuszát mindenek fölé helyezte; itt azonban semmiképpen sem arra kell gondolnunk, hogy ő az emberi történesekbe visszavonhatatlanul beírt tetteket azok konkrét megvalósulási formájában másodlagos fontosságúnak minősítené, hiszen csupán az intenció tisztasága mindenek fölé helyezésének a követelményéről van itt szó, amely abszolút érdekmentességet jelent, és ami oly markáns eleme egész morálfilozófiájának.
2. Második különbség: míg a művészet a kiváltságosak világa, addig a moralitás lényegénél fogva „demokratikus és ökumenikus jegyeket hordoz”, hiszen miközben valamilyen műalkotás létrehozása arisztokratikus privilégiumnak, a tehetségesek kiváltságának tekinthető, addig az erkölcsi cselekvéshez szükséges jó szándék – legalábbis elvileg – mindenkinek adott. A műalkotások létrehozása nem ugyanolyan kötelesség, mint az erkölcsi maximák tiszteletben tartása. Kant szerint az előbbit „csupán” csodálat, az utóbbit viszont olyan viszonyulás illeti, ami ennél sokkal több: tisztelet.
3. A műalkotás térben és időben sűrített, pontszerű megjelenés, és ennek élvezete, értelmezése, az azzal való bármilyen viszony csupán időszakos. Ezzel szemben a morális gondolkodás arra

80 CPhM 19. „Dans le domaine moral, l'oeuvre est invisible; ce qui importe, ce n'est plus la réalisation concrète, mais l'intention et la bonne volonté.”

hivatott, hogy mint tenger a szárazföldet, a létezés minden talpalatnyi területét betöltse. Jankélévitch itt különbséget tesz az ideális értelemben vett erkölcsi élet, illetve annak szegényes megvalósulása között. Az előző folyamatos, nem ismer kivételszigeteket, sem határokat, hisz Augustinus kijelentésén tájékozódik: „A szeretet mértéke, hogy mértéktelen legyen”. Az utóbbi, a reális erkölcsi élet azonban csak szaggatott módon, időről időre képes megvalósítani ezt a mértéket; a műalkotás és erkölcsi tett szembeállítása azonban érvényes marad, hisz ez utóbbi igény jellege akkor is fennáll, ha azt senkinek nem sikerül megvalósítania.

4. A művészi produktum szemlélője (legyen szó festményről, zeneműről vagy szindarabról) kívülálló megfigyelő marad akkor is, ha szemléletének tárgya valósággal megbabonázza vagy beszippantja. Ezzel szemben az erkölcsi élet szubjektuma sohasem különül el a maga tárgyától.

„A morális élet komoly dolog és ez a »komolyság« a szubjektum elkötelezettségében áll, abban, hogy teljességgel benne van cselekedetében.”⁸¹

Jankélévitch gondolkodásának újabb jellemzőjével találkozunk itt: a „teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből” követelmény reminiszcenciájával az emberi elköteleződés minden szintjén. Ez az élet minden gesztusában való bennelevőség (*englobement*) maga az önfeledtség, a majdhogynem öntudatlanság (*presque inconscience*), amit az életműben oly nagy hangsúlyt nyelő ártatlansággal (*innocence*) azonosít szerzőnk.⁸² A világ mint műalkotás szemlélete: ez a Leibniz-féle esztétizmus. Pascal világa ezzel szemben az, amely valósággal benyeli a szubjektumot a maga amorf meghatározatlanságában. Nem kétséges, hogy Jankélévitch egész erkölcsi felfogásában ez utóbbi drámai szemléletét teszi magáévá.

5. A műalkotás célja, hogy tetszést arasson, még a visszataszító eszközök használatával vagy kevésbé vonzó témák ábrázolásával is; a műélvező élvezetet akar, az esztétikum világa ilyen értelemben hedonista. A moralista számára viszont gyanús minden élvezet vagy az abból fakadó cselekvés; Kant és Pascal messzemenően egyetértenek ebben. Az erkölcsi döntések természetszerű velejárója – az önérdek és élvezetkeresés megtagadása következményeként – egy bizonyos fájdalom; a hedonizmussal szemben álló dolorizmus jellemzi.

81 CPhM 22.

82 Vö. Lucien Jerphagnon: *Le bien et l'innocence*. In: LJ 37–49. Továbbá: QPI 79–89.

6. Jankélévitch szerint a rajztanulást lehet ugyan gyakorolni és ezáltal tökéletesíteni, nem így a jó cselekvését. E különbségtételben szerzőnk morálfilozófiai szemléletének egy szintén lényeges elemét villantja fel, melynek értelmében: „Az erkölcsi élet megtérést igényel, totális és hirtelen történő átalakulást. A jóakarat pillanatig tart csupán, és minden bizonnyal ez az egyik oka annak, hogy olyan nehéz

Az erkölcsi élet megtérést igényel, totális és hirtelen történő átalakulást. A jóakarat pillanatig tart csupán, és minden bizonnyal ez az egyik oka annak, hogy olyan nehéz szert tenni rá.

szert tenni rá.” A morális magatartásnak és döntésnek ebből a keyelmi érintettségéből fakadó természete számunkra rokonszenves ugyan, hisz ez a tétel valóban alkalmas arra, hogy kifejezze az ember transzcendens nyitottságának antropológiai igényét, ugyanakkor számos kérdést megválaszolatlanul hagy. Hogyan egyeztethető össze az ember vitathatatlan felelőssége, illetve ennek a metafizikai pillanatnak⁸³ való kiszolgáltatottsága? Tehet-e az ember egyáltalán valamit is azért, hogy ez „a totális és hirtelen átalakulás” bekövetkezzék? A morál metafizikai ihletettségének, illetve az ember kegyelemnek való kiszolgáltatottságának a tétele minden teológiai rendszer természetes szövetéhez tartozik anélkül, hogy ez ellentmondana az emberi felelősség állításának. Ez a feszültség a teológia paradoxona és lélegzétvétele is egyben. Kérdés azonban, hogy egy racionalitásra és tapasztalatra épülő filozófiai rendszer megbírja-e ezt a feszültséget, és hogy ennek feloldására elégséges-e az olyan fogalmak használata, mint apofatikus, intuíció, majdnem-semmi (*presque rien*), nem-tudom-mi (*je-ne-sais-pas-quois*)?

Ha pedig az erkölcs taníthatósága, egyáltalán az ember morális nevelhetősége alapjaiban kérdéses, nem számolja-e fel akkor önmagát végső soron minden morálfilozófia? Jankélévitch érdekes módon külön-külön említi ugyan, hogy Platón egyrészt a boldogságra vivő erényes tettet isteni ajándéknak tekinti, másrészt azt is szóvá teszi, hogy a görög bölcs feltehetőleg valamilyen átfogó „erkölcsstanítási program” felelőseként értelmezte önmagát, anélkül azonban, hogy a kettő feszültségét tematizálná. Az erkölcsi tett teljes-vagy-semmi (*tout ou rien*) szemlélete Jankélévitchnél, mely sztoikus hatást mutat, szintén kérdéses. Véleményünk szerint

lényegesen befolyásolja ez a szerzőnk bocsánatfelfogását is, melyre nézve szintén nem ismer fokozatokat. Lehetséges, hogy szigorú értékidealizmusa akadályozza később abban, hogy hajlandó legyen apró lépéseket és gesztusokat tenni a megbocsátás útján?

A szerepek tehát felcserélődtek, állapítja meg Jankélévitch. Amíg például az angol puritán filozófus, Samuel Butler szembeállítja egymással azt a kegyelem jegye alatt született embert, aki a jót mintegy természetesen cselekszi, anélkül, hogy gondolna rá, azzal az emberrel, aki ennek hiányában a csúf bélyege alatt tölti napjait; itt még mindig szorosan összetartozik szépség és jóság. A modern ember ezzel szemben tetszeleg abban, hogy egyenlőségjelet tegyen a morális élet és a társadalmi kudarc vagy az erkölcs hiánya és a társadalmi siker közé. Gondolkodónk esztétikum és etikum viszonyát illetően diszkrét kérdésekkel jelzi, hogy az egység igénye az ő szemléletében is feladhatatlan. Vajon a csapnivaló művészi alkotások mögötti „nagy lélekről” nem kell-e azt gyanítanunk, hogy ez a lélek inkább képmutató, semmint nagy? Ellenkező esetben viszont, ha kiváló a mű, noha első látásra nem simul a hagyományos morális elvárásokhoz, nem kell-e azt feltételeznünk, hogy mégis alkalmazkodik valamilyen mélyebb erkölcsi törvényhez, akár csak Szophoklész Antigonéja? Az etikai viszonyulást nem tudjuk és – szerzőnk szerint – nem is szükséges levetköznünk: egy kiváló esztétikai jegyeket mutató könyv, amely nem érint meg, vajon nem éppen a szerző őszinteségének és tisztességének hiánya miatt nem éri el célját? Lehetséges viszont, hogy egy alkotás bizonyos sutaságok mellett is megragad, mert átsüt rajta az igazság és nagylelkűség. Az etikum és esztétikum vonala különbözőségük ellenére is metszheti egymást: azokban a művekben, melyekben a szerző magát az életet keresi.

Jankélévitch általános értelemben vett erkölcsfilozófiai felfogásának újabb sajátosságait ismerhetjük meg a morális, illetve a vallásos élet összehasonlításából. Témánk szempontjából különösen fontos ez a fejezet, hisz a megbocsátás a nagy vallási tradíciók kiemelt témája, ugyanakkor kétségtelenül morális tett, mégpedig szerzőnk szerint a lehető legnagyobb. Hogyan viszonyul egymáshoz a két terület, kérdezi Jankélévitch, miközben a mi kérdésünk inkább az, hogy Jankélévitch morálfilozófiája hogyan viszonyul e két terület viszonyához; létezik-e a kettő között valamiféle határmezsgye vagy közös felségterület, ami több, mint az etikum, de mégis kevesebb, mint a vallás, és amit egyszerűen olyan metafizikai talajként értelmezhetünk, amiből minden erény sarjad? A kérdésre még szükségszerűen visszatérünk.

Egyetérthetünk Jankélévitch megállapításával, miszerint mindkét terület az élet egészére nézve totalitás-igénnyel lép fel, és ilyen érte-

lemben mindkettő „imperialista”⁸⁴ természetű. Ugyanebben a mondatában viszont az a megjegyzés, hogy emiatt fölöslegessé teszi egyik a másikat, föltöbb kétséges, és mintha arról árulkodna, hogy szerzőnk szemléletében a vallás, legalábbis annak értelmes magva, minden árnyalt megközelítésen túl teljes egészében az etikumra redukálható.

A *religio* etimológiai értelmezésére nézve filozófusunk Lucretius *De natura rerum* című munkájának meghatározásához csatlakozik, melynek értelmében a kifejezés a *ligare* – megkötni – szóból származik.⁸⁵ A vallási kötöttség, kötelezettség azonban mindig másodlagos, hisz alárendelődik Istennek és a vele való kapcsolat függvénye marad. Amíg tehát a vallásos *kell* ontológiai megalapozottságú imperatívusz, addig a morális kötelezettség „teljes egészében önmagára épül és annak a lelkiismeretére, akit ez illet: irreduktibilis mozzanat ez”.⁸⁶ A nem vallásos alapokra épülő erkölcs végső fóruma a lelkiismeret. Azt például, hogy az egoizmus rossz és erkölcsileg elítélendő lenne, lehetetlen racionális érvekkel bebizonyítani; mindössze az önző cselekedetet követő lelkiismeret-furdalás utalhat erre, ahogyan azt Kant is elismeri, hogy a morális evidenciának nincsen hozzá képest külső igazolási fóruma.

A vallásban, állapítja meg Jankélévitch, a testvérszeretet parancsa Isten valóságán nyugszik, aki az embert a maga képére teremtette; a vallástól független etikában viszont ez a parancsolat irreduktibilis, annyit mondhatunk mindössze, hogy „önmaga alapja”. Szerzőnk azonban – bizonyos teológiai bírálatokkal szemben – éppen ebben látja „a morál lényegét és méltóságát”, hogy nem rendelkezik külső alappal. „Ha lenne ilyen alap, akkor talán metafizikáról kellene beszélnünk, nem pedig etikáról.”⁸⁷ A metafizikában a kötelesség a Jó valóságára épül; Platón erkölcsfelfogása, amely teljességgel metafizikai gyökérzetű, tökéletes kifejezése ennek. Az *Eutuphrón*-dilemma itt vízvázalstónak bizonyul: bizonyos dolgok azért szentek, mert tiszteljük őket, vagy azért

84 CPhM 26: „Nous avons vu que la vie morale est permanente et veut dominer toutes les activités de l’homme. Or la vie religieuse a les mêmes prétentions que la vie morale, ce qui rend les rapports entre la morale et la religion embarrassants: l’une rend l’autre inutile car elles se veulent toutes deux impérialistes.”

85 Lucretius: *De natura rerum* I, 930: *Artis religionum animus nodis exsoluere pergo* (Kibontottam a csomókat, amellyel a vallás megköt.) A keresztény hitvédő, Lactantius (*Divinae institutiones*, VI, 28, 12) szintén ehhez az értelmezéshez csatlakozik, azzal a különbséggel, hogy itt a megkötés nem béklyót, hanem a személyes kapcsolat pozitív értelmét jelenti: „A *religio* kifejezés a hitélet kapcsolatára utal, mert Isten az emberhez köti magát, aki az embert önmagához kapcsolja a kegyességben”. A másik értelmezés Ciceróhoz kapcsolódik, aki a *De natura deorum* című munkájában (II, 28, 72) arról beszél, hogy azokat, akik *pontosan megtartották – relegerent* – az istenek tiszteletével kapcsolatos előírásokat, *religiosinak* nevezték.

86 CPhM 29.

87 Uo.

tiszteljük, mert szentek? Platón válasza egyértelmű: csak ez utóbbi lehet igaz, hisz a szentség inherens minőség, független a külső megfigyelő viszonyulásától.

Jankélévitch e vázlata után óhatatlanul jelentkezik a kérdés: az ő erkölcsfelfogása hová helyezhető; a vallási, a metafizikai vagy inkább a „tisztá” morálfilozófiai megközelítések területére? Az életmű nem ad egyértelmű választ erre a kérdésre. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy ez az opusz a metafizika és etika feszültségtérében helyezhető el leginkább; kétségtelen, hogy vallási gyökerekből is táplálkozik, de a vallást tulajdonképpen nem vallásként hasznosítja, csupán annak etikai tartalmát emeli látásmódja szerves – és normatív – részévé. Azt is mondhatnánk, hogy a tiszta etika igényével fellépő, metafizikai nyitottságú rendszerének éppen ebben a mozzanatában ragadhatjuk meg a vallási elemet: abban, ahogyan az ontológiai megalapozottságú mércét saját „önmagára épülő”, „irredukibilis” etikai felfogásának normájává teszi. A kérdés viszont makacsul és elcsitíthatatlanul visszatér: vajon értelmes dolog-e normáról beszélni alap nélkül, vajon a norma, meghatározás szerint, valamilyen módon nem az alap tükörképe-e.

A vallás és morál összevetésének következő fókusza a szabadság kérdése. Erkölcsi döntésről *per definitionem* csak a szubjektum választási, döntési és cselekvési szabadságának a feltétele mellett beszélhetünk; ez a feltétel tehát az ember szabad akarata. A külső kényszerítő tényezőktől való mentesség feltétele a tiszta morális cselekvésnek, annak, hogy az alany hűsége az erkölcsi *kell* kötelezettségéhez tiszta maradjon. A vallásos tudat viszont, Jankélévitch szerint, kizárja a szabad akaratot, hisz az összeegyeztethetetlen Isten mindenhatóságával.

Érthető ugyan, hogy vallás és morál viszonya modellezésének a szándéka leegyszerűsítésekhez vezet, erre azonban nem figyelmeztet a szerző, és maga sem figyel erre eléggé. A két valóság szembeállítás-a ugyanis nem tartható fenn teljes egészében oly módon, mintha a morális viszonyulás levegője és lényege mindenestől a szabadság volna, míg a vallásosé a kötöttség. A kategorikus imperatívusz tiszteletben tartása éppoly kötöttséget jelent, mint adott esetben az Isten akaratához való ragaszkodás, a szabadságot behatároló külső (genetikai, pszichológiai, szociális sors) tényezőkről nem is beszélve; ugyanakkor a vallásos ihletettséggű szabadság sem kevésbé reális, mint az erkölcs terében fogant társáé. Igaz ugyan, hogy az emberi szabad akarat az isteni szuverenitással szembeállítva – különösen Luther és Kálvin teológiájában – meglehetősen szűk térre szorult vissza, vagy éppen nullára zsugorodott.⁸⁸ Viszont azt is látnunk kell, hogy itt két különböző termé-

88 Lásd Luther és Erasmus vitáját a szabad akaratról a *De libero arbitrio*, illetve a *De servo arbitrio* (1525) című művekben, vagy a kérdés szigorú kibontását Kálvin *Institutiójában*.

szetű szabadságfelfogásról van szó: a morálfilozófiai szabadság lényegében a jó és rossz közötti választási lehetőségben koncentrálódik, míg a vallási ennél sokkal átfogóbb és egy adott spirituális térben való létezését jelent, amely független a külső korlátok jelenlététől vagy természetétől: „ahol az Isten lelke, ott a szabadság”.

A *religio* kötöttségként való felfogása leszűkített vallásértelmezéshez vezet itt Jankélévitchnél, amennyiben ez az isteni törvény iránt olyan kényszerű engedelmisséget jelöl, amelyet a természetfeletti büntetés félelme, a pokoltól való rettegés motivál; nem jelenik meg azonban a kötöttség mint a kapcsolat dimenziója, amelynek lényege maga a szeretet. Különös ez, hisz szerzőnk más műveiben⁸⁹ nem egyszer idézi egyetértőleg János levelének híres formuláját, miszerint „Isten a szeretet”, *ho Theos agape estin*. Lehetséges, hogy Jankélévitch Isten-képének inkoherenciája ott húzódik a bocsánattal kapcsolatos, egymással kibékíthetetlen kijelentései mögött?

Élesen látja viszont szerzőnk a két szféra alapvető különbségét, amit a személyes–személytelen ellentétpárban ragad meg. Ennek értelmében a vallási szféra középpontja Isten, akit bizonyos szemlélet távolinak és megközelíthetetlennek tarthat ugyan, de sohasem megszólíthatatlannak: az imádság kommunikációs vonalán keresztül ő az, aki mindig Te-nek szólítható. Az etika egész világa az erkölcsi törvény körül gravitál, amely „sohasem egy második személy, mint Isten; sohasem tegezhetjük”.⁹⁰ Az ehhez való viszony mindig személytelen, elvont és a morális gondolkodásnak kifelé kevésbé vonzó szigorúságot kölcsönöz. Ezzel szemben a vallási miliő lényeges eleme az emberi pátosz, „ami megmagyarázza azt a könnyedséget, amellyel a vallás megregezteti a szív húrjait”.⁹¹ Jankélévitch Szalézi Ferenc *Bevezetés a kegyességi életbe* című munkájában a vallás árnyalt és gazdag pszichológiai tartalmának a kifejtését látja. Az erkölcsi törvény iránt viszont az egyetlen viszonyulás, amit Kant megengedhetőnek tart, a tisztelet.

Szerzőnk összehasonlító elemzésének következő pontja a kitüntetett tér, idő és cselekmény fogalmaiban foglalható össze. A vallásos élet szerves része mindhárom: a szent hely, a kiemelt ünnepi idő, a liturgikus cselekmény megtöri a tér, idő és emberi cselekvés szokványos

89 Vladimir Jankélévitch: *Le paradoxe de la morale*. Edition du Seuil, Paris, 1981. A továbbiakban: PM.

90 CPhM 32.

91 Uo.

a vallási szféra középpontja Isten, akit bizonyos szemlélet távolinak és megközelíthetetlennek tarthat ugyan, de sohasem megszólíthatatlannak

homogenitását, miközben, tegyük hozzá, a hétköznapi térnek, időnek és cselekvésnek is metafizikai értelmet kölcsönöznek. Ezzel szemben a morál a maga deontológiai lényegénél fogva nem ismeri ezeket a szent kivételeket, mindenhol, mindenkor és mindenkire nézve egyformán érvényes „atmoszférikus, egyetemes, kozmopolita jellegénél fogva”.⁹²

Újabb lényeges különbség vallás és morál között a konstituáló történelmi mag megléte az előbbinél, illetve hiánya az utóbbinál. „A vallásos élet *res gestaek*hez kötődik, isteni drámákhoz vagy régi valóságos történelmi elbeszélésekhez, melyek a hit tárgyát képezik.” Ezek a megalapozó események köszönnek vissza a rítusokban és ünnepekben. Ezzel szemben viszont „a morális élet idegen minden történelmi drámától”.⁹³ A sztoikusok megírják ugyan a kiemelkedő személyiségek erényes életét példa gyanánt az utókornak (Plutarkosz), Kant viszont elvet minden történelmi példát, beleértve a keresztény hagiográfiát, melyek éppen történetiségüknél fogva csak töredékesek lehetnek és nem képviselhetik a feltétlen imperatívusz ideálját, miközben annak a veszélyét hordozzák, hogy a szükséges tiszteletet helyettesítik a nagy emberek csodálatával. Ehhez a gondolathoz kapcsolódó másik markáns különbség a két felségterület között a közvetítők jelenléte a vallás, illetve hiánya a morál világában. Az emberi közvetítők elfogadása, véli Jankélévitch, azzal a veszéllyel jár, hogy kialakul az aktívák (papok) és az őket szemlélő passzívák (laikusok) kasztja; ezzel szemben a morál – a protestantizmushoz hasonlóan – gyanakvással fogadja a közvetítőket, miközben ragaszkodik a maga demokratikus jellegéhez.

Szintén más a morál és a vallás halálhoz való viszonya.

A vallásos élet a teljes emberre vonatkozik, halálát is beleértve. A szent feláldozza magát egészen a halálig, miközben számol az örök élettel. Az erkölcsi élet az emberre vonatkozik és halála határáig terjed: a bölcs rendelkezik ugyan vezérfonallal az élet egészére nézve, anélkül, hogy törődne azzal, ami természetfeletti vagy abszurd.⁹⁴

Összehasonlító elemzése végén Jankélévitch egyetértőleg idézi Harald Höffding vallásfilozófust, aki szerint „a vallásos élet az értékek konzerválója”, őrzője annak, ami az ember számára lényeges, azaz túl van minden közvetlen haszonelvűsége.

Az *etika és pszichológia* kapcsolatának vizsgálata szintén jól körvonalazza Jankélévitch morálfilozófiájának további elemeit. Lehet-e az ember természetes pszichikai valója az etikum alapja? Igen, amennyi-

92 Uo. 34.

93 Uo. 35.

94 Uo. 37.

ben az alapot egyszerűen materiális-pszichikai infrastruktúráként értjük, ezt nevezi szerzőnk *kauzális* alapnak; amennyiben viszont az alap kifejezést logikus-ideális értelemben használjuk, úgy éppen fordítva áll a dolog. Ilyen értelemben nemcsak hogy a pszichikum nem alapozhatja meg az etikát, hanem éppen fordítva áll a dolog: az etikai perspektíva az, amely normát, értelmet, szabályt szab a pszichologikum számára.

Már Arisztotelész különbséget tett a kronológiai és a logikai anterioritás között. Az előző nyilvánvaló, hisz mindenki korábban kezd el természetes fizikai és pszichikai életet élni, semmint morálisat: a létezés ilyen értelemben megelőzi az erkölcsöt. Az erkölcsi élet magva viszont az akarat, amely visszahat az akarat képességét magában hordó pszichikai valóságra: „az akarat olyan lényt hoz létre, aki nem létezett annak előtte”. A létezés és akarat kölcsönös és dialektikus viszonyban áll egymással. A létezés egyszerre van és akar. Úgy tűnik, hogy a létezés önmaga számára biztosítja a változás véghezvitelére szükséges eszközt, ami az akarat. Nietzsche híres mondata az *Ecce Homo* éléről a létezésnek ezt a kettős, szubsztanciális és kreatív értelmét közvetíti: „Az légy, aki vagy!”.

Ami e két terület vizsgálatát illeti a filozófiatörténet során, nyilvánvaló, hogy az etikai érdeklődés messze megelőzi a szoros értelemben vett pszichológiai kutatást; ez utóbbit Jankélévitch egyenesen a „modernitás szimptomájának” látja, amely csupán a tizenhetedik században jelenik meg. A preszokratikusok mellőzték az emberi létezés és viselkedés ilyen szinten való kutatását, az a felvetés pedig, miszerint a delphoi maxima – ismerd meg magad! – Szókratész pszichológiai érdeklődését bizonyítaná, szintén nem állja meg a helyét, hisz ez az ember önismeretét szorgalmazó orákulum mindenestől az etikum szolgálatában áll: az embernek azért kell világosan látnia önmagát, hogy helyesen cselekedhessen. Platón a meditatív befelé fordulást egészségtelennek bélyegezte,⁹⁵ és az alapvető erényeket – bölcsesség, bátorság, igazság, mértékletesség – minden pszichológiai árnyalás nélkül határozza meg.

Némiképp ellentmondani látszik ennek az érvelési sornak Jankélévitch *Nikomakhoszi etikára* vonatkozó későbbi megállapítása, amely „sokkal gazdagabb pszichológiai, semmint morális szempontból”.⁹⁶ Szerzőnk itt arra utal, hogy Arisztotelész reális erkölcstana az

95 Jankélévitch az *Erénytanban* (*Traité des vertus*, III. 197, 199) hasonlóképpen ír: „En somme, le moi préfère s'aimer plutôt que de se connaître! (...) Pascal pensait que le moi n'est pas fait pour se connaître lui-même”. „La recherche de l'empire-sur-soi suit de peu, chez les Grecs, l'initiation introspective: comment ne désirerait-on pas la parfaite souplesse, maniabilité et disponibilité de ce soi insaisissable que Socrate a réussi à connaître? Se connaître pour se gouverner, voilà (...) l'objet invariable d'une sagesse pour laquelle il s'agit d'avoir bien en main l'indomptable animal qu'est le moi par-devers soi.”

96 CPhM 98.

emberi adottságokon belüli minuciózus felmérése és megállapítása a mindig aktuális, józan középútnak. A *Metafizikában* szereplő *hülé* fogalom azt a fát jelöli, amelyet már kivágtak, de még nem munkáltak meg; a mester kezére váró faanyagot tehát. Arisztotelész értelmezésében így munkálja meg a szellem az ember biopszichikai adottságát. Ilyen értelemben állíthatjuk, hogy az ő etikája – Jankélévitch kategóriáit használva – sokkal inkább a transzformáció, semmint a transzszubsztanciáció értelmezési keretén belül helyezhető el.⁹⁷ A természetet tehát nem megtagadni, hanem megmunkálni kell.⁹⁸ A pszichológiai érdeklődés azonban itt is kétségtelenül morális célzatú.

A sztoikusoknál a jó életvezetés eszközeként esik szó pszichológiai mozzanatok ismeretéről, míg az egyházatyák szintén nem bátorították a lélek mélyrétegeinek és az abban megbúvó kétely természetének kutatását. Az erkölcsi maximáknak pragmatikus és sürgető, felszólító jellege van, használt igemódjuk az imperatívusz, míg a pszichológiai elemzés sokkal inkább szemlélődő, leíró természetű, használt igemódja az indikatívusz.

Jankélévitch a tizenkilencedik századi orosz regény egyik sajátosságaként említi, hogy azok jellegzetes kérdése, amely túlmutat az „itt-lét” okozta egzisztenciális megrendülésen, mindig morális tartalmú, és azonos azzal, amit Keresztelő Jánostól is kérdeztek a Jordán partján: mit kell cselekednünk? Mind mások, mind pedig önmagunk megismerésének a tartalmát és irányát meghatározza ez a kérdés: Szókratész a *Charmidében* elveti Platón meghatározását, miszerint a bölcsesség önismeretet jelent, szerinte ez az ismeret ismerete, körkörös, narcisztikus hatványozás csupán, hisz a szubjektum számára ugyanez a szubjektum sohasem lehet teljesen független tárgya a kutatásnak.

A morális választás imperatívusza ily módon mindig sürgetőbbnek és döntőbbnek tűnik az ember jövő felé sodortatásában, mint az

97 CPhM 66. „Dans le plaisir et le bonheur, l'élaboration du donné portait sur la nature, sur la substance, mais non pas sur l'intention. Or nous savons que l'intention seule compte en morale. Des lors, en morale, nous aurons affaire non plus à une *transformation* mais à une *transsubstantiation*.” (Kiemelés tőlem: VSB)

98 A középkori gondolkodás Arisztotelész nyomán ezt a harmónia-princípiumot szem előtt tartva állíthatta, hogy a kegyelem nem törli el, hanem tökéletesíti a természetet (*Gratia non tollit sed perficit naturam*). Aquinói Tamás a görögök négy alaperényére építi a hit–remény–szeretet keresztény triaszát. A protestantizmus ezzel szemben sokkal gyanakvóbb a természettel szemben; szemléletét az isteni és emberi viszonyát illetően nem annyira a harmónia, mint inkább a konfrontáció határozza meg. Nyilvánvaló, hogy Jankélévitch erkölcsszemlélete ez utóbbihoz áll közelebb, hisz szerinte a természeti élet inherens tartozéka az egoizmus, míg a természetfeletti, azaz a transzszubsztanciáción átment természeti azt a megtérést jelenti, melynek során az én önmagától a másik ember felé fordul, annak javát és boldogságát keresve. (Vö. CPhM 65, 93.)

őnelemzés indikatívusza; úgy lebeg ennek lehetősége az akaratban, ahogyan a nyelvben „az igazmondás és hamisság alternatívája”. Az erkölcsi döntés révén nem csupán az akarat és a létezés nyersanyaga az, ami adott, hanem a kettő között a létesülés folyamata is. Amennyiben az akarat nem dönt, csupán rábizza magát az idő sodrására, mint papírhajó a habokra, az „anarchia opciójának” adja át magát, elnémítva ezzel saját értelmét. Az ember mint pszichológiai létező tökéletesen semleges, értékmentes leírása nem lehetséges. Egy ilyen leírás ugyanis szükségszerűen különbséget tesz, értékkel és mérlegel esszencia és akcendencia, szubsztancia és attribútum, létezés és létmód között.

A morális döntés mindig magában hordoz egy bizonyos adag irracionálisitást, hisz az ember sohasem látja át döntése valamennyi összetevőjét, előzményét és következményét; hasonló ebben a Pascal fogadásában vázolt hitdöntéshez, amely „kalandba ugró elköteleződés” (*engagement aventureux*). Descartes számára – állítja Jankélévitch – a világ evidens és egyértelmű. Pascal szerint azonban az ember az egymásnak feszülő igazságok tűzkeresztjében áll és választania kell. Nem kétséges, hogy szerzőnk moralitásfelfogása ez utóbbival mutat szoros kapcsolatot.

A morális parancs mellőzi a körülményeket, nincs benne semmi analitikus, fellázad a fokozatok ellen, jelszava a mindent-vagy-semmit (*tout ou rien*). A pszichológus az árnyalatok és az enyhítő körülmények embere, míg a moralista a mérték rendíthetetlen őre. Kant axiómája – úgy cselekedj, hogy annak szabálya egyetemes törvényhozás alapja lehessen –, vagy Arisztotelész követelése – cselekedd az igazságot! – kategorikus és nem kíván semmiféle enyhítő körülményt figyelembe venni.

Ebből az axiológiai szigorúságból érthető csupán, hogy a jó érzésnek azt a pszichikai állapotát, amely az elvégzett feladatot követő megelégedett lelkiismeretből fakad, szerzőnk erélyesen elutasítja, sőt egyenesen „természetellenes szörnyűségnek nevezi” (*monstruosité contre nature*), szerinte „egy kötelesség sohasem befejezett, hisz a kötelesség definíciója maga azt jelenti, hogy azt folyamatosan tenni kell”.⁹⁹

Szerzőnk tárgya ellentmondásosságát éppen abban látja, hogy a morál az esztétikum felvillanásaihoz képest folyamatos, miközben

A morális döntés mindig magában hordoz egy bizonyos adag irracionálisitást, hisz az ember sohasem látja át döntése valamennyi összetevőjét, előzményét és következményét

a pszichologikum folyamatosságához viszonyítva kérészetű és villanásszerű csupán: meglehet, állítja, hogy „az erkölcs talán csak egyetlen egyszer szökik virágba egy emberélet folyamán”.¹⁰⁰

Szerzőnk *Morálfilozófiai előadások* című munkája két nagy fejezetből áll. Az első az erkölcs vizsgálata, annak hármas összefüggésében, a fent bemutatott elemzés szerint. A második az erkölcsi viszonyulásnak az idősíkok szerinti meghatározását célozza, a morál temporalitását. Az idő és az erkölcsi cselekvés egymásba szövődésének fenomenológiai elemzésében és ábrázolásában Jankélévitch valóban egyedülállót alkotott. Némi ízelítőt nyerünk ebből a bocsánat problémájának részletezése során. Itt csupán olyan szerkezeti aránytalanságra kívánom felhívni a figyelmet, amelyet vizsgált témánk szempontjából feltétlenül relevánsnak tartok. E második fejezet a szerző szándéka szerint három egységet tartalmazott volna: a morális jelenség vizsgálatát a jövő, a múlt és a jelen vonatkozásában. Az első egység közel félszáz oldalt ölel fel, a második alig nyolcat, míg a harmadik teljességgel hiányzik. A tanrend jelentette esetlegességeken túl, ami a jegyzetekből összeállított posztumusz kötet egyenetlenségeit érthetővé teszi, úgy vélem, hogy Jankélévitch gondolkodásából szervesen fakad a morális cselekvés futurumának, illetve praeteritumának, jövőbe és múltba nézésének inherens aránytalansága. Ebben a szemléletben ugyanis a morális cselekvés kitüntetett ideje nem a múlt és nem az e pillanatban már el is tűnt jelen, hanem a jövő, mégpedig a mielőbbi közeljövő. Az embert biológiai konstitúciója is arra predestinálja, hogy előretekintsen, és hogy két kezével az előtte lévő dolgokat ragadja meg. *A mit cselekedjünk* kérdésre adott bármilyen válasz nyilván a jövőre utal, e válasz készsége pedig mindig a holnapra néző reménységben fakad.

A reménység az a szó, ami körül minden filozófia, vallás és politikai diskurzus forog, mert az egyetlen lehetséges viszonyulási módot jelöli, amikor az ember még nem cselekvő alany, de már kész együttműködni az idővel.¹⁰¹

Hogyan lehet akkor az erkölcsi tett múltdimenziójáról értekezni? Jankélévitch két negatív és két pozitív választ ad erre a kérdésre. Elutasítja az erkölcsi cselekedetek felgyűjthetőségének, akkumulálhatóságának a gondolatát, és elutasítja azt az elképzelést is, hogy ezek a tettek állandó és maradandó minőségi változást hoznának létre az emberben, akinek így ez az emelkedettebb erkölcs mintegy a második természetévé válna. Meglehetősen végletesen fogalmazza meg ezt az elutasítást: „Megállapíthatjuk tehát és kijelenthetjük: nem létezik

100 Uo. 48.

101 Uo. 142.

olyan, hogy morális kultúra.” A másik elutasítás a meglegedett tekintetre vonatkozik, amellyel a múltra nézünk, és amely könnyen farizeizmusba csaphat át.

Ezekkel a lehetőségekkel szemben a múlttal való foglalatosság két hiteles formája a vétkek miatti lelkiismeret-furdalás, bűnbánat és megtérés, illetve a felejtés törvényszerű fakulásával és az idő mindent szétmorzsoló-elfedő hatalmával dacoló emlékezés.

Ennek a felejtés elleni tiltakozásnak morális értéke van. Gyakran kapcsolódik az emlékezés naptári alkalmaihoz, szertartásokhoz, miközben a múlt egy részét megmenti a mindenható felejtéstől és ily módon bizonyos erkölcsi értékre tesz szert. Az az ember, aki az idő vak erejének cinkosává lesz, mintegy másodszor is megöli azokat, akik meghaltak. A hűség tehát szembemegy a felejtéssel és lehetővé teszi, hogy megszabaduljunk a pillanatnak való éléstől.¹⁰²

A Jankélévitch-féle emlékezés-etika alapmondatai ezek; a téma azonban kifejtetlen marad ebben a műben, itt lényegében egyetlen oldalt szentel neki a szerző. Noha másutt bőven olvashatunk erről, az életmű egészére nézve azonban véleményünk szerint megmarad ugyanez az aránytalanság. A *futuritis* filozófusa, aki számára a morális cselekvés mindig jövőre néző, kategorikus, sürgető és sohasem befejezett, nem is építheti fel következetesen úgy a maga rendszerét, hogy azon belül ugyanolyan súllyal essen latba a *praeteritum*, mint a *futurum*. Amikor pedig igazi *collisio officiorum*ként ütközik egymással a múlthoz és a holtakhoz való hűség, valamint az élők iránti felelősség imperatívusza, mint látni fogjuk, akkor nehéz az előbbit választani e szemlélet egészével szembeni következetlenség nélkül.

Ez az aránytalanság is azt a későbbi tételünket látszik igazolni, amely szerint a *Pardoner*? „szitkozódásai” (Ricoeur) nem tekinthetőek és nem kezelhetőek a tulajdonképpeni filozófiai opus szerves részeként; meg kell hagyni a pamflet- és zsurnalisztikus irodalomnak kijáró helyen.

ERÉNYEK

Kétségtelen, hogy Jankélévitch egyik legjelentősebb munkája az áranyaiban is monumentális *Traité des vertus*.¹⁰³ Ez önmagában is meglepő lehet olyan gondolkodó részéről, aki valóságos radartekintettel követi az élet és az erkölcsi mozgás legapróbb rezdüléseit, aki a lényegyet a megragadhatatlanban, a *je-ne-sais-quoi*-ban¹⁰⁴ látja, aki azért lokalizál minden morális gesztust, hogy annak határait azonnal kérdésessé tegye. A kifejezhetetlen *charme* filozófusának egész létérzékelésébe és gondolatvilágába hogyan fér bele, kérdezzük, az iskolásnak tűnő erénylétár egyes tételeinek precíz és rendkívül árnyalt – saját szavai szerint nem is elemzése, minthogy ez lehetetlen, hanem – leírása? Nem jár-e ez azzal a veszéllyel, hogy az erkölcsi élet mindig konkrét helyzethez, személyhez és adottsághoz alkalmazkodó dinamizmusa megmerevedik és paragrafusokba foglalt „örök érvényű” követelmények moralizálásába torkollik? Szerzőnk újból és újból tudatosan szembenéz ezzel a kérdéssel, amelynek megoldását a szeretet és az erények egymásra vonatkoztatásában, dialektikus viszonyuk felmutatásában nyújtja. Számára az ember teljes morális léte azonos az Én kilépésével a maga egoista bűvköréből azért, hogy a másikkal mint Te-vel találkozhasson, és hogy – valamilyen csodás transzszubsztanciáció révén – az én-lét érettedvaló-létté minősüljön. Ennek az átlényegülésnek alfája és ómegája a szeretet; egy Jankélévitch által nem használt, mégis kifejezőnek vélt műszaki képpel élve: az áramkör olyan két pólusa ez, melyek közé iktatva az egyes erények mint világító lámpák valóban életre kelnek. Vagy más hasonlattal: szeretet és erény viszonya ugyanaz, mint a gyümölcsfában keringő életnedv és a gyümölcs kapcsolata. Szellemi végrendeletének tekinthető utolsó könyvében, a *Le paradoxe de la morale*-ban írja:

Az elfonnyadt „erények” porba hullnak, mert a szeretet elhagyta őket. Ez az egyetlen lényeges dolog, ami még csak nem is egy az erények sorában: meglehet, nem is szükséges, hogy nevet

103 Daniel Moreau korábban jelzett munkája az erények tárgyalásánál bőséges hivatkozásokat tartalmaz az egyes fogalmak előfordulási helyére vonatkozóan, főleg a *Traité des vertus*-ben, de más műveken belül is.

104 Jankélévitch a *Le Je-ne-sais-quoi et le Preque-rien* című munkája II. kötetében (*La Méconnaissance. Le malentendu*. Édition de Seuil 1980.) a felvillanás-eltűnés dinamikáját Lukács evangéliuma történetével kapcsolja egybe, ahol az emmausi tanítványok a Feltámadottat előbb nem ismerik fel, amikor pedig szemük megnyílása után ez megtörténik, nyomban eltűnik előlük: „Quelque chose d'indécis enveloppe ce repas du soir dans une auberge de village: aucune répétition ne permettra jamais de vérifier, ou seulement de confirmer le miracle. A l'instant même ou les disciples reconnaissent l'apparition, la faible lueur s'est déjà éteinte.” Idézi François George, i. m. 63. Lásd ehhez még QPI 53–59: *Le clignotement de l'apparition-disparissante*.

találjunk neki! Ha az erényeket elválasztjuk ettől az anonim és tapinthatatlan lényegtől, ettől a nem-tudom-mitől, ha elszakítjuk a saját lelküktől, következképpen mindattól, ami az erejüket és életüket adja, úgy az erények semmivé lesznek: rémisztő grimasz és kegyes majomkodás, mindössze ennyi, ami belőlük marad.¹⁰⁵

Szeretet és erények kapcsolata ily módon Jankélévitchnél tulajdonképpen ugyanaz, mint a lélek és betű paradox viszonya Pál apostol fejtegetéseiben; a betű konkrétuma és formája nélkül a lélek megragadhatatlan a gondolat számára, míg a lélek nélküli betű a maga kérlelhetetlen időtlenségével csak arra alkalmas, hogy megölje az embert. A Jankélévitch által gyakran idézett Szeretethimnusz ugyanezt a gondolatot fejezi ki: a szeretet lelke nélkül a legnagyobb erény – a vagyon vagy akár a saját élet feláldozása – sem több, mint zengő érc vagy pengő cimbalom. Szerzőnk számára tehát az erkölcs lelkének inkarnációi az erények, ezért nem mellőzhetőek olyan spiritualizmus nevében, mely túl kíván lépni a szeretet minden jól bevált, konkrét formáján.

Az erkölcsi viszonyulás e kettős természete áll Jankélévitch gyakran zavart okozó és ellentmondásosnak tűnő kijelentései mögött a morál taníthatóságára vonatkozóan. Eszerint egy bizonyos értelemben az erény tanítható, elsajátítható, gyakorolható viszonyulási forma, melynek révén kialakul a lélek bizonyos habitusa; mélyebb értelemben viszont mindez nem tanítható, csak intuitív módon ragadható meg. Jankélévitch az erkölcs rendjén gyakran állítja analogikus viszonyba a hit rendjével, amelyről ugyanez állítható: ajándékba kapjuk, megtörténik velünk, ez viszont nem zárja ki a hit egyes elemeire vonatkozó oktatást és gyakorlatot, sőt a hit paradoxona egyenesen megköveteli ezt. Ennek értelmében az erkölcs taníthatatlan része magára a szeretetre, a lélekre, az életnedvre vonatkozna, míg a tanítható rész az ezáltal létrehozott viszonyulási formák elmélyítésére és csiszolására. Vagy egy még pontosabb elhatárolás szerint – szerzőnk itt Senecát idézi¹⁰⁶ – sokféle cselekvés megtanítható, de az azt mozgató akaratra senkit sem lehet megtanítani: *velle non discitur*; Jankélévitch parafrázisa értelmében pedig: *creare non discitur, incipere non discitur*.

Az elkezdést nem lehet megtanulni, csak a folytatást (...); az improvizálásra nincs recept, de van annak kifejtésére, kibontására, kiszélesítésére.¹⁰⁷

105 PM 154.

106 Vladimir Jankélévitch: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II. Tome 1.* Flammarion, Paris 1986. A továbbiakban: VA1. 72.

107 Uo.

A fentiek háttérében értelmezett erények sorát a klasszikus négy *areté* egyikével, a *bátorsággal* indítja szerzőnk, szorosán hozzá kapcsolva a hűségről szóló fejtegetéseit.

Ahogy az akarat irreduktibilis, önmagát megalapozó, önmagával kezdődő mozgás – szerzőnk magáról a metafizikáról állítja, hogy az a metafizikával kezdődik! –, ugyanúgy a bátorság is „iniciációs erény”, amelyre az összes többi erénynek szüksége van ahhoz, hogy valóságos alakot öltson: kezdetben volt a bátorság.

Azt kell mondani, hogy a bátorság a kezdet avató erénye, ugyanúgy, ahogy a hűség a folytatásé vagy az áldozat a befejezése.¹⁰⁸

A bátorság a szembeszegülés erénye, a mindazzal való szembenézésé, ami az emberben félelmet és rettegést okoz. Jankélévitch munkáiban mindegyre visszaköszönő ellentétpár az *organe-obstacle*; az utóbbi kifejezés, az akadály, az erkölcsi cselekvésnek azt az ellenálló közegét jelenti, amivel szemben ez a cselekvés megvalósul, aminek legyőzésére irányul, és ami ily módon ennek nem csupán ellenszele, hanem orgánuma, eszköze is lesz; a gravitáció, az emelő erő számára egyszerre akadály és feltétel. A bátorság ilyen értelemben vett akadály-eszköze mindaz a félelmetes külső valóság, amivel szemben ez megmutatkozik.

Ez az akadály gátolja a bátorságot, ugyanakkor éltető eleme is annak; ez a súly egyszerre nehezek és repítő erő. Az ijedelem és a lefelé húzó test dobantódeszkáján az akarat lendületet kap, hogy magasba emelkedjék. (...) Ez az erő a bátorság. (...) Ez a természetfölötti gesztus, ami egyenesen a természet ellenére való, maga a szabadság gesztusa.¹⁰⁹

A bátorságnak és szabadságnak ezen megnyilvánulásai azonban az idő folyamán nem halmozódnak birtokolható rutinná.¹¹⁰ A bátorságnak nem csupán külső akadályokat kell legyőznie, hanem a belső gyávaság megannyi egérútját is el kell torlaszolnia ahhoz, hogy szembenézhesen valós önmagával. A gyávaság pedig hazugsággal¹¹¹ szövetkezik. Jankélévitch a sztoikus filozófia egyik sajátosságát látja abban a szemléletben, amely szerint mind az erények, mind a bűnök szövődményes és szétbonthatatlan kapcsolatban állnak egymással: egy erény megszületése köré

108 VA1 89.

109 VA1 96.

110 Uo. „Le courage ne peut être ni thésaurisé ni capitalisé.”

111 A háborúban megsérült Jankélévitch, kórházi ágyon, 1940-ben írja meg és 1945-ben publikálja a hazugságról szóló könyvét (*Du mensonge*. Éditions Confluentes). In: Vladimir Jankélévitch: *Philosophie morale*. Flammarion, 1998. 204–288. A továbbiakban: PhM.

újabbak gyülekeznek, míg a gaztettek szintén nem járnak egyedül. Az apostolnak a törvény szerves egészére vonatkoztatott test-analógiája is minden bizonnyal innen eredeztethető, melynek értelmében, az, aki a törvény valamely része ellen vét, az egész törvényt megrontásában bűnös. Jankélévitch morálfilozófiai elemzéseinek visszatérő motívuma ennek a szövődményességnek a felmutatása mind az erények, mind pedig a bűnök világán belül. Bátorságra van tehát szükség, hogy a hazugsággal szövetkezett gyávaság örvényéből kilépjen az ember. Helyzetének átlátása azonban nem elég a döntéshez és a cselekvéshez.

A gyáva tehát léphetne, de nem akar; nem akar akarni, noha „szeretne”! Gyávaság és hazugság mindkettő arról beszél, hogy a tudás még nem jelent akaratot, és hogy a tudás nem segít az akaraton... A hazug ismeri az igazságot, de nem akarja látni, vagy nincs ereje ahhoz, hogy kimondja. Hogyan csodálkoznánk azon, hogy a hazugság természetes módon gyáva, és hogy a gyáva egyzersmind hazug a maga módján.¹¹²

A külső és belső akadályok legyőzése mellett szintén a bátorság irreduktibilis gesztusára hárul a reflexió végtelen tétovaságának a rövidre zárása. Jankélévitch gyakran beszél az emberi választás kényszerének arról a jellegzetességéről, amely szükségképpen drámai, hisz végső soron sötétbe ugrás. Ebben az egzisztenciális helyzetben, „a tett halála az okoskodás” jellegű fogalmi zsákutcában szintén bátorságra van szükség ahhoz, hogy az ember – felelősséggel vállalt döntései révén – a valóság talaján maradjon.

Mínthogy minden morálisnak minősíthető tett célja az én bűvköréből való kilépés révén a másikkal mint Te-vel való tényleges találkozás, a bátorság különösen fontos szerepet kap az embertárssal való közvetlen szembenézés eseményében. Jankélévitch valósággal Hieronymus Bosch festményeihez méltó vízióban látja az emberi faj csúszás-mászását a hazugság, a sunyiság, a mellétekintés mindennapos mocskában. Ilyen körülmények között

a bátorság megakadályozza az embereket abban, hogy félrebandzsítsanak, és visszahelyezi őket az igazság veszedelmes útjára, a bátorság szembenézésre késztet. Ahogyan a szerető fél második személyben szólítja meg társát, a bátorság ugyanúgy maga előtt látja és Te-nek szólítja ellenfelét, közvetlen hozzáfordulással, kitérők nélkül. Ez maga a cselekvés merészsége: kertelés és közvetítők nélküli kommunikáció, az én és te közötti közvetlen és veszélyes kapcsolat újrafelfedezése.¹¹³

112 VA1 101.

113 VA1 123.

A bocsánat problémája kapcsán elmondhatjuk, hogy talán éppen ez a kommunikációs bátorság mondott csődöt akkor, amikor Jankélévitch, saját bevallása szerint, évtizedekig várt hiába egy olyan személyes megszólításra, amely valamilyen módon az említett szembenézést lehetővé tette volna; a német fiatalember, Raweling levele viszont,

*Mint hogy a bátorság
mindig kockázatvállalással jár, a halál lesz
számára a nagy kihívás.*

amelyet a későbbiekben Derrida-elemzésünkben idézünk, minden bizonnyal erről a bátorságról tanúskodik. A bátorság fő próbája a véges teremtmény számára a halállal való szembenézés.

Mint hogy a bátorság mindig kockázatvállalással jár, a halál lesz számára a nagy kihívás. (...) A halál szuperlatívuszának ezzel a teljesen más rendjével szembenező bátorság szó szerint „hiperbolikus” jelleget ölt. Így az ember önmagát vállaló bátorsága paradox módon átfordul a halállal szembenező bátorsággá.¹¹⁴

Ez a tulajdonképpen, a *kat exokhén* bátorság, amely egyszerre képes kimondani a *fiat* igenlését az életre és a halálra. A bátorságnak ez a felcsillanó szikrája örömet hozó felcsillanás.

Mert a bátorság öröm, minden erény öröme, annak az öröme, hogy belevágunk a kockázat szorongató fájdalom közepette. A bátorság minden erény öröme, de sikere is egyben; az erényeké, amelyek célba érnek és nem vetélnek el.¹¹⁵

Amit a bátorság elkezd, a *hűség* folytatja: az „ugyanaz erénye” ez. Sajátossága, hogy nem csupán a cselekvő alanytól függ, hanem annak a tárgynak, eseménynek, személynek vagy közösségnek a minőségétől is, aki/ami iránt ezt a hűséget gyakorolják; igazságtalan törvényekhez való lojalitás vagy egy diktátorhoz való hűség nem tekinthető pozitív erénynek.

Ennek az erénynek is megvan a maga eszköze-akadálya: részben az idő és a felejtés az, amelynek morzsoló erejével szemben – baráti kapcsolatban például – a nem felejtő, az idő szakadozottságát is folyamatba kötő hűséget szegezheti az ember. Morális ellensúlyok viszont a könnyed hálátlanság és frivolitás, melynek kísértésével szemben a hűség megfeszíti erejét. A bátorság tisztán pozitív ösztökélésével és felszólításával szemben a hűség többnyire tilalomfákat állít: ne felejtse el, ne árulja el, ne tagadd meg, ne hazudtold meg, társadon kívül ne vágyakozz másra.

114 VA1 135.

115 Uo.

A folyamatosság erénye ez, amelyet a kiszámíthatatlan idő és az állhatatlan emberi akarat szeszélyeivel szegez szembe a biztonságra vágyó lélek.

Az emlékezés kultúrájával kapcsolatosan, amely szorosan kapcsolódik dolgozatunk fő témájához, a bocsánat kérdéséhez, igen lényeges Jankélévitch különbségtétele a jó, illetve a sérelmes memória között.

A jó memória feltétele ugyan a hűséges szívnek, ám nem biztosítéka; mert a memória a haragvó szívnek is feltétele és a neheztelő szívnek is; és senki sem állíthatja, hogy ez utóbbi erény, noha hűséges marad gyűlöletéhez és haragjához; a sértés jó memóriája rossz hűség.¹¹⁶

Sajnálatos módon teljesen hiányzik ez a különbségtétel azokban a szövegekben (például a *Pardoner?* írásaiban), amelyek az emlékezés kötelezettségét hangsúlyozzák, noha hathatós segítségül szolgálhatott volna ez szerzőnk számára a probléma árnyaltabb megközelítésére.

Az adott szó iránti hűség teszi lehetővé a személyközi kapcsolatban és a társadalmi élet egészében azt a folytonosságot, amely a bizalomra épül, és amelynek hiányában elsorvadnak, leépülnek a vitális kapcsolatok. A hűség végső tétje azonban nem is ez a nélkülözhetetlen funkcionalitás, hanem maga az emberi méltóság.

A hűség, amely pozitív értékek szűrése és azokhoz való ragaszkodás, igazolja végül is az emberi méltóságot, a személy és a lelkiismeret komolyságát és megfontoltságát.¹¹⁷

Ebben a hűségben, amely „a türelem szíve”, kiváltképpen megmutatkozik minden szoros értelemben vett moralitás természetfeletti rendje:

Hűség a szerencsétlenségben és a csalódások közepette, ez minden hűség legmagányosabb formája, ugyanakkor ebben mutatkozik meg legragyogóbban az erkölcs heves, erőteljes és természetfölötti hivatása. Könnyű hűségesnek lenni egy hűséges asszonyhoz, de nehéz hűségesnek lenni a hűtlenhez, ahogyan magasztos szeretni azt, aki minket nem szeret.¹¹⁸

Ugyanúgy könnyű hűségesnek maradni egy győztes és sikeres igazsághoz, de az a hűség, mely „a tizenegyedik óra hiperbolikus és metaempirikus erénye”, az Abszolútum iránti abszolút hűség magával a hittel azonos.¹¹⁹

116 VA1 141.

117 VA1 151.

118 VA1 154.

119 Jankélévitch e gondolatmenete a héber *heemin* etimológiai jelentésével szemléltethető és igazolható, mely egyszerre jelent hűséget, hitet, bizalmat, megbízhatóságot.

Az *őszinteség* erénye szerzőnk értelmezésében az erkölcsi élet egész területén kulcsfontosságú; nem véletlen, hogy *Erénytanában* bő száz oldalt szentel ennek a témának. A tiszta, bátor, áttekinthető és szeretetteljes emberi viszonyok eszményének a lehető legteljesebb megközelítését követelő gondolkodó morálfilozófiájának szerves része ez; nem lehet véletlen, hogy utolsó könyve záró fejezetének ezt a címet adta: *Hogyan őrizzük meg ártatlanságunkat?*

Jankélévitch egy helyen a latin *sincera* etimológiáját igen tanulságosnak tartja. A méhészet világából vett kifejezés ez, mondja, eredeti formája *sine cera*, jelentése: viasz nélküli. A mézárus gazda biztosította vásárlóit afelől, hogy a tiszta mézhez nem kevert viaszt és semmiféle adalékanyagot, terméke színméz, ezt kínáló gesztusa pedig őszinte, *sincera*. Míg a hűséggel kapcsolatosan, emlékeztet szerzőnk, megállapítottuk, hogy annak minősége tárgyától is függ, addig az őszinteség sokkal függetlenebb külső címettjeitől.

Többféle hűség létezik, míg szoros értelemben csak egyféle őszinteség és egyféle szeretet. (...) Az őszinteség feltétel nélkül jó, hisz megtaláljuk benne a bátorság felvillanását: vajon a döntés, hogy önmagunk legyünk, és az igazság valóságos felvállalása nem azt a heves harcot jelenti-e önmagunkkal, önszeretetünkkel és önérdünkkel szemben, mely oly sok áldozattal jár?¹²⁰

Az őszinteség szintén olyan erény, amely együtt jár társaival:

Bátorság kell ahhoz, hogy őszinték legyünk; de az őszinteség a maga során szerénységet szül és igazságosság a társa; lehetséges, hogy végső soron a szeretet egyik formája. Nyilvánvaló, hogy minden erény képviselője.¹²¹

Az őszinteség tehát képes arra, hogy az ember külső viszonyaiban rendet teremtsen, ugyanakkor az én önmagához való egészséges kapcsolatának éber őre és szükség esetén orvosa is lehet.

Mindenekelőtt az őszinteség az, amely képes összevarrni az ember lelkiismeretének szakadásait; az őszinteség helyreállít egyfajta ártatlanságot, a felnőtt tudat ártatlanságát.¹²²

Jankélévitch hármaskorparancsa, mely e „szintézis-erény” zavartalan életének a biztosítóka lehet mind az egyén társadalmi, mind önmagához

120 VA1 182.

121 Uo.

122 Uo.

fűződő viszonyában, így hangzik: *Mondd azt, amit gondolsz! Tégy úgy, ahogy mondd! Légy az, aki vagy!*¹²³ Az a személyi koherencia, amely e tételek tiszteletben tartásából származik, szabadsággal jár és maga is felszabadító.

Nem úgy van-e, hogy a szabad ember szabadsága mást is felszabadít? Őszinteségnak nevezzük a jó lelkiismeret eme állapotát, amelyet egy fából faragtak, és tiszta, mint a kristály. Ez az állapot minden bizonnyal közelebb áll Platón bölcsességéhez, semmint Arisztotelész megosztott tudatfelfogásához, ahol a *theoria*, *praxis* és *poesis* különböző síkokon mozognak.¹²⁴

A nem őszinte embernek szörnyűséges kettős tudattal kell élnie (*monstrueuse bi-croyance*¹²⁵): egyszerre hordozza magában a valóságot és azt a kvázi-realitást, amelyet képmutatásával megteremt. A tudat, amely ily módon két inkompatibilis dolog összetartásán fáradozik, elveszíti a maga egyértelműségét, és óhatatlanul a kevert, végül pedig a rossz lelkiismeret csapdájába esik. A hazug lelkiismeret szerencsétlen lelkiismeret – tanítja gondolkodóknk –, amelynek a jó lelkiismeret csak akkor lesz valóban szabadságot biztosító ellentéte, ha ártatlan marad, minden öntetszelgéstől mentes, mint aki mindig tisztában van az érdek viszonylagosságával. A jó lelkiismeretnek ezt a saját esendőségére reflektáló tudatát nevezi szerzőnk fölöttes tudatnak (*superconscience*), amit magával az őszinteséggel azonosít, és amely úgy tud a maga őszinteségéről, hogy semmit sem tud róla, mint ahogyan az evangéliumban a jótékony bal kéz nem tud a jobb adakozásáról.

Az őszinteségnek is megvan viszont a maga határa, az a hajszálvonal, ahol a gyakorlati szeretettől elvonatkoztatva saját tulajdonképeni lényegét – a másik javára való odafordulást – számolja fel.

Aki igazat mond a német rendőrnek, maga is német rendőrré lesz. Aki az igazat mondja az ember ellenségének, maga is az ember ellenségévé válik; olyan, mint az a lelkiismeretes ember, aki megbocsátva az emberiség elleni bűntetteket, a morális törvényt önmagával szegezi szembe. Nem, Auschwitz és Tulle hóhérai nem érdemlik, hogy igazat mondjanak nekik, mert a szeretet aktív, őszinte és hazug, békés és hadakozó, szelíd és agresszív.¹²⁶

123 Vladimir Jankélévitch: *Le sérieux de l'intention. Traité des vertus I*. Flammarion, Paris 1983. 217–247. A továbbiakban: SI.

124 Uo. 238.

125 VA1 239.

126 VA1 283. A protestáns teológus, D. Bonhoeffer 1942 táján ugyanezt írja *Etikájában*.

Az emberiség elleni büntettek megbocsátása ebben a kontextusban inkább az elévülésre utal; emellett bizonyára jogosan állapíthatjuk meg, hogy a megbocsátás nyomasztó dilemmáinak taglalásakor a *superconscience*-nak az önfeledtsége etikai igényként szintén nélkülözhetetlen, amivel viszont, különös módon, nem Jankélévitch, hanem Ricoeur elemzésének végkicsengésében találkozunk majd.

Az *alázat* és *szerénység* hamupipőke-erények ugyan, alig észrevehetőek, hisz éppen az a lényegük, hogy nem kívánják önmagukra irányítani a reflektorfényt; nélkülük viszont az erény szerves szövete szakadozott volna. Az őszinteséggel szoros összefüggésben vannak: saját határaink őszinte ismerete alázatra és szerénységre int és viszont, az ilyen ember kész őszintén szembenézni saját hatáiraival. Míg őszinte lehet az ember önmagával is, addig alázatos vagy szerény nem lehet saját magával szemben; ezek az erények már a másik ember felé fordított arcunk készségét és nyitottságát jelzik. Egyfajta várakozás az alázatosság állapota, *gratia patienter et fiducialiter expectare*, idézi Jankélévitch Kempis Tamás *Imitatio Christijét*.¹²⁷ Az alázatosság letről fölfelé tekint a másikra, és éppen úgy ellentéte a megvetésnek, mint a tisztelet; mégis mennyire más minőségű tekintet ez, mint a rivalizáló irigységé, ami szintén letről fölfelé tekint az áhított másikra vagy máséra! Az alázat saját létét számolja fel egy bizonyos értelemben, miközben nagy becsben tartja a másikat; az irigy magához kívánja ragadni a másikat, vagy a másik felé áramló megbecsülést és csodálatot.

Augustinusra és Szalézi Ferencre hivatkozik szerzőnk, akik az alázatot *custos*nak, *őrállónak* nevezik: az ártatlanság védnökének, a szeretet tárhelyének; nyomukban jár, amikor költői szépséggel mondja ugyanezt: „az alázat a szeretet szentségtartója”.¹²⁸

Az én minden narcisztikus követelésének a megtagadása és a derűs – ha kell: önironikus – önfelejtés az alázatos és szerény élet sava-borsa. „A szerénység még nem pontosan a szeretet, de annak prelúdiuma: mert mások szeretetének legelső feltétele, hogy ne legyünk szerelmesek magunkba, és hogy minden narcisztikus öntetszeglés írmagját is kiirtsuk magunkból.”¹²⁹ Ha a szeretet úgy kezeli a másikat, mint önmagát, akkor az alázat éppen fordítva: úgy néz önmagára, mint egy másikra, mint a sok embertárs közül egyre, akinek nem kell mindig feltétlenül rivaldafényben állnia.

A szerénység minden gőg ellenszere, amely megtanít arra, hogy véges, törékeny, esendő és tisztátalan létünk megannyi fizikai és metafizikai korlátjának tényét elfogadjuk; ennek révén bizonyul a legsajátosabb értelemben vett komolyságnak és józanságnak, amely alkalmas

127 VA1 287.

128 VA1 401.

129 VA1 324.

arra, hogy mind a kétségbeeséstől, mind a túlhajtott remények örvényeitől megóvjon.

A komoly szerénység ironia tehát: nem olyan tudat ünnepélyes ironiája, amely semmit sem vesz komolyan önmagán kívül, hanem az a szerény ironia, amely komolyan veszi a létezés egészét; azt veszi komolyan, ami egyedül méltó arra, hogy komolyan vegyék.¹³⁰

Az elemzett két fogalom Jankélévitchnél lényegében fedi egymást (például az alázatról is, mint a szerénységről, ugyanúgy állítja, hogy egyfelől az önteltség, másfelől az eltűnni vágyó egzisztenciális szegény végleteitől óvja az embert); enyhe különbségtétele szerint a szerénység inkább állapot, míg az alázat „lefelé tartó mozgás”. Az előző dicséretes tettek kísérője, az utóbbi inkább a bűnöké. „A penitencia nem a szerénységet igényli, hanem az alázatot.”¹³¹ Közös nevezőjüket így határozza meg szerzőnk: „a szerénység éjszakai titka és az alázat éjjeli misztériuma az alacsonyságban van”.¹³²

Az evangéliumok Jézusa azt tanácsolja híveinek, hogy ha vendégségbe hívják őket, ne valamely előkelő helyet, hanem a legutolsót foglalják el. Ez azonban távolról sem a jól megtanult etikett tökéletesre csiszolt, rutinos gesztusait jelenti; Jankélévitch szerint a szerénység és álszerénység között épp akkora szakadék tátong, mint a szemérmesség és kacérság között. Az alázatosság szerzőnk értelmezésében nemcsak hogy nem valamely szemforgató játék, hanem élet és halál összecsapása, nem kisebb komolysággal és szigorral, mint ahogyan azt az aszkéták az önmegtagadás *mortificatio* fogalmába sűrítették. Pál apostolt, Augustinust, Assisi Ferencet, Pascalt, Szalézi Ferencet, Kiekegaard-t és Bergsont választja gondolkodóink ebben a témában beszélgetőtársul, miközben Herkules és Héraklész teátrális halálát veti össze a végző megaláztatással, amit a keresztények Krisztus halálában látnak.

A Kálvária ezzel szemben a keresztények számára Isten halála; Jézus nem szabadon, teátrálisan lépdel fel egy máglyára, hogy ott meghaljon (...), mint egy opera csúcspontján: ő megkínózva hal meg, mint a gonosztevők. És íme, a nevetségesség teteje: nem akarta, hogy ez a gyalázatos és megalázó halál az igazságszolgáltatás keretein kívül következzen be (Pascal: *Gondolatok*, XII, 790–791); átadja magát egy per paródiájának, a törvénykezés színjátékának, ami még élesebbé teszi a Krisztus-gyalázás botrányát. Héraklész közvetlen megistenülés révén lesz emberfeletti emberré

130 VA1 338.

131 VA1 347.

132 VA1 339.

nemes héraklészi halálának, eutanáziájának pillanatában; Jézus ezzel szemben két nap múlva támad fel: a sötétség és halálos csend két napja ez, két nap, amikor minden veszni látszott, amikor a kétség beborítja az egész földet, két nap, amikor elapad az emberek reménye és elnémul a madarak éneke az ágak között. A feltámadás is, ami ezt a kétségbeesést követi, nem valamilyen metamorfózis varázslata, hanem egy újjászületés csodája.¹³³

A gnoszticizmus „örök alászállásának” a gondolatát sápadt árnyéknak tartja Jankélévitch a megalázott alázat nagypénteki brutális realitásával szemben. Plotinos, mondja, semmit sem értett volna az evangélium szavaiból, mely szerint az Ember Fiát kigúnyolják, megostorozzák, szidalmazzák és leköpi.¹³⁴ Szókratész halálos ágyát barátok veszik körül, ellentétben Jézussal, akire az elhagyatottság éjszakájának a rettenete száll.¹³⁵

Jankélévitch arra a teológiai hagyományra hivatkozik, mely az alázat három fokozatát különböztette meg: azt, amely aláveti magát a feljebbvalónak, az egyenrangúnak és végül a nálánál kisebbnek; az

A szerénység még őrzi a maga méltóságát, miközben az alázat a maga végtelen leereszkedésében már ezen is túl van.

első elégséges a szabályszerű elkerülésére, a második az evangéliumi tanács betöltésére, de szoros értelemben csak a harmadik származik a Szentlélektől. Jankélévitch magyarázatában: az első az igazságnak és a szerénységnek felel meg, míg a második negatív módon, a harmadik pozitív

értelemben jelzi „az alázat nevetséges paradoxonát és örültségét”. A szerénység még őrzi a maga méltóságát, miközben az alázat a maga végtelen leereszkedésében már ezen is túl van.

Ahhoz, hogy valaki a bátor szeretet útjára léphessen, tanítja Jankélévitch mester, szoros kapun, sőt, a tú fokán kell átmennie: az öntelteknek és felfuvalkodottaknak azonban „a parasztvakítás, a blöff és a hiábavalóság lázában”¹³⁶ erre semmi esélyük, míg a *sancta humilitate* majdnem semmije képes ennek csodáját véghezvinni.¹³⁷

Ezen írás központi témájára előretételezve le kell szögeznünk, hogy az alázatosság erénye is szoros összefüggésben van a megbocsátás gya-

133 VA1 346.

134 VA1 348.

135 VA1 369.

136 VA1 342.

137 VA1 402.

korlátával: ez is olyan tűfok, amelyen csak a maga teljes egzisztenciális mezítelenségében férhet át az ember.

Az *igazságosság* és *méltányosság* azok az erények, melyekben az ember értelemszerűen teljes egészében a másik felé fordul; Jankélévitchnél a szeretet királyi trónusához vezető utolsó lépcsőfokon helyezkednek el. Mint minden erénynek, ezeknek is legfőbb szerepük, hogy a saját ellentétükként jelölhető negatív valóságot valamilyen módon kiegyenlítsék és legyőzzék: jelen esetben az igazságtalanságot és a méltánytalanságot. Minthogy az egyén és közösség mindenkori állapota saját belső adottságuk, valamint külső körülményeik kereszteződésének teljes egészében soha ki nem számítható függvénye, könnyen érthető, hogy ez az állapot másokéval való összehasonlításban alig hozható minden morális igényt kielégítő egyensúlyba. Jankélévitch tömör mondata szerint „az emberek, akik egyenlők a létezésben, felületi és anyagi szinten egyenlőtlenekké lesznek a birtoklásban, erkölcsi szinten pedig a cselekvésben”.¹³⁸

Platón nagybetűs igazsága „demiurgoszi szintézis, az erények erénye”¹³⁹ szerzőnk értelmezésében, semmiképpen sem egy a többi *areté* sorában, mint Arisztotelész pluralista szemléletében. Akárcsak Malebranche szerint a matematikai számok, melyek valósága akkor is létezne, ha egyetlen emberi intelligencia sem lenne a földön, amely ezt elgondolja, Jankélévitch az igazság mint abszolút érték platonista felfogásával azonosul:

Létezik egy elvont Igazság, egy transzcendens igazság, természetfeletti entitás, örök igazság és halhatatlan princípium, amely tiltakozik minden emberi igazságtalanság ellen.¹⁴⁰

Egyenlő elosztás, kölcsönösség, kiegyenlítés – az igazságosság mindhárom formájában, a hűséghez hasonlóan, megtartó, folytonosságot konzerváló tényező. Jankélévitch azonban figyelmeztet arra, hogy ez nem jelentheti semmilyen téren a kicsinyesség vagy az irigység kiszolgálását, abban az esetben például, ha az abszolút értelemben vett egyenlő emberek közül bárki a reális gazdasági, intellektuális, morális értékkülönbséget a saját középszerűségének a mértéke szerint kívánná elegyengetni.

A méltányos kiegyenlítés vagy az igazságosság bármely formájának igénye nem jó szándékú emberek vagy testületek szavazatának függvénye; ontológiai alapját „a személy végtelen méltóságában” találja meg. Az igazságosság princípiuma maga a testvériesség: ezért nem merülhet ki jól csiszolt paragrafusok alkalmazásában, ezért kell

138 VA2 52.

139 VA2 11.

140 VA2 10.

a grammatikai precizitásnak minden helyzetben a pneumatikus igazságosságot szolgálnia, különben fennállhat annak a veszélye, hogy igaznak bizonyul a régiek paradoxonja: *summum jus, summa injuria*.¹⁴¹ A purizmus¹⁴² minden formáját elutasító Jankélévitch Luthert idézi ezen a helyen (nem jellemző módon), aki a szabályok rendszerét humanizáló kivételt a megbocsátás gesztusával veti össze, amely a maga rendjén a jogi viszonyokat teszi emberségesebbé.

Jankélévitch igazságmeghatározása túllép a szoros értelemben vett egyenlő szétosztás vagy egyenlő bánásmód elvén; hiperbolikus etikájának megfelelően ezen túl is kell lépnie, hisz tájékozódási pontja az ember a maga egzisztenciális elismerés-, sőt szeretetigényével.

Egyfajta irracionális extázis révén a második személy a maga személyében és teljes valójában első személlyé lett: az ének nincs más önmaga, mint a *te!* Ha a szempontok kölcsönössége racionális igény, az az erőfeszítés, amellyel lemondok az első személynek kijáró privilégiumomról, hogy a magam helyére a másikat állítsam, immár hiperbolikus; ez az erőfeszítés az igazságosság. Íme, miért kell az igazságosságnak – amennyiben hatékony erő, és nem pusztán konceptuális vagy platonikus megközelítés kíván maradni – hősiességnek és önmegtagadásnak is lennie.¹⁴³

Olyan igazságosságértelmezés ez, amelynek horizontja, mint egyébként mindenik erényé, maga a szeretet. Mindkettő, állapítja meg Jankélévitch, a másik felé irányul, de míg az igazságosság annak jogaira, addig a szeretet a személyére figyel; az igazságszolgáltatásnak az ember csupán kliense, a szeretetnek viszont szeretettje!¹⁴⁴

az igazságszolgáltatásnak az ember csupán kliense, a szeretetnek viszont szeretettje!

A méltányosság olyan igazság, amelyet már megfertőzött a szeretet. Antigoné nem annyira igazságos, mint inkább méltányos. Szerzőnk etikai rendszerében az ember személy szerint

egyenként és összetéveszthetetlenül a nagy *Hapax*, az egyedüli példány, amelynek fel- és elismerése a méltányosság védjegye, és aki iránt egyetlen erkölcsösnek nevezhető magatartás létezik, amelynek jelszava: érted, itt, most és mindenáron.

141 VA2 76.

142 Vö. *Le Pur et l'Impur*. Flammarion, 1960.

143 VA2 101.

144 VA2 143.

A méltányosság inkább művészet, mint matematika, inkább érzékenység, mint geometria... Igazságot szolgáltatni mindenkinek, tisztelni mindenben nem csak egy személytelen törvény hordozóját, hanem egy megismételhetetlen üzenet közvetítőjét; nos, ez, ha nem tévedünk, nem valamiféle impresszionizmus, hanem méltányos hódolat minden individuum egyszerűsége előtt.¹⁴⁵

Szintén a megbocsátás lehetetlen lehetőségére nézve óhatatlanul felmerül a kérdés: miközben a szoros értelemben vett igazságosság kizár minden – személyes vagy jogi értelmű – megbocsátást, ugyanakkor Jankélévitch hiperbolikus etikájának igazságfogalma e szoros értelmén való túllépést követeli, létezhet-e olyan bűntény, amely végképp megfosztja a tettet a megbocsátás reménységétől, amelynek alapja az az abszolút egyszerűség és méltóság, amit a méltányosság tekintete már észrevesz, a szeretetről nem is beszélve?

A SZERETET

Aligha van a modern kori filozófiának Jankélévitchen kívül még egy olyan képviselője, aki életművén belül több száz oldalt szentelt volna a szeretet fenomenológiájának,¹⁴⁶ teremtő dinamikájának a megragadására.¹⁴⁷ Az alábbi összefoglalásban ennek a spirituálisan rendkívül gazdag és tömör anyagnak többnyire arra a vonatkozására koncentrálnok, amely központi témánk szempontjából releváns: az igazság és szeretet feszültségterére, hisz a megbocsátás e két hatalom szikrázó összezapása.

A törvény betöltése a szeretet, szól az apostoli tanítás, amivel szerzőnknel ebben a formában találkozunk: az intenció-etika betöltése a szeretet. A cselekvés mögötti tiszta, abszolút érdekmentes intenció, valamint a cselekvést követően a minden öntetszergést kizáró reflexió – mindkettő igen markáns eleme a Jankélévitch-féle erkölcsi követelménynek. Olyan kézenfekvőnek feltételezi, hogy az előzetes és utólagos tisztaság garanciája az erkölcsi tettnek, hogy az utilitarizmus minden formáját kizárja, ennek a szemléletnek még a pozitív magvát is, mely szerint a cselekvés következménye, utóélete, illetve egy bizonyos szempont szerinti haszna visszahat a cselekvésre: valamilyen módon ellenőrzi és minősíti is azt. A nem szándékos sértés például, ami adott esetben igen súlyos is lehet (például a családtag köz-

145 VA2 84.

146 Vö. Robert Maggiori: *Jankélévitch et la morale de l'amour*. In: *Critique*. 3–9.

147 Vö. Jean Maurel: *La surprise. L'amour fou de la philosophie*. In: *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*. Monique Basset et alii. Flammarion, Paris 1978. 39–69.

lekedési balesetben kioltott élete), Jankélévitch számára nem tartozik a megbocsátani való tettek sorába, hisz van rá magyarázat és felmentés (*excuse*). Ezzel a szigorúan etikai megközelítéssel pszichológusok bizonyára joggal vitáznának, hisz a veszteség mérhetetlen fájdalom könnyen ellenséggé teheti a gyászoló szemében az ártatlan vétkest is; ugyanúgy az ellenségesség könnyen átragad a sértett viszonyulásában a vétkesről annak bármely ártatlan hozzátartozójára is. Így szorulhat az etikailag számon nem kérhető vétség pszichológiai-egzisztenciális értelemben mégis a sértett bocsánatára. A következmények tehát sohasem elhanyagolhatóak. Jankélévitch intenció-etikájában azonban nem ezen van a hangsúly, hanem a cselekvő személynek az önfeláldozásig is elmenni kész szeretetben megalapozott integritásán.

Nem az igazságosság maga, hanem az igazságosságban rejlő szeretet (*amour de la justice* – genitivus subjectivus értelemben) jelenti az intencionális kapcsolatot, és mint ilyen implikálja a valódi igazságosságot. Hasonlóképpen kimutattuk, hogy az igazmondás is lehet aljas, ha nem foglalja magába az őszinteség őszinte intencióját. *Sinceritas diabolica sinceritas maligna!* Ismételjük: minden a szív mozgásától függ, semmi nem számít, ha nincs benne a szív; ha pedig benne van, úgy mindent megvált és átlényegít valamilyen új fényesség. Nem, még csak el sem kezdődik semmi, ha nincs benne a szív. „Ha emberek vagy angyalok nyelvén szólok is, szeretet pedig nincs énbennem, zengő érc és pengő cimbalom vagyok.” (1Kor 13,1)¹⁴⁸

Semmi sem idegenebb Jankélévitchtől, semmi sem irritálja és semmitől sem iszonyodik jobban, mint a megüresedett kegyes gesztusok képmutatásától!¹⁴⁹ Nem átallja, hogy Ézsaiás prófétai ostromozásának legyen a szócsöve: *Ez a nép szájával tisztel engem, de szívével távol van tőlem* (Ézs 29,13). Majd Alexandriai Kelemen idézi, aki szerint az agapé gnosztikus, episztemiológiai tartalommal bíró valóság, amely azonban nem lakik a közönséges emberben (*ho koinos anthrópos*), akit szerzőnk cimbalom-embernek nevez, hanem a mártírban. „Az előző ismételteti a leckét, mint egy papagáj, az utóbbi azonban minden pillanatban új-rateremti szeretetét.”¹⁵⁰

Igazság és szeretet két különböző megbízatás (*vocation*), nem ugyanazon emelkedő két különböző pontja.

148 VA2 147.

149 VA2 239. „Satan n'est-il pas le prince hypocrite de la pseudo-innocence, de la pseudo-charité, de tout ce qui est *pseudo*? L'enfer n'est-il pas le royaume de l'imposture sacrilège, du *simili* et du plagiat?”

150 VA2 148.

Következésképpen egyikről a másikra sokkal inkább a teljességnek a teljességhez való megtérése révén (*par conversion du tout au tout*), a mindent-vagy-semmit törvénye által lehet eljutni, semmint valamilyen crescendo fokozatosságának az útján.¹⁵¹

A logosznak az az igazságossága, amely egyenlőséget követel köztem és a másik között, harcban áll azzal az „igazságtalan szeretettel, mely az áldozatot és az irracionális bocsánatot követeli”.¹⁵²

Az igazság (*relativement surnaturelle*) és a határokat nem tűrő igazságtalan szeretet (*absolument surnaturel*) összecsapása – íme Jankélévitch Jabbók-révi küzdelme; olyan csata ez, amely mély nyomot hagyott egész életművében. A lehetetlen-lehetséges bocsánattal kapcsolatosan, melyet a továbbiakban vizsgálunk, máris előrebocsáthatjuk Jankélévitch szentenciáját:

„a szeretet legsajátosabb műve az irracionális bocsánat”. Ez annak az embernek az alaphangja, akit a világ többnyire úgy tart számon, mint azt a filozófust, aki

*a szeretet legsajátosabb
műve az irracionális
bocsánat*

nem tud megbocsátani, és aki saját morális tehetetlensége mögé ennek még elméleti igazolását is megkonstruálta, mégpedig az *ontológiai aljasság* fogalmában, amelynek az ernyője alá tartozó náci gaztettek abszolút kivételt jelentenének, felmentést az irracionális bocsánat lehetősége és kötelezettsége alól. Csakhogy ez nyilvánvalóan ellentmondásos, de nem valamilyen inherens-dialektikus módon, ahogyan például, mint látni fogjuk, a „megbocsáthatatlan megbocsátása” szintagma, hanem a szó szoros értelmében: valamely racionális bocsánat vonatkozásában lehetséges kivételről beszélni, míg az irracionális bocsánat végtelenbe vesző szférájában értelemszerűen lehetetlen.

A szociáldarwinizmus és annak Nietzsche-féle alkalmazása minden Jankélévitch szerinti moralitás ellenpólusa, hisz míg ez bővelkedik a természetes és igazságtalan (*naturel et injuste*) cselekedetekben, addig a morál az igazságos és természetfeletti (*juste et surnaturel*) ügyekben serénykedik. A szelekció döngő léptekkel tapos és a hozzá hasonló ütemben csatlakozókat díjazza, a morál számára viszont egy reszkető öregasszony semmivel sem értéktelenebb, mint egy karrier előtt álló ifjú titán, teszi nyomatékosá Jankélévitch Dosztojevszkij nyomán, és levonja a következtetést: „a szeretet minden szelekció leghumánusabb formája”.¹⁵³

151 Uo.

152 Uo.

153 VA2 153.

Félreérti Jankélévitchet az, aki úgy gondolja, hogy személyében valamiféle sápadt szeretet-prédikátor lépett színre a huszadik század világései után; semmi sem áll távolabb tőle. A szocialista eszmék pozitívumából (is) táplálkozó aggályokat az igazság nélküli szeretet veszélyére vonatkozóan élesen látja, és azok komolyan vételére int; a súlyos társadalmi bajok megoldását pedig egyáltalán nem valamilyen felületes és az emberi méltóságot is sértő alamizsnaosztás gyakorlatában véli megtalálni, amire vonatkozóan Kant és a marxizmus bírálatát jogosnak tartja. Ezek mellett is ragaszkodik azonban az igazság-szeretet kölcsönösségének a feladhatatlanságához.

A szeretet pulzálásának szüksége van az igazságosság folytonosságára ahhoz, hogy túléljen, de az igazságosság folytonosságának is szüksége van a szeretetre, hogy tartós maradjon. A szeretet képez az igazságosság folytonosságából megingathatatlan folyamatosságot. Bizonyosan szükség van arra, hogy egy személytelen szabályozó mechanizmus fegyelmezze az irgalmasság felbuzdulásait: az örömszerzés szándéka nélkül azonban, a békességre való törekvés nélkül éppen ezek az intézmények lesznek ingata-
gok és hatástalanok.¹⁵⁴

Szeretet és igazság vitájában megkerülhetetlenek a nagy – ahogyan Derrida nevezi később, ábrahámi – hagyományok. Jankélévitch erre emlékeztet, amikor azt kérdezi:

Isten teljes lélekből és teljes erőből való szeretésének a kötelezettsége, a szenvedélyes és folyamatos szeretetét tehát, vajon nem ez jelentette-e a Deuteronomium végtelen aureoláját egy olyan Tízparancsolat körül, amelyik szeretet nélkül igencsak kazuisztikus maradt volna? Ez a követelmény vajon nem éppen egy kimeríthetetlen kötelezettség élő folyamatosságát jelenti? (...) Ha minden ember szerető barát lenne, az igazságosság követelménye fölöslegessé válna; de ha minden ember igaz volna is, némi szeretetre talán akkor is szükség lenne. (...) Mert egyedül a szeretet az isteni paradoxon, mert aki ad, bővelkedik, hisz annyival több marad neki, minél többet ad. (...) A kegyelem paradoxális aritmetikája rést nyit annak az alternatívának a falán, mely végességünk törvényével azonos.¹⁵⁵

Platón Jó-fogalma, amely azonos magával a Léttel, Jankélévitch filozófiájában minden további nélkül azonosul János levelének tömör definíciójával: Isten szeretet, *ho Theos agapé estin* (1Jn 4,9.16), miközben „a mania

154 VA2 162.

155 VA2 165.

lírizmusa, mely oly fontos szerepet játszik Diótima beszédében (Platón *Lakomájában*), olyan, mint egy pogány prelúdium a Kereszt bolondságához, melyről Szent Pál beszél”.¹⁵⁶ Ez az abszolút értelemben vett jóság

kölcsönöz egyedül értéket az intelligencia és a test minőségének, az igazságnak és a szépségnek, mely e nélkül a jóság nélkül „zengő érc és pengő cimbalom” volna. A szeretet, amelyről azt állítottuk, hogy ez minden értékben az érték, a cselekvő jóság (*la bonté en acte*).¹⁵⁷

Kegyelemről vagy teremtésről beszélni Jankélévitch felfogásában ugyanaz. A kegyelem/szeretet nála nem valamely csenevész virág egy dohos levegőjű templom oltárán, hanem teremtő hatalom, irreduktibilis szingularitás. Ugyan mi máshoz volna köze annak a csodának, amelyről Kierkegaard beszél, és amelynek révén a sokszor zavaros lelkiismeret olyan lesz, mint egy áttetsző kristálytömb? Mi másról beszél Pál apostol, kérdi Jankélévitch, amikor a tiszta szívből fakadó szeretetről ír – *agapé ek katharasz kardiasz*, 1Tim 1,5¹⁵⁸ –, amely „megtisztít, megigazít, megszentel, és amely minden tisztaság princípiuma”.¹⁵⁹

Hogyan magyarázhatná el jobban és szemléletesebben egy filozófus, mire gondol, amikor a szeretet teremtő hatalmáról beszél, mint nagy pedagógusra valló csselfogással: úgy, hogy emlékezteti a kergesedő lelkű embert saját megboldogult szerelmének extatikus, új világot, új érték- és kapcsolatrendszerre kreáló erejére.

A legszárazabb ember is legalább egyszer közepszerű életében megismerte a másokért – egy nőért – való élés kegyelmét akkor, amikor szerelmes volt. Végtelen hálával gondol ifjúsága e tűnő tavaszára, amikor – mint minden szerelmes – ő is igaz, természetes, érdektől mentes ember volt. Ekkor – legalábbis néhány hétre – kilépett a pénz bűvöletéből, megfelekedezett jogai követeléséről, a haverok kápráztatásáról. Szerény volt és spontán; nem volt más gondja ezekben az áldott napokban, mint valakinek a boldogsága, más öröme, mint valaki öröme; eközben ennek örömevel együtt örült és szenvedéseivel együtt szenvedett, félelmeit félte és reményeit remélte.¹⁶⁰

Jankélévitch azonban nem győz figyelmeztetni Fénelon nyomán, hogy az egészséges szeretet/szerelem tárgya sohasem a szeretet/szerelem

156 VA2 309.

157 VA2 172.

158 Augustinus ezt a mondatot a *De doctrina Christiana* utolsó fejezetében egyenesen ismeretelméleti sarokkövé teszi.

159 VA2 173.

160 VA2 174.

érzése maga – nagy a baj, ha ebbe vagyunk szerelmesek! –, hanem mindig a másik személy, aki minden etikus cselekvés célja.

Az *agapé* közösségteremtő erő, hisz Max Scheler, Martin Buber és Gabriel Marcel abszolút *Te*-je nemcsak az én–te viszonyt alapozza meg, hanem a *mi* testét, szerves valóságát, Jankélévitch szóhasználatában a *többes Abszolútumot (Absolu plural)* is. Az így konstituálódó *Mi* alapja a közösségnek éppúgy, mint minden toleranciának és méltányosságnak. A szeretet terén kívül gondolkodóink antropológiai látomásában az emberek szétszórt monádok csupán, akik a leibnizi tétel értelmében egymással nem képesek tulajdonképpen kommunikációra, a kommunikőról nem is beszélve. Mintha csak Luther klasszikus mondata – a szeretet nem találja, hanem teremti a maga tárgyát – visszhangozna szerzőnk soraiban:

A rokonszenv nem rátalál egy előzőleg meglévő közösségre, hanem megteremti azt az alteritás akadálya és az egoizmus ellenállása dacára is; de mit is beszélék? Paradox módon éppen ezért az akadályért és ennek az ellenállásnak hála történik mindez... A szeretet tehát nem a közösség létéből ered, és nem az motiválja, hanem fordítva: a megelőző szeretet alapozza meg a közösséget. A szeretet metamorfózisának dinamikája a másikat számunkra felebaráttá teszi és kiegyenlít egy olyan ellentmondást, amellyel a statikus igazságosság hadakozik.¹⁶¹

Jankélévitch teljes morálfilozófiai munkásságát az a meggyőződés hatja át, hogy az etikai cselekvés mindig nyitott a még többre, önmagunk még teljesebb odaadására a felebarát javára; ennek az abszolút érdektelensége pedig, amely minden etikum fokmérője, éppen akkor mutatkozik meg, amikor ez az odaadás egyenesen az ellenség javára történik, például a bocsánat őszinte és nagylelkű gesztusának a formájában. Igen, a nagylelkűség (*générosité*), amely „királyi erény és minden vitális félnétség ellenmérge”!¹⁶² Ha valami akadályozza ezt a cselekvést, amelynek abszolút feltétele a régiek szavával az egoista én mortifikációja, akkor ez sohasem a külső körülményekben vagy a vétek nagyságában keresendő, hanem ennek az önmehtagadásnak az elégtelenségében. „Minden akadály, amikor gyűlölünk, és minden jó ok lesz, ha szeretünk.”¹⁶³

161 VA2 179.

162 VA2 327.

163 VA2 219.

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH BOCSÁNAT-FOGALMA A KELL- NEM LEHET FESZÜLTSGÉBEN

BEVEZETÉS. *LE PARDON*

Jankélévitch a maga megbocsátás-filozófiáját az 1967-ben publikált *Le Pardon* című, nagy visszhangot kiváltó munkájában foglalja össze. Témánk szempontjából döntően fontos ennek részletes bemutatása, illetve az ezzel folytatott kritikai párbeszéd vázolója.

Szerzőnk minden morális cselekvést két, egymással szemben álló pólus fokozhatatlan feszültségének a terébe helyez. Egyfelől tényként kezeli az ember *ontológiai tehetetlenségét*,¹⁶⁴ azt, hogy képtelen megfelelni a legmagasabb erkölcsi elvárásoknak, amelyek végső határa az élet másokért való feláldozása, és ha ezeknek mégis megfelel, akkor ott valamilyen mélységes titkot kell gyanítani. Ilyenkor keresztezi egymást az egyébként párhuzamos és egymás ellenében ható e világi és transzcendens vonal, ekkor parázslík fel a természeti és az „egészen más” axiológiai rend metszéspontja. Ezen a metszésponton helyezkedik el minden hiteles erkölcsi cselekvés, legyen az őszinte lelkiismeret-furdalás, áldozathozatal vagy a tiszta szeretet bármely gesztusa.

Jankélévitch következetes és kompromisszummentes értékidealizmusának kontextusában értelmezhetjük szigorú megállapítását:

Lehetséges, hogy a szív minden hátsó gondolattól mentes tisztaságában még soha senki nem bocsátott meg a földön, hogy a harag porszemnyi maradéka az elengedés valamennyi gesztusában visszamarad. (...) Ebben a megközelítésben a megbocsátás olyan

164 A keresztény – különösen protestáns – antropológia lényeges eleme ez a gondolat. Az 1563-as Heidelbergi Káté például így kérdez: „Nem igazságtalan-e Isten, mikor törvényében olyat követel, melyet az ember nem képes teljesíteni?” Ugyanerről a feszültségről van szó: nem képes, de kell.

esemény, amely sohasem valósult meg a történelemben, olyan cselekvés, amely a tér egyetlen pontján sem öltött testet, a lélek olyan mozgása, amely nem sajátja szokásos megnyilvánulásainak.¹⁶⁵

Paradox módon éppen azért, mert a jó cselekvése sohasem az emberi természet rejtett automatizmusának gondtalan produktuma, hanem mindig e természet kényszerpályájától való elszakadás, azon való felülkerekedés „a szellem dacoló hatalmának”¹⁶⁶ köszönhetően. Ha a megbocsátás, mondja Jankélévitch, soha nem is lett volna az emberi tapasztalat része, ez akkor is az ember kötelessége lenne. „Sőt, éppen azért imperatívusz ez, mert nem indikatívusz!”¹⁶⁷ Akarni kell, követeli gondolkodónk, hisz a jó az, amit minden körülmények között meg kell tenni! Schopenhauer kételyének gordiuszi csomóját – tehetem ugyan azt, amit akarok, de akarhatom-e, hogy akarjak? – vágja át azzal, hogy látszólagos naivitással kijelenti: „Mindig meg lehet tenni, amit kell, ha őszintén akarjuk”.¹⁶⁸ Az akarat képessége és hatalma „autokratikus, ökumenikus”,¹⁶⁹ hisz minden ember birtoka emberségénél fogva.¹⁷⁰ Az akarat hatalma mint az ember képessége gondolatának alátámasztására Pál apostol Korinthusiakhoz intézett első leveléből idéz, miszerint Isten nem engedi meg, hogy az ember erejét meghaladja a kísértés, hanem a kísértéssel együtt az ellenállás képességét is megadja, *to dunaszthai hüpenegkein*, „hogy el tudjátok hordozni”.¹⁷¹ A Pálra való hivatkozásban nincs semmi rendkívüli, szerzőnk nem ritkán utal az apostol gondolataira, különösképpen a szeretet etikájának a kifejtése során. Különös viszont az, hogy az idézett mondat a maga nyilvánvaló exegetikai tartalmától eltérő értelmezést nyer. Pál ugyanis arról beszél, hogy Isten hűsége – kegyelmi tettként – az emberi képességek határain túlcsapó próbatételek elhordozására is *erőt ad*. Jankélévitch viszont úgy értelmezi ezt a mondatot, mintha az elhordozáshoz szükséges erő habituális adottságként maga az akarás akarásának a képessége volna, a vétkes pedig éppen ezért „mindig menthetetlen”.¹⁷² A maga tehetetlensége és a kérelhetetlen kötelezettség alá rekesztett ember számára

165 *Le Pardon*. In: Vladimir Jankélévitch: *Philosophie morale*. Flammarion, Paris 1998. 993–1149, itt: 997. A továbbiakban: LP.

166 Viktor E. Frankl antropológiájának egyik központi fogalma.

167 LP 997.

168 Uo. 998.

169 Uo.

170 Itt nem arról van szó, hogy Jankélévitch dogmatikus antropológiai-etikai tételként így gondolná ezt; itt is, mint sok más kontextusban, csupán a cselekvés dinamikájának horizontját és szélső határát jelöli.

171 1Kor 10,13.

172 „Ce pouvoir (*dünaszthái*), qui est la force de résister, est la part du psychologique.” LP 998.

a következő kiutat ajánlja: „Valóban, képességünk igencsak korlátozott, de – anélkül, hogy számolnánk ezzel – úgy kell cselekednünk, mintha mindent megtehetnénk, amit akarunk”.¹⁷³ Ebben a játékban, ebben a sziszifuszi küzdelemben sohasem foglalhatjuk el a semleges kívülálló megfigyelő szerepét, és az önsajnálkozás minden kísértését is távol kell tartanunk. Az ember, aki a maga emberségét csakis a morális cselekvésben valósítja meg, hőssé lesz, amikor nemcsak eléri, hanem át is szakítja lehetőségei határát az *usque ad mortem*-re néző hiperbolikus áldozatban, amikor életét odaadja másokért. Ilyen értelemben állítja:

a megbocsátás szüntelenül újratekzdődő harc, amelynek vajmi kevés köze van az „erkölcs-papagájok” és a „bocsánat-automaták” előrecsomagolt, mindig kész, nagylelkű gesztusaihoz

...az emberi lehetőségek határa egybeesik az emberfeletttel (*surhumaine*¹⁷⁴), azzal, ami embertelenül lehetetlen. A csorbítatlan tiszta szeretet és a makulátlan, neheztelés nélküli bocsánat nem olyan tökéletességek tehát, amelyek elidegeníthetetlen tulajdonként megszerezhetőek, amelyek birtoklása tulajdonosuk számára a jó lelkiismeret és elégedettség forrása lenne.¹⁷⁵

Nem, a megbocsátás szüntelenül újratekzdődő harc, amelynek vajmi kevés köze van az „erkölcs-papagájok” és a „bocsánat-automaták” előrecsomagolt, mindig kész, nagylelkű gesztusaihoz. Az „abszolút érdekmentesség kegyelme” olyan ideális koordináta-határ, amelyhez a cselekvés mindig is csak közelít, anélkül, hogy folyamatosan eggyé válna vele. A kvázi-találkozás pillanata¹⁷⁶ és kiterjedés nélküli matematikai pontja, a nem-tudom-mi (*je-ne-sais-quoi*) felvillanó és eltűnő szikrája viszont „az egészen más rend” javainak a közöltetése:

...a megbocsátás képességének és az önzetlen szeretetnek a kegyelme nekünk adatik a pillanatban, mint valami megjelenő tü-nemény.¹⁷⁷

173 LP 999.

174 *Übermensch*, másként.

175 Uo.

176 Jankélévitch idő-fogalmához lásd: Gianfranco Gabetta: *Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch*. In: Critique, i. m. 26–31.

177 LP 1000. Itt Jankélévitch mintha visszatérne az 1Kor 10,13 eredeti értelméhez.

A kereszténység ortodox hagyománya igen erőteljesen hangsúlyozza a teológia apofatikus jellegét: Isten és ember valósága, kettejük viszonyának misztériuma végső soron kimondhatatlan. Kétségtelen, hogy Jankélévitch gondolkodására nagy hatást gyakorolt – többek között – az orosz ortodox spiritualitás. Egész filozófiája annak szenvedélyes keresése, ami a kimondható és kimondhatatlan, a megragadható és megragadhatatlan határán húzódik. Joggal állíthatjuk, hogy életműve egy apofatikus filozófia megteremtésének heroikus kísérlete. Nem arról van szó, hogy ennek a filozófiának a kikovácsolása lenne a szeme előtt lebegő cél, amit aztán végtelen következetességgel megvalósít. Nem, ennek a bölcséletnek a létrejötté végeredmény csupán, mintegy melléktermék: a *kimondható valóság és igazság* kompromisszummentes kutatásának produktuma, az egyes kijelentések és a velük azonnal szembeállított tükörképek terében keresett lényeg szóbeli-gondolati megtestesülése. Ez a gondolkodásmód zsigereiben érzi és gyakorolja a görög bölcsek tudását: a filozófia inkább rácsodálkozás a világra, a gondolat-impulzus éppen kéznél lévő tárgyára, semmint az evidencia rögzítése. Hogyan lehetne ez másképp a szív-gondolat-akarát moccanásánál a bocsánat készsége megszületésének intuitív pillanatában, amely semmivel sem kevésbé titokzatos, mint mondjuk, a napfelkelte.

A bocsánat dinamikája annyira megfoghatatlan, olyan ellentmondásos, hogy elveszi a kedvünket minden elemzéstől: ebben a tűnő remegésben, a szeretetnek ebben a megragadhatatlan moccanásában ugyan hol vannak a fogódzók, amelyek lehetővé tennének egy filozófiai diskurzust? Ennek az ártatlan mozgásnak a tiszta átlátszóságában ugyan mi volna leírnivaló? Elmesélhetetlen a pillanatnyi pillanat, leírhatatlan a szív megtérésének a legegyszerűbb misztériuma.¹⁷⁸

Mert minél homályosabb az ablaküveg, annál több, minél tisztább, annál kevesebb látnivaló van benne.

Szerzőnk három olyan tisztátalan bocsánatformát, irgalom-szurrogátumot nevez meg, amelyek a tiszta bocsánat pótlékaiként lépnek színre, és amelyeket a következő kifejezések tömörítenek: „az idő vasfoga”, magyarázó felmentés, felszámolás. Az első megközelítés az idő és emlékezet korróziójára bízva a gáztett minden utat eltorlaszoló tömbjének a lebontását, a második enyhítő és felmentő körülményeket keres, míg a harmadik magatartás a hirtelen amnéziát, a tényekkel és személyekkel való szembesülés és szembenézés nélküli olcsó kegyelem választását, a bűnnek egyetlen hirtelen, reflektálatlan mozdulattal való

eltörlését jelenti. Francia gondolkodók az első két lehetőséget bőven kifejti, a harmadikat viszont csak felvázolja, hisz azt nem tartja tulajdonképpen filozófus attitűdnek. Könyve harmadik harmada a tiszta bocsánat fenomenológiája, ami olyan, mint a kiterjedés nélküli matematikai pont, *acumen veniae*, a bocsánat tűfoka, ahol a transzcendens és immanens – majdhogynem – érintkezik. Az eredeti és a hamisítvány, az autentikus és az apokrif bocsánat között (szinte) láthatatlan a különbség. Nem más ez, mint a Pascal-féle szív bölcsességének a jelenléte vagy hiánya a felmentő cselekvésben.¹⁷⁹

A valódi bocsánat három ismertetőjegye szerzőnk szerint a következő: mindig az idő adott pontján bekövetkező *esemény*; minden jogi megfontoláson túl a sértett fél irgalmas *ajándéka* a sértőnek; a közöttük fennmaradó *személyes kapcsolatban* igazolódik. Drámai, az ember legbenső lényét szétszaggató áldozati cselekmény, amely elképzelhetetlen például a sztoikus Epiktétosz *Beszélgetések* című munkájának lapjain; a bölcs felülemelkedés nem veszi komolyan az aljasság pusztító erejét. Ezen kívül olyan elnézés gyakorlása ez, amelyben nem találkozunk az áldozat és a hóhér tekintete. Ez utóbbi immár nem beszélgetőtárs. A nagyvonalú és személytelen természet viseltetik így bárkivel és bármivel szemben, anélkül, hogy a magasból alátekintő pillantása az egyest és a sajátost észrevenni méltóztatna. A sztoicizmus az általános filantrópiát hirdeti, de az első személy szeretete és törődése a második személy felé irányuló agapéban idegen marad számára. Ugyanez a szerző *Kézikönyvében* annak a véleménynek ad hangot, hogy ha valaki bántalmaz, akkor az nem is igazán a gaztett elkövetője, hanem a bántalmazásról alkotott felfogásod és véleményed (*dogma*). A sztoicizmus a maga emelkedettségében nem veszi komolyan a bűn botrányát. Arisztotelész pedig többre értékeli a méltányosságot, mint a megbocsátást, a barátságot, mint az áldozatos szeretetet. „Arisztotelész ismeri az adományozást, de egyedül a Biblia ismeri az elengedő bocsánatot.”¹⁸⁰

A megbocsátás a vétkes felmentését jelenti adósságterhe alól (...), mindezt pedig semmiért és ellenszolgáltatás nélkül, ingyenesen, túl minden piacozáson! (...) A sértett, anélkül, hogy kötelessége volna, lemond jussa követeléséről és jogai gyakorlásáról, megszakít minden eljárást és úgy dönt, hogy nem tartja számon az elszenvedett sérelmet. A bocsánat mélységben az, ami az adomány magasságban.¹⁸¹

179 Usure par le temps, excuse intellectuelle, liquidation. „Mais le coeur du pardon, où est-il?” LP 1000, 1001.

180 Idézi Luc-Thomas Somme, *Bulletin de littérature ecclésiastique*. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006. 5.

181 LP 1005.

Az a megkülönböztetés, amit ezen a helyen röviden leír a szerző – pszichológiai jellegű bocsánat a személyes sértések esetén, illetve morális jellegű, amely az értékek személytelen rendje ellen elkövetett cselekedeteket illeti –, a továbbiakra nézve úgy tűnik, nem különösebben jelentős. Vissza kell azonban térnünk erre az elkülönítésre az itt megfogalmazott bocsánatfilozófia és az ezzel szemben álló *Pardonner?* közötti feszültség tárgyalásakor.

AZ IDŐFOLYAMAT ERÓZIÓJA

Jankélévitch időfilozófiájának kulcsfogalma a *futurition*, a jövő felé haladás, a jövő jelenben való realizálódásának fáradhatatlan folyamata. Alig akad filozófus rajta kívül, aki e folyamat tényét a morális kérdések elemzésének ennyire szerves részévé tette volna.

Hérakleitosz még úgy gondolta – indítja Jankélévitch hármas tagolású könyve kezdő fejezetét –, hogy az ember nem léphet be kétszer ugyanabba a folyóba. Ebben a képben viszont az ember még jól körülhatárolható szubsztanciális tömb. Szerzőnk – nem utolsósorban a rá gyakorolt erőteljes Bergson-hatásnak köszönhetően, akiről egyébként első fontos könyvét is írja – nem így látja az embert; sokkal inkább állandó változás, egymásnak feszülő erők örvénye közepette. Nem kötömb áll immár a sebesen zúgó folyó közepette, hanem – egy általa nem használt képpel élve – sokkal inkább: folyó a folyóban. Beléphet-e kétszer egy folyó ugyanabba a folyóba? Nem szerzőnk bonyolítja el a dolgokat; ő csupán az, akit semmi más nem érdekel, mint a dolgok bonyolult mélyszerkezete. „Ha információkat akarsz az évi divatról, ne Jankélévitchnél keresd”, jelentette ki joggal egyik méltatója.

Az idő kibomlásának drasztikus szigorral meghatározott egyirányú folyamata megragadja a következő pillanatot és elengedi az előzőt. Az ember egyik konstitutív sajátossága éppen az viszont, hogy emlékezete¹⁸² körömszakadtáig ragaszkodik mindahhoz, ami elmúlt. A személyiség szerves folyamatosságát hősiiesen védi ezáltal a tudat, miközben óhatatlanul fékezi a jövő érkezésének folyamatát. Azonban

a memória szerepe az, hogy gazdagítsa a tapasztalatot, nem pedig, hogy visszafogja a cselekvést; az emlékek ugródeszkájának köszönhetően az akció még magasabbra és még energikusabban szárnyal.¹⁸³

182 Vö. Augustinus antropológiai triászja a *memoria, intelligentia, voluntas*.

183 LP 1008.

Nem így viszont a háborgó emlékezet!

Az agresszív harag ellenáll a változásnak; a bocsánat épp ellenkezőleg, elősegíti ezt, miközben félreteszi az útból az akadályokat. A bocsánat kigyógyít hipertrofikus haragunkból, és a lélek, megszabadulva koloncaitól, a málha nélküli utashoz hasonlatos.¹⁸⁴

A jövő felé néző feltartóztathatatlan mozgás és a bocsánat kéz a kézben járnak.

A bocsánat segíti a változást a változásban, míg a változás segíti a bocsánatot a bocsánatban.¹⁸⁵

Különös, hogy szerzőnk ismételten szövegösszefüggéséből kiragadva alkalmaz egy bibliai kifejezést az eredetitől eltérő értelemben. Míg az Újszövetség a Zsid 10,37-ben a bizalom megtartására buzdítva szorongatott olvasóit Krisztus eljövételének bizonyosságáról ír – *erkhomenos ékszei*, az eljövendő eljön –, addig ugyanezt a kifejezést a feltartóztathatatlan idő hozzánk folyására, megérkezésére vonatkoztatja.¹⁸⁶ Az idő malmai mindent felőrölnek, és

semmi sem állhat ellen ennek a csendes, szüntelen daráló, kérlelhetetlen hatalomnak, a felejtés e valóban végtelen és folyamatos nyomásának.¹⁸⁷

Egy idő után a legéberebb személyes vagy kollektív emlékezet is kételkedni kezdhet abban, hogy az a bizonyos kiengesztelhetetlen gaztett megtörtént-e egyáltalán. Ebben a szemléletben a bocsánat lehetőségét latolgató szándék az idő természetére szegzi tekintetét, amely felejt; a bocsánat aktusához ebben keres igazolást. Nem más ez az aktus, mint előrehozatala, felgyorsítása az idő amúgy is érkező lánctalpának.

Ha a sértett nem is felejt, környezete és még inkább az elkövetkező generációk sora biztosan igen. A rossz haragos emlékezetben tartása ily módon az idő természete ellenében ható, anakronisztikus gesztus. A harag e logika szerint nem veszi figyelembe, hogy ugyanaz az ember két különböző pillanatban nem ugyanaz a „folyó”: számon kérhető-e még egy cselekedet fél évszázad elteltével? Hát fél nap múlva? Mennyi

184 LP 1009.

185 Uo.

186 Egy természeti bizonyosság lép itt a hitben megalapozott személyes bizonyosság helyére. Gondolkodóink metafizikájának elemzésekor fontos szerepe lesz ennek a megállapításnak.

187 LP 1010.

a személyiség identitásának felezési ideje? A neheztelő ember kétségbeeséssel konstatálhatja, hogy a hóhért, aki a tettet elkövette, szép lassan feloldja az idő; elolvad az, akinek szemrehányást tehetne. Az idő kilúgoz minden felelősséget az egyre kevésbé számon kérhető tettesből. Ebben a szemléletben a bűn megoldása az idő. A bocsánat visszautasítása viszont bűnébe zárja a tettet, mint bogarat a borostyánba szokták, bűnével teszi egyenértékűvé az elkövetőt, annak *létét* elkövetett *tettével* azonosítja. A haragot jelentő orosz kifejezés – *zlopamiatstvo* – etimológiai jelentése a rossz emlékezetben tartása.

A jövő irányából felénk sodródó események – objektív, külső tényezők – rongálják, kikezdi, koptatják a mindenkori *hic et nunc* gránittömbjét. Az emlékezet viszont minden erejével őrzi a *status quot*. A harc egyenlőtlen, az előző hatalom túlsúlya megkérdőjelezhetetlen. Ahol azonban semmi nem szegül vele szembe, a memória semmit nem kíván őrizni a múltból, a pillanatnyiségben élő lélekkel van dolgunk. Ez a *mens momentanea*, a frivol lélek könnyű felejtése, aki csak az örök jelenben hajlandó élni: az *eternum nunc* a választott hazája. Számára értelmetlen a megbocsátás, az is, hogy ő és az is, hogy javára gyakorolják azt, hisz az elkövetett tett már nem is létezik. Csak a következő pillanat megragadása érdekli, miért vesződné hát az elmúlt pillanat és az abba zárt események visszatartásával?

Azonban nem csupán a harag táplálkozik a múltból, hanem a lelkiismeret-furdalás mint a megtisztulás első lépése, a hűség és nagylelkűség úgyszintén. Jövővárás múltlátás nélkül emlékezetkiesés, amnézia; múltlátás jövővárás nélkül viszont a mozdulatlanság halálos szklerózisába merevíti az embert. Jankélévitch a Prédikátor könyvébe illő rezignált poézissel képes az idő mindent, de mindent lebontó munkáját megidézni.

A keserűség–harag–neheztelés tömbjének eróziója nem mindig egyenes arányban történik az idő múlásával. Az idő a nagy kibékítő ellen mintegy megelevenedő gölem, időről időre fellázad ez a tömb. Fellázad, hogy aztán újra megadja magát idő őfelségének. A lélek a testhez hasonlóan bizonyos rugalmassággal rendelkezik: ha nem szakad bele a terhelésbe, kiegyenesedik, ami görnyedt, összeforr, ami eltört – mert az élet él és élni akar. A véges kreatúra felett mintha azt döntötték volna, hogy ne tartson örökké földi szenvedése.

A jövőbe torkolló időre való hagyatkozás, a dolgok kopása és a felejtés módozatai mellett a gonosszal való bánásmód egy másik fortélyos lehetősége az integráció (ön)megnyugtató kísérlete, amely azt sugallja, hogy megkerülhető és megspórolható a megbocsátás impe-

ratívuszának lehetetlen követelménye.¹⁸⁸ E lehetőség megvalósításának ceremóniamestere szintén az idő, amely előbb-utóbb elvégzi azt, hogy elfogadjuk: gonosz dolgok fekete szene is bizonyulhat utólag energiaforrásnak; a sötét árnyak betagolódnak a nagy kép egészébe, hogy annál pompásabb legyen az összhatás; az okozott vagy elviselt megaláztatások csapásai is hozzájárulhatnak utólag a nemes jellem kikovácsolódásához.¹⁸⁹

Az elkövetett vétek vagy elszenvedett sértés kellőképp feldolgozva láthatatlan táptalaja lehet ennek a tapasztalatnak. Nem az-e éppen a megtérés értéke, hogy a bűnt magát lelki gyarapodásunkra fordítja? Amikor a tékozló fiú magába száll és kalandjainak meg szenvedéseinek sorát berekesztve visszatér otthonába, akkor lát-szatra semmi sem különbözteti meg az otthon maradt testvértől. És mégis valamilyen láthatatlan dolog, valamilyen pneumatikus szövödmény, amely a szenvedés és a kísértés tapasztalatának sajátja, mindörökre megkülönbözteti őt; aki visszatért, és aki sohasem ment el, ugyanott áll most mindkettő, de az eltörölhetetlen múlt mégis megkülönbözteti őket. Az evangélium tanúsága szerint ezért lesz inkább helye egyetlen megtérő bűnösnek a mennyben, mint kilencszázezer képmutató feddhetetlennek.¹⁹⁰

Az idő közvetíti és megvalósítja az antitézis szintézisét. Ahogyan a szervezet az idegen testet, a sértett lelkébe zárja az őt gyöttrő tövist, hogy ezzel együtt élve valamiféle *modus vivendi* alakítson ki magának. Ha azonban a rossz is a javunkat szolgálja, akkor – talán – már nem is annyira rossz. Miért kellene hát az azzal való szembesüléssel és annak megbocsátásával gyötörnünk magunkat?

Gondolkodónk azért vázolja csupán mindezeket, hogy nyomatékosan kijelenthesse: sem a jövő felé menetelés ténye, sem az itt és most adottság tömbjének kopása a felejtésben, sem a szintézis önmegnyugtató kísérlete nem helyettesítheti a bocsánatot. Az első azért nem, mert sohasem mondhatunk le az emlékezés jogáról és kötelezettségéről; a

188 Jelezzük csupán, hogy a patrisztikus kor atyáinak a rossz problémájával való viaskodása – Lyoni Iraeneus, Tertullianus, Origenész, a kappadókiai atyák, Augustinus – két modellbe torkollott: egyik az ember irracionális szabadságában jelöli meg a gonosz forrását, felelősségét hangsúlyozva ezzel, míg a másik a rossz árnyékfoltjainak éppen erről a nagy tabló egészébe való integrációjáról beszél, amely a fényt még inkább kiemeli. Vö. Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia, Kolozsvár, 2006. 384 kk.

189 A harmincas évek transzilvánizmusának igen kedves gondolata ez, melyet a gyöngy és homok metaforájába sűrített. Vö. Cs. Gyimesi Éva: *Gyöngy és homok*. Kriterion Kiadó, Kolozsvár, 1992.

190 LP 1019.

második azért, mert önmagában a halál felé tartó idő és felejtés nevében nem kérhető számon semmiféle erkölcsi tett:

Lehet-e a bocsánatot hirdetni a halál és elmúlás nevében? Vajon megtalálhatja-e a bocsánat a maga igazolását teremtményi nyomorúságunkban és végességünk tényében? Annak elismerése lenne ez, hogy a bocsánat éppúgy, mint a felejtés, szenilis gyengeség és emlékezetkiesés csupán. (...) Vajon a fáradság mióta számít morális viszonyulásnak?¹⁹¹

Memória és erkölcs viszonyának kérdésében sorjáznak a különböző változatok: egy sértés elfelejtését bocsánatnak hívják, a jótett elfelejtése viszont hálátlanság és hűtlenség. Fordítva is igaz: a gáztetre való emlékezés haragot vált ki, míg a jótett emlékezetben tartása hálát és elismerést jelent. A kétféle felejtés és emlékezés különbsége elvezet az autentikus bocsánat meghatározásának elővételezéséhez:

A gáztett és a szeretet kereszteződése adja a bocsánat lényegét. Ha a harag rosszal fizet a rosszért, a hála pedig jóval a jóért, akkor a bocsánatot értelmezhetjük úgy, mint a hálátlanság diametrális ellentétét, azaz mint az igazi kegyelem másik oldalát; mert ha a hálátlanság rosszal fizet a jóért, a bocsánat éppen fordítva, jóval a rosszért; a bocsánat túlmegy a méltányos igazságon, míg a hálátlanság innen marad annak határán.¹⁹²

*a bocsánat túlmegy
a méltányos igazságon,
míg a hálátlanság innen
marad annak határán.*

A hiányos emlékezet: könnyelműség; a túl éles emlékezet: harag. A gonosz integrációja, a szintézis, annak gumigyomorral (*estomac en caoutchouc*) való emésztése pedig azért nem tekinthető igazi bocsánatnak, mert túl sok benne a saját

haszonra néző egoista kalkuláció. Hogyan húzhatnék hasznot a rosszból is – kérdezi folyton. Jankélévitch minden cselekvés morális értékét azon méri le, hogy az másokért és mások javára történik-e. Ha valaki Jézus kérését a másik arc odafordítását illetően csak azért teljesíti, hogy próbára tegye állóképességét és egy újabb tapasztalattal legyen gazdagabb rafinált integrációs üzelmeihez, akkor az nem tekinthető alázatos embernek, hanem sokkal inkább – és itt Jankélévitch Szalézi Ferencet idézi – „a lelki kapzsiság” bajnokának. A folyton integrálni akaró ember igyekszik úgy tenni, *mintha* a sértés nem történt volna meg; a tiszta

191 Uo. 1022.

192 Uo. 1023.

bocsánat számára viszont a sértés – paradox módon – *meg sem történt*. Ez utóbbi eltörli azt, ami az előbbinél még ott lapul.

Jankélévitch ezen a ponton minden átmenet nélkül a francia társadalom és benne a maradék zsidóság közhangulatáról és tudatállapotról jelenti ki, hogy húsz évvel a felszabadulás után ezt a társadalmat éppen ez az elnyomott, megemészteni kívánt és mégis megemészthetetlen harag jellemzi.

Íme a megfoghatatlan neheztelés, melyet az emberek általában bocsánatnak hívnak. A sértett, aki nem áldozza fel teljes mértékben haragját és követelését, aki fenntartások nélkül nem mond le jogairól, vajon megbocsát-e valójában?¹⁹³

A normalizálódó élet oda vezet, hogy a jó szomszédság nevében, kényszeredetten ugyan, de mégis kezüket nyújtják az egykori áldozatok hőhéraiknak.

A szív azonban, ahogy mondani szokás, „nincs benne” a gesztusban! A megbocsátás szíve. A szív, tehát a szenvedélyes odaadás, a lelkes meggyőződés, a spontaneitás, az öröm moccanása... Hol marad viszont a bocsánat szíve? Fájdalom, de ennek a bocsánatnak nincs szíve. Ez a szív nélküli bocsánat nem őszinte szerelmi vallomás, semmi más, mint zengő érc és pengő cimbalom.¹⁹⁴

Jankélévitch fáradhatatlanul ismétli: a megbocsátás az élet fizikai feláldozása mellett a szeretet legmagasabb rendű kifejezése, minden erkölcsiség csúcsa és teljessége, hisz az egoista önszeretet – *philautie* – írmagjának is a kiölését, a test valóságos megfeszítettését jelenti az embertárs életéért. Nos, ez a tett olyan meghaladhatatlan morális kötelezettség, amely alól senki sem mentheti fel magát azzal, hogy ezt a munkát az idő malmaira, a felejtésre vagy a gumigyomrú emésztésre bízza. A (háborús) bűnök elévülésének jogi kategóriája tipikusan az az intézmény, amely az időre bízta a felmentést annak az abszurditása árán is, hogy ami 1965. május utolsó napján még megbocsáthatatlan bűnnek számít, az június 1-jén már nem az.¹⁹⁵ Vajon miért kellene a felmentésre húsz évet várni, kérdezi.

193 LP 1026.

194 Uo. Erre az idézetre a feszültség tárgyalásakor visszatérünk.

195 Jankélévitch itt meglehetősen zavaró módon összemosza a jogi és személyes vonatkozásokat. Első olvasatra úgy tűnik, hogy a bocsánatra vonatkozó „miért nem azonnal?” kérdése ironikus, ahogyan a *Pardonnez?* című írásában. A szövegkörnyezet azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy nem erről van szó, hanem az eredeti gondolat hangsúlyozásáról, mely a személytelen kopás–felejtés, illetve az igazi bocsánat szembeállítása.

Itt az ideje, hogy kimondjuk: azonnal vagy soha! Jézus azt kéri, hogy a sértett alázattal tartsa oda a másik arcát is, mégpedig nem húsz évvel a bántás után, nem okos töprengéseket követően, miután elhárította azt és megpróbálta elfelejteni, hanem azonnal: kétségtelenül arra gondolt, hogy az idő kopása és a kivárás semmivel sem járulna hozzá a bocsánat ingyenes gesztusához, és hogy ez sokkal inkább valamilyen természetfölötti reflex spontaneitásához hasonlatos. Nem olyan-e a bocsánat, mint a szeretet, mely minden megfontolástól mentes, vagy mint az irgalom minden megelőző mocnása? Bizonytalán úgy van, hogy a bocsánat mindig egy *fiat*, egy esemény, egy aktus: a döntő bocsánat mindig az, amely a pillanat azonnaliságában érkezik. Aki az idő kopására és folyására bízza magát, felfüggeszti a hirtelen pillanatot és elikkasztja az események kényszerű láncolatának a megtérésben történő megszakítását, amelyet éppen a bocsánat tesz lehetővé. Természetesen, amikor a sértett visszautasítja a bocsánatot, a vak idő igen lassan és igen hozzávetőlegesen elvégzi azt, aminek a megtételére emez nem volt eléggé nagyilekű. Fordítva is igaz, a bocsánat egyszerre és egy szempillantás alatt véghezviszi azt, amit a csupasz idő évek sora alatt tenne meg és kétségtelen, hogy mégis befejezetlenül hagyja.¹⁹⁶

A tiszta bocsánat további jele az a metamorfózis, amit pszichológiai szinten is elvégez, és amely a maga pneumatikus erejével képes a negatív érzéseket a maguk pozitív ellentétébe átfordítani. A keserűséget örömmé, a veszteségérzetet mérhetetlen gazdagsággá. Ez az, amit a puszta idő sohasem tud elvégezni; lelohasztja csupán a harag perzselő lobogását, kizárítja ugyan a könnyek forrását, de a krónikus nehezteletést mégsem változtatja lassan-lassan szeretetté – ennek elvégzésére nem képes. A gonosz kopása és emésztése sohasem jelent egy új korszakot, nem alapozza meg a sértő és sértett viszonyának új rendjét. Ezzel szemben „csak az igazi bocsánat képes, a megtéréshez hasonlóan, új házat építeni egy új élet számára”.¹⁹⁷ Az idő hamujának takarásában viszont a sérelem lappangó parázs: semmi nem biztosít arról, hogy nem borítja újból lángba a házat.

A végleges és teljes gyógyulás kizárólag az lehet, amit a sértett szerezhet magának, ha van hozzá elég ereje: az egyszer s mindenkorra meghozott azonnali döntésben. Ez a döntés ellentéte volna az immanens időnek, ahogyan a Krisztus áldozata – Schelling

196 LP 1028. A bocsánat pillanatszerűsége mögött Jankélévitch metafizikáját kell látnunk.

197 Uo. 1029.

szerint – ellentéte Dionüszosz folyamatos megpróbáltatásainak. A megváltó döntés kegyelme nem elégszik meg azzal, hogy csökkentsen a lázat. Megelőzi azt és kizárja annak lehetőségét is. Nemcsak hogy véget vet a haragnak, hanem lehetetlenné teszi azt, az írmagját is kiirtja. Csak azt kell felmérni, hogy egy ilyen döntés belül van-e az emberi lehetőségek határán?¹⁹⁸

Nem, az idő sohasem helyettesítheti az erkölcsi döntést, mert „az idő a jövőt nézi, de nem nézi az embert”. És aki úgy gondolja, hogy az idő a felejtés, tehát a bocsánat oldalán van, annak azt is meg kell gondolnia, hogy az idő tanácsából éppúgy kiolvasható a frivolitás és a felületesség is. „Az idő egyébiránt bármit tanácsol bárkinek.” Továbbá pedig: „az ártatlan tavasz ugyanúgy ragyog jókra és gonoszokra... A fák minden évben kivirágoznak, Auschwitzban éppúgy, mint másutt. (...) A gyönyörű tavasznak nincs rossz lelkiismerete; pontosabban szólva, egyáltalán nincs lelkiismerete, sem jó, sem rossz.”¹⁹⁹

Így érkezünk el szerzőnk azon markáns tételéhez, amelynek értelmében a pusztá idő nem rendelkezik morális minőséggel. A jogi büntetés végrehajtása során nem az évek múlása váltja meg valamilyen bűnöst, hanem a megélt szenvedés-tapasztalat. Négy esztendőt eltölteni egy kényszermunkatáborban vagy a Riviérán, nem ugyanazt jelent! A naptári időhöz képest mennyire más a bűnbánat tapasztalati ideje! A megtérés az erkölcsi lény legmélyén zajló dráma, meditatív teljesség. „A megtérés megváltó esemény, mégpedig mindenekelőtt azért, mert a megváltás igénylése és akarása áll mögötte.”²⁰⁰ A rosszhiszemű szofista rábizza magát az időre. Szerinte a túl korai bocsánat éretlen gyümölcsökkel szolgál, mint az idő előtti szüret. Óvakodni kell a korai bocsánattól, tanácsolja. „De mi sokkal inkább az ellenkezőjétől óvunk. Attól féljete, hogy túl késő lesz a bocsánat.”²⁰¹ A boldog csalók szívesebben néznek az idő szemébe, mint az áldozatokéba: ők a fájdalom nélküli megváltást és felmentést keresik.

Az idő a szenvedés gyógyírja, *medicina doloris*. Zsibbasztóként és alatóként az idő morfiума enyhíti a régi fájdalmat és elaltatja a vén keserűséget. Ebből azonban nem következik az, hogy a szenvedés időleges ragtapasza egyszerre a morális vétek gyógyszere is lenne.²⁰²

198 Uo. Jankélévitch nem ad közvetlenül választ saját retorikus kérdésére. Válasza biztonnal a „nem és igen” paradoxona lenne. Nemmel válaszolna a metafizikus, igennel az etikus. Ez nem is lehetséges másképp.

199 LP 1030–1031.

200 Uo. 1032.

201 Uo. 1033.

202 Uo. 1034. Itt beszél Jankélévitch a bűnbánatról, *déchirement*, mint az igazi bocsánat feltételéről, „la condition du vrai pardon”.

Jankélévitch szövevényes filozófiájában alapos kutatásra van szükség, ha érteni akarjuk az erkölcsi tett szikrájának, kezdetének a pillanata, illetve e pillanat továbbélése, az erkölcsi tett kontinuitása közötti viszonyt. Nemcsak megvilágosodásról van tehát szó az erkölcsi cselekvésben, nemcsak az intuitív pillanat csodájáról, hanem a szüntelen erőfeszítésről, az ego gyötrelmes megtagadásáról, az ébrenlétről és az állandó újakezdésről is.

A morális fejlődés minden pillanatban a nullpontról indul újra. Nincs más etikai *folyamatosság*, mint az újakezdésnek és újraindításnak ez a kimerítő *folytatása*; a morális haladás sokkal inkább gondos *folytatás*, semmint spontán folytatódás, avagy folyamat: újáteremtés inkább, semmint növekedés.²⁰³

A pusztá alakulás-létesülés, egyszerűen szólva, az ember létmódja úgy, ahogy ő van; a bocsánat gesztusa viszont az ember létmódja úgy, ahogy neki lennie kell. A bocsánat az érték rendjéből való, hisz ez az ember kötelessége; és noha az értéket nem lehet mindig racionálisan igazolni, természetfeletti, paradox, kategorikus módon igényelni lehet. Az érték, minthogy az nem pénzérme és nem divat, minden kronológiától függetlenül *érvényes*: mégpedig nem időszakos érvénnyel, mint egy útlevel, hanem időtlen *értékként*.²⁰⁴

Jankélévitch a személytelen idő és a személyes megbocsátás ellentétét a végletekig feszíti: évszakok változása, tapasztalatok, események sodrásán túl sem képes az ember könnyebben megbocsátani, mint a sértés legelső napján. Éppen ezért ismétli: azonnal vagy soha! A bocsánat törvényének időtlensége a gáztett időtlenségével ütközik. A vigasztalanság-vigasztalhatatlanság kapcsán a közgondolkodás egészen gondtalanul a nagy Idő-orvosba veti bizalmát, olyannyira, hogy ha valaki megaláztatás után húsz évvel még mindig vigasztalan, azt patológikus esetnek nyilvánítják. De morális értelemben változott-e, megoldódott-e közben valami? Mert a halványuló emlékezet, a társadalmi felejtés és a jövő követelődzése közepette megfakuló tettnek mégiscsak van egy

203 Uo. A metafizikai pillanat hangsúlyozása értékelésünkben egyszerre pozitív és negatív. Pozitív, mert a „teljesen más rend” megmutatkozásának a szükségéről beszél, ugyanakkor – negatív értelemben – elhanyagolni látszik a kognitív gyötrelmes morális folyamatát, amelynek során talán napokig vagy évekig tartó küzdelem árán a sértett eljut oda, hogy a megbocsátás mellett dönt. Emellett jogos a kérdés, hogy mi módon követelhető meg a cselekvő alany felelőssége akkor, ha az ki van szolgáltatva ennek a metafizikai folyamatnak? Egy teológiai keret elbírná ezt a feszültséget, egy filozófiai azonban – véleményem szerint – nem: koherenciája szétszakad.

204 LP 1035.

„intencionális etikai szikrája és egy metafizikai magva”, amit szerzőnk a bűn tényének, *quodditásának* nevez. Idővel minden átalakul, eltorzul, megváltozik: a tény azonban, hogy megtörtént, tény marad. Nem változtatható – így Ciceró Arisztotelész után – a *factum infectummá*.

A gaztett hatása semlegesíthető, amit elrontott, helyrehozható; de a gonoszság, azaz általában a rosszakarát, tehát az a pusztá tény, hogy egyszer is a gonoszt akarta, azaz a rossz intenció ténye – íme, ez az, ami ténylegesen kiengesztelhetetlen. A bűn a legsajátosabb módon a szándéknak ez az aljas minősége, amit lehetetlen megragadni a gaztetten belül.²⁰⁵

Szerzőnk megújuló szenvedéllyel tér vissza ehhez a gondolathoz: nem az a kérdés, hogy mi marad az emlékezetben – meglehet, hogy semmi –, hanem hogy a megtörténtet ki vagy mi teszi meg nem történetté.²⁰⁶ Meglehet, hogy a valamikori rossz intenció azóta megjavult; ez sem képes azonban lenyelni, megsemmisíteni az egykori gaztettet. Nem, a bűn sohasem integrálható, és körömszakadtáig ragaszkodni kell ahhoz, hogy ez mindig idegen test a történelemben.

Az érték *teljesen más rendből* való, mint az idő; kronológiának és axiómának nincs közös nevezője. Az idő vonalán a gaztett volt és van, noha nem kellett volna és nem kellene lennie. Ugyan milyen csoda egyesíthetné a *vant* és a *nincset* ahhoz, hogy a történések *tabula rasája* egyáltalán szóba jöhessen? „Kutatni fogjuk, hogy vajon nem éppen a bocsánat-e ez a hirtelen csoda, állításnak és tagadásnak ez a valószerűtlen egybeesése.”²⁰⁷

Ezen a ponton azonban Jankélévitch ismét a személyes sértés, illetve a vilárend és az emberiség ellen elkövetett bűnök közötti különbséget hangsúlyozza, amivel tulajdonképpen a *Pardonneur?*-ban megszólaltatott ellenhangot alapozza meg.

Az emberiség ellen elkövetett vétek viszont nem az én személyes ügyem. Megbocsátani itt nem a jogokról való lemondást, hanem a jog elárulását jelentené. Az, aki „haragot tart” egy ilyen bűn elkövetőjével szemben, teljesen *jogosan* teszi ezt. A jog pedig fokozott értelemben kötelesség.²⁰⁸

205 LP 1037.

206 Vö. Nietzsche démona a *Vidám tudományban*.

207 LP 1040. 1041–1042: Az értékek és az emberiség elleni vétek eltörlése szentségtörés: *crime contre l'humanité*. Kérdés, hogy ez a szigorú különbségtétel mennyiben tartható.

208 LP 1043.

Nyilvánvaló azonban a szövegösszefüggésből, hogy itt nem a tiszta bocsánat behatárolásáról van szó, hanem a jogi értelemben vett elévülés elfogadhatatlanságáról.²⁰⁹ „»Szigorunk« egyszerűen azt kívánja kifejezni, hogy nincsen *semmilyen viszony* gaztetteik és a múltó idő között.”²¹⁰

Jankélévitch felfogásában a morális cselekvés és a természet impulzusa két egymásnak feszülő, ellentétes erő. „Mióta volna az erkölcs feladata, hogy utánozza a természetet vagy hogy reprodukálja annak vonásait?”²¹¹ A művészetnek sem az a dolga, hogy reprodukálja a természetet, mégis hasonul hozzá: elég, ha irreális vagy szürreális. Az etika viszont az esztétikától eltérően botrányosan és paradox módon az antirealitás harca, a természet, az élvezet megtagadása Kant követelése szerint, akinek ítéletében csak az eudémonista kívánja összhangba hozni a kötelességet és kívánságot. A természet szenvedélyes kísértőtomb; örvény, amely minden pillanatban benyelni készül. Az igazságszolgáltatás nem azért van, hogy igazolja például a természetes erőszakot, hanem hogy ellensúlyozza azt; hogy a gyengeségnek megadja azt az erőttöbbletet, amelyre szüksége van; hogy a fizikai gyengeség hátrányát morális előnnyel kompenzálja, állítja Jankélévitch. Nietzsche, a cápák és nem az árvák védőszentje, ezt minden bizonnyal másképp gondolta.

Az idő nyomása a felejtés irányában hat. Az erkölcs parancsolta hűség viszont, amely ellentéte minden frivolitásnak, ezzel szembe megy. Az életet védő, szent harag is lehet a hűség egyik megnyilvánulása. Amikor a harag mint negativitás a sértettség rögeszméje csupán, akkor a bocsánat a szeretet kötelezettsége; amikor azonban szent haragról van szó, amely az értékek és a mártírok iránti hűség kifejeződése, „akkor a bocsánat árulás”.²¹² Ezen a helyen Jankélévitch ismét a német–francia megbékélés, illetve a zsidóság és németiség kiengesztelődésének – szerinte – meglehetősen felületes apostolairól beszél, akik – talán valamiféle előnyös cserekereskedelem nevében – szembesülés és elszámolás nélkül is készek békejobbot nyújtani a hóhéroknek.

A holtakat életben tartani akaró, felfokozott emlékezés etikai kötelezettsége szintén nehezen feloldható ellentmondásra vezetí szerzőnket.

209 Szemben Verena Lemckével.

210 LP 1043.

211 Uo.

212 Sokkal egyértelműbb volna, ha az itt használt 'bocsánat' kifejezés helyett Jankélévitch a jogi elévülhetetlenségről beszélne. A bocsánat morális és az elévülhetetlenség jogi kategóriájának összemosása, a kettő nem következetes használata is hozzájárul a *Le Pardon* és a *Pardonneur?* közötti nehezen áthidalható feszültséghez.

Nem a jelennek van szüksége a mi segítségünkre, hanem sokkal inkább a múltnak; nem a jelenlévők azok, akiknek szükségük van hűségünkre, hanem a hiányzók. Igen, a múlt kéri azt, hogy szüntelenül megemlékezzünk róla, nyomatékosan emlékezetünkbe idézzük, kegyelettel megidézzük: a múltnak, minthogy már nem létezik, szüksége van arra, hogy tiszteljük és hűségesek legyünk hozzá; mert ha megszűnünk rágondolni, végérvényesen megsemmisül.²¹³

Az „Emlékezzetek! Ne felejtsetek!” morális kötelezettsége a holokauszt után, ez a valóságos tizenegyedik parancsolat, megkövetelné a holtak, illetve az élők iránti felelősség különböző minőségének árnyalt morálfilozófiai tisztázását, a kettő viszonyának alapos elemzését és e háttorzongató rangsor – a holtak elsőbbsége az élőkkel szemben – tarthatóságának alaposabb megindokolását vagy felülbírálatát. Ezt Jankélévitchnél sajnos nem találjuk.

Ennek a fejezetnek a végén, amely az időmalom szüntelen őrlése és a bocsánat viszonyáról szól, szerzőnk még egyszer leszögezi: a bűn időtlenségével szemben az idő semmilyen vak minősége nem állítható, egyedül csak a tettnek az időtlenségből táplálkozó őszinte megbánása és megbocsátása. „Ez a kegyelem azonban nem szerzhető be fokról fokra az idő során, és az évek folyása semmilyen jogot nem ad e fölött a kegyelem fölött a bűnösnek.”²¹⁴

Az időre bízni az időtlen vétket nem járható út; mert az idő adhat ugyan gyógyírt, de megváltást nem. Szerzőnk végszava: ebben a próbálkozásban nincs benne a szív. „A bocsánat szívét nem találtuk benne.”²¹⁵

A FELMENTÉS: MEGÉRTENI ANNYI, MINT MEGBOCSÁTANI

Szerzőnk az intellektualizmustól – ami az intellektus filozófiája – megkülönböztetett *intellectionnisme* kifejezésbe sűríti a gonosszal való szembesülésnek azt a módját, amely a bűn által „kibillentett idő” (Shakespeare) helyreállítását nem az időre bízva passzív módon, hanem a gondolkodás aktív mozgósításával, valamilyen előzetes, irracionális jó

213 LP 1047.

214 LP 1048.

215 Uo.

szándékkal felmentő körülményeket és enyhítő magyarázatokat keres.²¹⁶ Az idő nevében történő megbocsátás ugyan nem állítja azt, hogy a vétek nem vétek, de nem tesz különbséget a vétek súlyában, minőségében: a papírhajót és a tankhajót éppúgy Lethe vizének sodrására bízta. Ezzel szemben a magyarázó felmentés morálisan értékeli a negatív tettet, elismeri annak pusztító erejét, behatol az intenció rejtett mechanizmusának világába éppúgy, mint a külső körülmények történelmi-társadalmi szövevényébe, hogy rábukkanjon a gonosz végső forrására. Elfogadhatatlan ugyanis számára az a gondolat, hogy ez a forrás a minden külső motívumtól leválasztott, a maga szédítő szabadságában létező emberi akarat. Fő tétele, hogy ez az akarat önmagában nem lehet gonosz, valamilyen külső oknak bizonyulnia kell; nekivág tehát, hogy krimik nyomozóit megszegyenítő eltökéltséggel, körültekintéssel és logikával rátaláljon a varázsszóra, mely válasz lehet az ősi kérdésre: honnan a gonosz, *unde malum*? Meglehet, sőt erősen gyanítható, hogy ez a tétel közelebb áll a hit, semmint a matematika axiómáihoz; szenvedélyes, irracionális reménység áll mögötte, annak a reménysége, hogy a minden cselekvés forrásaként tételezett emberi akarat végső soron jó. Rémisztő ugyanis a gondolat, hogy ez az akarat *ok nélkül is* pusztíthat és gyilkolhat, mégpedig bármit, amit a teremtő akarat létbe hívott és éltet. Ha ez így van, akkor az emberi egzisztencia minden, csak nem életbiztosítás. Ez pedig elfogadhatatlan.

Az ősi kérdésre adott ősi válasz a dualizmusé: az emberi akaraton túl létezik metafizikai gonosz, a negatív transzcendens hiposztázis, az ördögök fejedelme, a Sátán. „Minél aljasabb a Sátán, annál ártatlanabb Ádám.”²¹⁷ A paradicsomkerti történet éppen a felelősség-áthárítás mechanizmusának célszemélyeként láttatja a kígyót. Ádám Évát okolja, aki így védekezik: „A kígyó szedett rá, azért tettem” (1Móz 3,13). A kígyó az ok-okozati összefüggés utolsó láncszeme.

Szókratész optimista intellektusa tagadja, hogy az emberi tiszta akaratmag gonosz lehetne. Ha viszont nem lehet gonosz, jó sem lehet igazán, hisz a jóság éppen abban áll, hogy a jót a gonosz minden kísértése, nyomása és szédülete ellenére választjuk. A mechanikus jó nem morális jó. Platón számára ezzel szemben feloldhatatlan apória marad a bűn, kiváltképpen annak – szerinte – legsajátosabb formája: a hazugság.²¹⁸

Magyarázatot kell tehát találni, mégpedig mindenáron. Ha van magyarázat, csökken a bűn és enyhül a harag. A vétek súlya és az, hogy mennyire kimerítő a magyarázat, fordított arányban állnak egymás-

216 A későbbiekben az *intellectualisme* kifejezést az *intellectionnisme* ilyen értelmében használja.

217 LP 1051.

218 János evangéliuma szerint is.

sal: minél több a felmentő körülmény, annál kisebb a gonosz. Amikor pedig mindent megmagyarázunk, eltűnik a bűn. Mi tehát fellélegezhetünk, hogy íme, mégsem igazolódott a pesszimisták vészmadár-káro-gása. Az akarat és az ember jóságába vetett hitünk, ezzel együtt pedig az e világban való méltó élet lehetőségének hite megmenekült. A gonosz minden formája a körülmények szerencsétlen összjátzásának eredménye csupán.

Magyarázni kell tehát – és ez felment a megbocsátás minden kötelezettsége alól.

A szív bocsánata, a szenvedélyes megbocsátás a tényleges bűnben találta meg a maga tárgyát. A perverz gonoszság, íme, ez a harag igazi tárgya és a nagylelkű megbocsátás igazi megbocsátánivalója. Ha vannak aljasok, ám csak legyenek! A harag, amely a sértett közvetlen viszonya a vétkekhez, és a bocsánat, amelynek le kell győznie ezt a haragot – nos, mindkettő megtalálja a maga tárgyát. Amit vétkeként kell megbocsátani a vétkesnél, nem ugyanaz-e, mint amit haragként kell legyőznünk önmagunkban? A bűn ténylegessége és a szeretet paradoxona kéz a kézben járnak Szent Pál gondolkodásában.

Az intellektualizmus tehát minden irracionális természetfeletti tagadása, legyen az akár a gonosz, akár a szeretet természetfeletti-sége. (...) Mivel nincs radikális rosszakarát, fölösleges időt fecsérelni a bocsánatra: a vétkes egyszerűen rosszul értesült, hiányosan informált, és jobban tesszük, ha felvilágosítjuk. (...) Miért keressék a megbocsátást, miért nem egyszerűen a tények igazságát?²¹⁹

A fentiekben vázolt felmentés szerzőnk szerint semmiben sem felel meg az igazi megbocsátás hármaskövetelményének: nem jelent „azonnali”, a teljesen más rendből a mi világunkba betörő „eseményt”, hisz a megértésnek időre van szüksége, mindenesztől az időfolyamat része: az előző vertikális, az utóbbi horizontális sík.²²⁰ Nem jelent továbbá sértő és sértett közötti személyes kapcsolatot sem, hisz a felmentés egy személytelen és

219 LP 1052–1053.

220 Az eseménynek és kronológiának ez a fajta értelmező bemutatása részünkről világos. Jankélévitch szövegeiben azonban nem különül el ennyire tisztán. Nem beszél például arról, hogy a „*l’instant soudain du pardon*” metafizikai esemény hogyan válik idővé, a kronológia részévé, más szóval az Ige hogyan ölt testet, és hogy a testet öltés e folyamatának szintén időre van szüksége. A kronológia részeként értelmezett pillanatot és a pillanatot mint metafizikai eseményt sajnos nem különíti el következetesen. Minden bizonnyal ezért nem fordít figyelmet arra, hogy kifejtse a bocsánat *Fiat* szava kimondásáért az idő folyamatában vívott küzdelmet: a nap mint nap megújuló pokoljárás időbeni eseményét.

anonim igazság nevében történik. A vétkes nem vétkes, legfeljebb beteg vagy rosszul informált; innen azonban a szakadék túloldalára, ahol a szeretet kötelezettsége áll, semmilyen palló nem vezet. Ily módon nyilvánvaló, hogy semmilyen meg nem érdemelt ajándékról nem beszélhetünk.

Más lényeges különbség is van felmentés és bocsánat között: az előző fájdalommentes, hisz tényeket leltároz csupán, majd azokból természetes és mechanikus módon eljut a következtetésig, a tulajdonképpeni morális vétkek hiányának a megállapításáig. A bocsánat azonban lelket szaggató, fájdalmas áldozat.²²¹

Szókratész nem mondja azoknak, akik őt halálra ítélték: megbocsátok nektek, hanem a maga általános értelemben vett meggyőződéésének ad hangot: senki sem cselekszi a gonoszt tudatosan, *oudeis ekón hamartanei*. Spinoza a modern kor hajnalán már előre látja annak lehetőségét, hogy a minden ok nélküli irracionális pusztítás hullámai elsodorják az embert, mindazonáltal ő maga nem éri ezt meg.²²² Egy Auschwitzból szabadult Spinoza bizonytalannal nem mondta volna: „Humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere”.²²³

A megértésre való törekvésnek ugyanakkor szerzőnk felmutatja pozitív oldalát is. Az *intellectió*ból mindazonáltal az igazi bocsánathoz hasonlóan a sértő féllel való tényleges kommunikáció is következhet éppúgy, mint a sértett valóságos átalakulása. A felmentő körülmények keresése ugyanis máris az egocentrikus perspektívából való kilépést jelenti, a másik helyzetével való empatikus azonosulás kísérletét. Ezzel pedig a jövő újraindításának lehetősége felé néz.

Az igazságtalanság okainak a felfedése, a vétkek betagolása valamilyen egyetemes szükségszerűség összefüggésébe, amelyen belül érthetővé válik, a homályos, sötét zónák átvilágítása, amelyeket az aljasságba fordult szabadság vetített a világba, nos, mindez nem csupán spekulatív vállalkozás. Az igazság, amit az *intellectio* helyre kíván állítani, olyan barátságos világ igazsága, ahol az ember immár nem átkozza meg testvérét, hanem a szív és lélek békéjében él. Az *intellectio* mindebben erőfeszítést és a jövő felé való fordulást jelent.²²⁴

221 LP 1055.

222 LP 1058: „Spinoza, lui, est contemporain d'une époque qui commence à connaître la haine et toutes les variétés du ressentiment; l'homme moderne, après Spinoza, expérimentera des formes de haine gratuite que Platon, ennemi de la violence, et Spinoza lui-même n'avaient pas soupçonnées: l'art diabolique de faire souffrir et de tourterer, la volonté machiavélique d'humilier et d'offenser, la méchanceté inédite sont devenus chez certains peuples spécialement doués à cet égard une sorte de talent national.”

223 LP 1059. *Tractatus politicus* I,4.

224 LP 1061.

A bűn teljes körű és tökéletes magyarázata nemlétezőnek nyilvánítja a bűnt. Ebben hasonló a tiszta bocsánat gesztusához.²²⁵

A tiszta bocsánatnak azonban nincs oka.

Egy lényeges különbség azonban így is megmarad: az előző eljárás felmentésének oka van, mégpedig a talált magyarázatokban. A tiszta bocsánatnak azonban nincs oka.²²⁶ Korábban használtuk azt a képet, hogy az ember a világban: sodródó folyó a sodródó folyóban. Az árnyaltan elemző felmentés komolyan veszi ezt a komplexitást a külső körülmények és az emberi psziché metszéspontján jelentkező intencióban. Ez a fajta felmentés igyekszik meghatározni a felelősség és vétkesség különböző fokozatait. Különbséget tesz a tudatlanságból eredő vétek (ami menthető, hacsak nem éppen a helyes döntéshez szükséges tudás beszerzésének az elmulasztása a vétek) és a rosszindulatból eredő vétek között. Jankélévitch ezen a helyen Jézus kereszten elhangzó kiáltását idézi annak szemléltetésére, hogy a cselekvés sokszor megragadhatatlanul a kettő között oszcillál: Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek. Ha a bocsánat – *afiéni* – természetfeletti, a tudás – *oidá* – kognitív természetű. Ha tudták volna, bizonytal nem tették

225 A különbség nyilván az – tegyük hozzá Jankélévitch fejtegetéseihez –, hogy míg ez utóbbi a bűnről azt állítja, hogy volt, de nincs, addig az előbbi szerint nincs és soha nem is volt.

226 Minden bizonytal Jankélévitch apofatikus, negatív filozófiájában gyökerezik a szeretet oknélküliségének a hangsúlyozása. Miért gyakorlom a felebarát irányában az életét óvó, védő gesztusokat, a megbocsátást például? *Mert* szeretem. *Miért* szeretem? *Mert...* itt pedig egy alapvető választás előtt állunk. Vagy azt mondjuk: csak, és ezzel a szeretet mozgását az abszolút értelemben vett oknélküliséghez kötjük. Vagy egyértelművé tesszük, hogy az immanens határon belül valóban ok nélküli a szeretet, de korántsem abszolút értelemben, hisz az intuitív pillanatról szóló Jankélévitch tanítás éppen arról beszél, hogy létezik a morális értékek abszolút rendje. Pontosabb és megalapozottabb tehát, ha a *miért szeretem* kérdésre a *mert ez felel meg a metafizikai rendnek, avagy Istennek* választ adjuk. Megítélésünk szerint viszont Jankélévitchnél a metafizikai rend morális relevanciája éppen azért veszít az erejéből, mert e rend személytelen marad, mint ahogy a fölöttük székelő legfőbb jó is személytelen: Platónnak sokkal inkább megfelel, semmint a Bibliának. Az a gondolkodás, mely ez utóbbin tájékozódik, mondhatja ugyan, hogy ok nélküli a világ, rögtön hozzátéve, hogy immanens kereteken belül; abszolút értelemben véve semmiképpen sem az, hisz Isten teremtése. Ennek analógiájára a szeretettel ugyanez a helyzet: korlátozott értelemben állíthatjuk ugyan, hogy ok nélküli, végső soron azonban mégsem az: szeretem, *mert* – ez felel meg Isten akaratának. Az emberi szellem sohasem nyugszik bele a miért kérdésre adható válasz elfojtásába: sajátossága, hogy sóvárog erre. Ezt a sóvárgást, bármily szépen is hangzik, nem elégíti ki a „szeretem, mert szeretem” tautológiája. A „szeretem, csak” logikája igen könnyen átcsaphat a maga ellentétébe. Ha a szeretetnek nincs alapja és teljességgel irracionális, akkor ez az irracionalitás könnyen átválthatja a „gyűlölöm, csak” állapotába. Mindenesetre sokkal könnyebben, mint a „szeretem, mert Isten szeretet” logikáján tájékozódó szeretet.

volna meg... Szókratész és Krisztus gyilkosai egyformán százalmas sötétségben éltek. Ezt látszik megerősíteni – teszi hozzá Jankélévitch – Péter apostol pünködsdi prédikációjának megállapítása: „tudatlanságból cselekedtetek!”²²⁷. Ez a szókratikus gondolat. Pál azonban – szerzőnk értelmezése szerint – a rosszhiszemű szándékról egészen másképp beszél. Tudatlanság-e tehát vagy aljasság? Ha mindkettő, akkor a tettes drámai módon egyszerre ártatlan és vétkes. Vajon hol a határ a menthetetlen felelősség és a felelőtlen menthetőség között? „A kábulat rabjai nem tudták, hogy a Golgota megkínzottja a Messiás, ha tudták volna, ők sem ontották volna ki azt a vért.”²²⁸ Nem tudták – tehát menthetők. De ha nem akarták tudni? Vajon a vakság visszavezethető-e a vakság szabad választására, a vakság szabad választása pedig a vakságra, és így tovább, körkörösén, a végtelenségig?²²⁹

Az ártatlan vétkes mindig vétkes ártatlan.

Az engedékenység azt mondja a tettesről: inkább ostoba, mint aljas. A szigor viszont ezt: inkább aljas, mint ostoba. Az optimista jó szándék hajlamos arra, hogy a valóság-óceánból kihalássza azokat a mozzanatokat és körülményeket, amelyek alkalmasak arra, hogy felmentsék a bűnöst. A pesszimista szigor viszont ugyanabból az óceánból a súlyosbító tényezőket emeli ki és állítja hadrendbe. Ugyanúgy érvényes ez akkor is, ha a vádlottak padján az ember és akkor is, ha Isten ül. A jó szándék hajlik arra, hogy a tett és intenció kétértelműségét átvágja és legalább az így kapott fél részt tegye egyértelművé, amikor kijelenti: a vétkes-ártatlan minden bizonnyal vétkes cselekedeteiben, de ártatlan szándékában. Ez az árnyalt megközelítés mindenképpen más, mint az, amely a tettet azonosítja bűnével, aki ennek folytán vétkes-vétkes.

A felmentő és súlyosbító olvasaton túl viszont ott található a megbocsátás perspektívája, amely ezen belül szintén mérlegel. Értékelésében a tettes az *inkább szerencsétlen, mint aljas*, illetve az *inkább aljas, mint szerencsétlen* határai között helyezhető el.

A durva szigor a felületi réteg. Az engedékeny felmentés: a közép-mélység rétege, ahol a suta mozdulatok mögött is jó motiváció után kutatnak. Ez azonban felszínesnek tűnik a harmadik réteghez képest,

227 LP 1063. ApCsel 3,17

228 LP 1064. Jankélévitch népe iránti elkötelezettsége, illetve a keresztény spiritualitás – kevésbé a dogmatika – iránti nyitottsága ütközik és fájdalommal a lényegül a következő sorokban: „Si les Juifs sont aveugles, qu'on les excuse. Et s'ils sont malveillants, vingt siècles de rancune implacable n'ont donc pas suffi à la religion du pardon pour pardonner à ceux qu'elle accuse? Le pardon, après tout, sert à cela ou il ne sert à rien. Combien de siècles de persécutions lui faudra-t-il encore?”

229 A vakság, a kábulat, a nem-tudás bűnére vonatkozó kérdés így hangozhat: bocsásd meg, *hogynem* tudják, mit cselekesznek. A cselekedetre nézve viszont így szól: bocsásd meg, *mert* nem tudják, mit cselekesznek.

ahol éppen fordítva, a szép és jó gesztusok mögött megbúvó önző motivációk rendszerét igyekeznek leleplezni. A felmentést nem annyira a véték *ténye* érdekli, mint annak a *hogyanja*; ennek a megértése valamelyest mindig feloldja, ködösíti a tény éles kontúrját. Ragaszkodik ahhoz, hogy figyelembe vegye a genetikai örökséget, a pszichológiai alkotót, a szociológiai háttérrel, a személyes és történelmi múltat, egyszóval a teljes embert és annak környezetét. Ez a törekvés valóban segíti az embert abban, hogy ne azonosítsa a vétkest vétkével, és hogy úgy lássa: a jövő tartogat még valamit annak is.

Jankélévitch pozitív módon értékeli, hogy az emberiség fejlődésének történetében a barbarizmus talio-törvényének korszakát a humanusabb görög embereszmény követi, és a szókratikus intellektión keresztül eljut a „majdhogynem keresztény” Marcus Aurelius sztoicizmusáig, miközben minden buktatón át is a bocsánat horizontja felé tart. A bocsánat nem keres enyhítő körülményeket: a megbocsátás elítél és felment.

A felmentés szándéka mögött mindig van valami, ami végső soron a megbocsátáshoz és a szeretethez hasonló: energiatöbbletnek nevezi szerzőnk. Nem ugyanaz a lélek állapota, ha felmentő, vagy ha súlyosbító körülményeket keres. Az egoizmus nem kívánja megérteni a vétkest. A megértés akarása harcot jelent és a harag hegyének átvágását, hogy túljusson a másik oldalra. Jankélévitch a metafizikai igazságérték objektivitását tényként kezeli; ez nem függ attól, hogy elismerik-e vagy sem, betakarják-e vagy napvilágra hozzák. Az viszont, hogy érvényt szereznek-e neki, bosszúvágyon és minden haragos erőszakon túl nagyon is függ attól, amit a görögök *enkrateiának*, önuralomnak neveztek, annak az állapotnak, amelyben a lélek ismét átveszi az uralmat a maga házában. A racionalitás uralmát nem lehet pusztán racionális eszközökkel biztosítani. Ahhoz, hogy a ráció uralkodhasson a szenvedély fölött, neki magának is szenvedélyesnek kell lennie. A megértésnek ez a szenvedélye más rendű és más természetű, mint a megértés maga. Enélkül, véli Jankélévitch, a természetiség jelentette akadály nem győzhető le. Minthogy a véték drámai esemény, csak valamilyen azon túlnövő drasztikus drámaisággal győzhető le. Nem elég a hűvös megértés: ahogyan meg lehet bocsátani megértés nélkül is, ugyanúgy eljuthat valaki a tények és motivációk szövevényének a megértéséig anélkül, hogy megbocsátana. A különbséget a „dinamikus energiatöbblet” jelenti: egyik oldalon a hűvös szemlélők ülnek, másikon azok, akik ennek a többletnek a részesei. Az igazság melletti elkötelezettség nélkül mit sem ér a hűvös objektivitás. Platón barlangjában nem elég csupán iga-

A bocsánat nem keres enyhítő körülményeket: a megbocsátás elítél és felment.

zat adni a filozófusnak, aki elmagyarázza, hogy mi az árnyéklét és a napfényben töltött valóság különbsége, hanem ténylegesen a nap felé kell fordulni. Az *epistréfo*, Platón kifejezése, amit szerzőnk *ontikus megtérésnek* fordít (ami, tegyük hozzá, az Újszövetségben ugyanezt jelenti), már értelemszerűen ott van a felmentő szándékú, irgalmas aktusban, ha az mégoly vegytiszta intellektuális elemzés is! A tiszta szenvedély erejét dicséri itt Jankélévitch:

olyan igazság, amely ugyanakkor nem az igazság szeretete és az igazságtalanság gyűlölete, nem nevezhető igazságnak. (...) Ezért szól Bergson *Az erkölcs és vallás két forrása* című művében a lelki erőről: csak a hős vagy a szent életpéldája képes arra, hogy mozgósítson, hogy felszabadítson, hogy teljességgel meggyőzzön; egyedül ez ülteti el bennünk a vágyat, hogy hozzá hasonlóak legyünk és kövessük őt; hogy éljük a szeretetet, nem szavakban, hanem tettekben. Közismert, hogy Tolsztoj prédikálásának is ez volt a célja.²³⁰

A gyűlölet éberségének semmi köze a tisztánlátáshoz. Ez utóbbihoz ugyanis a másik felé megnyíló szeretet szükséges, ami mérhetetlenül dinamikusabb és átfogóbb viszonyulás, mint az önszeretet, az *amor sui*. Az igazi ismeret és szeretet áthatja egymást:

csupán az, aki szeret, birtokolja a második személyre vonatkozó intím és mélyreható tudást; ő úgy tud, hogy nincs tudomása erről, úgy ismer, hogy nem tudja, mit.²³¹

A bocsánat elsődlegesen nem ismereten alapul és nem valamilyen kognitív elsajátítás a tartalma, sokkal inkább drasztikus gesztus; áldozat, semmint ismeret, a bátorság tette és nagylelkű békejobb ajánlat. A bocsánat mégis megért valamit: a vétkes egzisztenciáját, ahogyan az előttünk áll, a gonoszságba fordult intenció mélységét. A tények megértése önmagában nem felmentés és szeretet, de lehet palló ennek irányában. Felmerülhet ugyan a kérdés, hogy az *intellectio* elveszíti-e a tisztánlátását, amikor a szeretet irányába mozdul, vagy hogy a szeretet elveszíti-e a maga lényegét, amikor érteni akar. Egy azonban bizonyos: a szeretet természete nem tűri a határokat, és az engedékenységből könnyen lesz szimpátia, a szimpátiából szeretet. A szeretet Jankélévitch szerint sajátosan az a másik felé való mozgás, amelynek útjára soha nem lehet kitenni a *Hactenus, eddig és ne tovább!* táblát. Könnyen elképzelhető egy

230 LP 1076.

231 Uo. 1077.

olyan jogász, aki vonzó védenca számára olyannyira szenvedélyesen keresi a mentő körülményeket, hogy végül a szerelem örvényébe kerül.

Egy védőbeszédet a házasságtól, meglehet, egyetlen szédületes lépés választ el csupán. (...) Aki megérti a bűnt, maga is bűnös lesz, mint az, akit megért. A maga személyében éli meg a vétkek drámáját, amelyet felment, és úgy, mintha ő maga követte volna el. Mert önmagát is képesnek tartja erre, és így hallgatólagosan elfogadja a vétkekkel való lényegi azonosságát. Elismeri a vétkes-ártatlannal való közös felelősségét. Ugyan ki vetné a vétkesre az első követ?²³²

Felmentés és bocsánat ily módon igen közel kerül egymáshoz, azzal a különbséggel mégis, hogy az előző a maga egocentrikus szenvedélyét – célja szerint – egy személytelen igazságba oldja, s melyen keresztül aztán vagy eljut, vagy sem a harmadik személyű emberig, addig a bocsánat célja eleve a másik ember mint Te.

Az igazságnak, úgy tűnik, talpalatnyi bércen kell egyensúlyoznia.

Az egoizmus vulgáris igazságtalansága után, íme, az igazságtalanság túloldala. Az, amely az igazság vonalán nem innen, hanem túl van, amely nem kevesebb, hanem több, mint igaz! (...) Mert a kegyelem rendjében az első személynek abszurd módon csak kötelességei vannak jogok nélkül, ellentétben a második személlyel, akinek – igazságtalanul – kizárólag jogai vannak kötelezettségek nélkül. (...) Az igazság, meglehet, félúton van az önző igazságtalanság és az extatikus „igazságtalanság” között. Igen nehéz viszont ennek a helyes középnek vagy közvetítő igazságnak a túfokán egyensúlyozni; a természetes igazságtalanság és a természetfeletti igazságtalanság, a harag hazugsága és a bocsánat szent tévedése ellentétes oldalról fogja körül a felmentés hajszalnyi igazát.²³³

Megértés – felmentés – bocsánat. Ha az előzőekben arról volt szó, hogy a felmentés nyitott a bocsánat felé, akkor most azt nyomatékosítja szerzőnk, hogy a megértés nyitott ugyan a felmentés felé, de annál lényegében nem több: „ellenáll az egyetemes bocsánat kísértésének és határt szab a megbékélés iránti lelkesedésnek”.²³⁴ Arisztotelész *krisis orthe*-jén tájékozódik, ami a méltányosság helyes megítélését jelenti; ez az engedékeny szigor és szigorú engedékenység nem hajlandó vakon engedelmeskedni az általános felejtésnek és testvéri összeborulásnak. „A *krisis*, úgy tűnik, inkább azt teszi nyilvánvalóvá, hogy nem bocsáttatik meg

232 Uo. 1080.

233 Uo. 1081.

234 Uo. 1081, 1082.

minden mindenkinek különbségtétel nélkül, hogy szelektív »kritériumot« kell alkalmazni” a bocsánat osztogatásában.²³⁵ Ez az engedékeny szigor, a felmentés tehát csak abban találja meg a tárgyát, ami felmenthető: ami azon túl van, a törvény szigorára tartozik... avagy az irracionális megbocsátás területére.

Ha tehát a felmentés számára minden nem is menthető, a bocsánat számára viszont minden megbocsátható, minden... kivéve, nyilvánvalóan, a megbocsáthatatlant, ha elfogadjuk, hogy létezik ilyen, azaz olyan bűntény, amelyet metaempirikus értelemben lehetetlen megbocsátani.²³⁶

Ez a kivételes „lehetetlen” egyáltalán nem tekinthető Jankélévitch filozófiája szerves részeként; a bocsánat fogalma számára *per definitionem* természetfeletti és határtalan, szemben a menthetőség felmentésével, amely éppen olyan, mint a szerethetőség szeretése: nincs benne semmi rendkívüli, semmi sokkoló, semmi provokáló, semmi botrányos – mindezek a tiszta bocsánat tartozékai.

Míg a felmentés és a szerethető szeretése inkább a jog rendjében foglalnak helyet, addig az érdemtelen bocsánat, amelyet a vétkes irányában gyakorolnak, és az igazolhatatlan, ok nélküli szeretet az ellenség felé a szeretet paradoxális rendjébe tartozik.²³⁷

A felmentés empirikus megalapozásával szemben a bocsánat *causa sui* és *metaempirikus aszeitás*: forrásai önmagában vannak, a bocsánat „a bocsánat buzgó kútjaiból” táplálkozik. Éppen ezért

a bocsánat csak egy dolgot ismer: az egyetemesen emberit, minden diszkrimináció nélkül. (...) A bocsánat nem ismeri azt, amit Pál apostol személyválogatásnak, *prospolépsiának* nevez.²³⁸

235 Uo. 1082. Arra a vitára nézve, amely a Jankélévitch-szakirodalomban arra keresi a választ, hogy a Sorbonne filozófusa vajon a hóhérok megtérését a bocsánat gyakorlása feltételének és kritériumának tekinti-e, ezek a sorok nyilvánvalóvá teszik a választ: nem tekinti annak. Jankélévitch itt nem a bocsánatról, hanem éppen az azzal szembeállított megértés-felmentés dinamikájáról beszél. Ennek a jellegzetes tartozéka mindenfajta kritérium. „A felmentés: feltételes bocsánat. Viszont egy feltételes bocsánat nyilván nem bocsánat.” (LP 1083.)

236 Uo. 1083. Nyilvánvaló tehát, hogy Jankélévitch a lehetetlen lehetőség határának a felvillantását kockáztatja itt meg. Ez az egymondatos felvetés, még akkor is, ha rímelnék erre más hasonló mondatok a *Pardonner?* szövegében, nem tekinthető filozófiája szerves tételének, ahogyan azt Verona Lemcke állítja. Vö. VL: *Der Begriff Verzeihen*.

237 Uo. 1083.

238 Uo. 1084.

Ezt az egyetemességet Jankélévitch számtalanszor hangsúlyozza és a bocsánat legsajátosabb jegyének tekinti, amely kimondatlanul is inhe-rens módon ott van az esemény – ajándék – személyes kapcsolat hár-mas jegye mögött.

A szeretet bocsánata a maga határtalan nagylelkűségében bár-mit megbocsát és bárkinek: mindent mindenkinek, és nem ve-sződik azzal, hogy különbséget tegyen súlyos és könnyű vétkek között. (...) A felmentés az, amely így szól: *hactenus, eddig!*²³⁹

A továbbiakban ugyanez a gondolat szólal meg:

A bocsánat a maga fáradhatatlan türelmével, megingathatatlan bizalmával, kimeríthetetlen nagylelkűségével az, ami a legkien-gesztelhetetlenebb bűnöknek való; a halálos sértés nem veszi el a kedvét, nem ábrándul ki miatta. Ezzel szemben a felmentés nem nyit végtelen hitelt annak, akit egyszer felmentett; fenntartja ma-gának a jogot, hogy minden további körülményt gondosan meg-vizsgálva címkézze fel a vétkest. (...) A bocsánat nem tagadja, hogy a bűn valóban megtörtént, de úgy viszonyul, mintha nem történt volna meg. (...) A bocsánat nagylelkűen kinyilatkoztatja, heroiku-san és minden abszurdum ellenére, minden evidenciával szem-ben, hogy ami megtörtént, sohasem történt meg. (...) A bocsánat megnyitja a *vita nuova*, az új élet terét: az óember belépését jelzi a feltámadott egzisztenciába, és ő maga ennek a második születés-nek az ünnepe.²⁴⁰

A konzervatív igazság és az örö-möt hozó kreatív szeretet szembe-állításának, egyben e második fe-jezetnek a záró kérdése az első rész befejezésével rimel: „Hol találjuk a megbocsátás szívéét, a megbocsátásét, amely a gyűlöletet szeretetté változtatja?”²⁴¹

A bocsánat megnyitja a vita nuova, az új élet terét: az óember belépését jelzi a feltámadott egzisztenciába, és ő maga ennek a második születésnek az ünnepe.

239 Uo. 1085.

240 Uo. 1078.

241 Uo.

A VÉTEK FELSZÁMOLÁSA

A harmadik bocsánat-pótlék, amiről Jankélévitch beszél, az elkövetett bűn és a pusztítás gondolkodás nélküli felszámolása. Kísértetiesen hasonló lehet ez a tiszta bocsánathoz, hisz annak három sajátos jegye közül kettőt valamilyen módon magán visel ez a cselekmény is: egy hirtelen, azonnali esemény, amely ajándékként jelenik meg a hóhér számára, hisz gátat emel a harag kirobbanása elé, lemond a bosszúról és nem kér cserébe semmit. A tiszta bocsánathoz hasonlóan úgy tekint a pusztító eseményekre, a vétkek rontására, mintha az meg sem történt volna, azzal a döntő és áthidalhatatlan különbséggel, hogy mindezt frivol felületességgel teszi, nem pedig azzal az emberfeletti erőfeszítéssel, mint amivel megbocsát az előbbi. A vétkes itt nem rendül meg. Lazán kimondja a bocsánatkérés szavát és természetesnek veszi, hogy az ki is jár neki és meg is kapja. Az áldozat nem leltározza fel és nem lép szembe az elszenvedett pusztítással, arról az erőfeszítésről is lemond, hogy mentő körülményeket keressen, mint ahogy arról is, hogy a sértést az idő természetes folyására bízva. Nem, ő az egész borzalmas málhát, mely süllyedéssel fenyegeti a csónakot, egyetlen mozdulattal kidobja, vagy más szóval hirtelen elszánással az idő lassan őrlő munkáját a jelenbe rántja. A reflektálatlan, hirtelen döntés végtelenül felgyorsítja a lusta időt, így a bűn bármiféle esetleges elévülésének a határa máris itt van. Ezért nevezi Jankélévitch ezt az attitűdöt a határra tolás gesztusának is.

A szerző ugyan itt nem használja a freudi elfojtás fogalmát, de lényegében mégis erről van szó: az ügy aktáit tűzbe dobják, „és többé nem beszélnek róla”. Jankélévitch szerint ebből a megtévesztő, hirtelen gesztusból, amely azt üzeni, nem történt semmi, az igazi bocsánat harmadik jegye hiányzik leginkább, a felek közötti személyes kapcsolat. Beszél ugyan arról, hogy ez a magatartás „nem azt jelenti, hogy kapcsolatunk van valakivel, sokkal inkább a kapcsolat megtörése ez: a gondokkal és régi rémálmokkal együtt a másik felet is kidobják”,²⁴² de egészében itt mégsem a két fél közötti kapcsolat egyszerű megszakításáról van szó, hanem sokkal inkább egy látszatkapcsolat továbbéléséről. Az, aki túl hamar tér napirendre a bűn botránja fölött, csupán hamu alá rejtje a parazsat, az bármikor fellobbanhat, az elfojtott indulatok bármikor előtörhetnek.

Nem lehet, hogy az igazságtalansággal szembeni hirtelen szemet hunyás, a vádak túl korai elfojtása vagy elhallgatása ne sértene az igazságot. Jankélévitchnek ez a figyelmeztetése kétségtelenül jogos, adós marad azonban annak a tisztázásával, hogy miközben a tiszta

bocsánattal kapcsolatban az „azonnal vagy most” tételét hirdeti, ez az azonnal hogyan viszonyul az elmarasztalt „túl korai” döntéshez. A „borítsunk hamar fátylat” magatartáshoz képest a harag továbbélését is jobbnak és egészségesebbnek tartja. A megsértett igazság természetes reakciója ez, a neheztelésben legalább ott van az ember szíve, és ebben az esetben a szigor sokkal inkább őrzi az emberi méltóságot, semmint a lanyhaság.

De hát Jézus gyakran „könnyen osztott” bocsánatai vajon nem éppen ezt a lanyhaságot igazolják? Szó sincs erről, válaszolja szerzőnk, hisz ott az irgalom mögött mélység húzódik, nem pedig locsogó felszín.

Az Írás azt mondja: ne ítélj! Krisztus pedig alig érzékelhető ironiával felszólítja azokat, akik tisztának gondolják magukat, hogy vessék az első követ arra, akit ők tisztátalannak látnak; ebben az engedékenységekben viszont ott feszül a gondolat egész világa: alázat, magába szállás, általában az emberi sors nyomorúsága iránti irgalmasság, az a mögöttes gondolat, hogy többé vagy kevésbé minden ember bűnös, és hogy következképpen senki sem ítélkezhet a másik fölött.²⁴³

Jankélévitch szerint áldozat és hóhér kapcsolata felületes, kirakatviszony marad, ha nem préselték át magukat a legkínosabb kérdéseken, ha nem úgy törekedtek irgalomra, szeretetre és megbocsátásra, hogy közben az igazság igénye sértetlen maradjon. Ez a fajta kapcsolat csak kérészetű lehet. A hirtelen felszámolás bajnoka nem azért olyan gyors, hogy bántalmazóját szabadítsa a tehertől, maga akar mielőbb szabadulni.

A felületes és gondtalan nem építette bocsánatát racionális magyarázatokra, mint az engedékeny; nem is ment keresztül a tiszta megbocsátás lélekszaggató próbáján, és nem hordja magán a kegyetlen önmegtagadás izzó vasának bélyegét: békekötését hamarosan meg fogja gondolni. Csak az érdektelen, tiszta szeretet nem kérdőjelezi meg a maga áldozatát és alapozza meg ily módon a végleges békét.²⁴⁴

Arról a megbocsátásformáról van itt szó, amelyet a náci Németországban mártírhalált halt, ellenálló teológus, Dietrich Bonhoeffer a *Nachfolge* című könyvében olcsó kegyelemnek nevez.

Jankélévitch harmadszor is kérdi: de mi történt a bocsánat szívével?

243 Uo. 1091.

244 Uo. 1092.

AZ ŐRÜLT/ESZTELEN BOCSÁNAT: *ACUMEN VENIAE*

Amikor egy bűntényt sem igazolni, sem magyarázni, sem megérteni nem lehet; amikor minden megértésen túl is szembeszökő a bűntény atrocitása és a felelősség súlyos evidenciája; amikor az atrocitásnak nincsenek enyhítő körülményei és semmilyen mentésége; amikor le kell mondani a helyrehozatal minden lehetőségéről – akkor semmi mást nem lehet tenni, mint megbocsátani. A kétségbeejtő helyzetben ez a legfőbb menedék és a végső kegyelem; végső soron ez az egyedüli és egyetlen dolog, ami még megtehető. Itt érkezünk el az irracionális eszkatologikus határához.²⁴⁵

Nyilvánvaló, hogy Jankélévitch számára a bocsánat a minden határon túli gesztus. Csak a hit merészségével és kierkegaard-i ugrásával rokonítható;²⁴⁶ mindkettő ugyanarról a forrásvidékről származik. Szerzőnk Pascal abszurdum ellenére való hitén tájékozódik, a hitet és bocsánatot mindenestől az irracionalitás területére utalva, mellőzi mindazokat a racionális jeleket, amelyek – anélkül, hogy matematikai bizonyító erővel rendelkeznének – mégis a hit igazának irányába mutatnak (históriai, filozófiai, pszichológiai, természettudományos stb. megfontolások):

Ha a vallás bizonyítható lenne, ha a kereszténység érvei meggyőzőek lennének, és ha Isten léte nyilvánvaló volna, akkor a hit bolondságára nem lenne többé szükség úgy, ahogyan a bocsánat bolondságára sem.²⁴⁷

Szerzőnk a maga említett értékidealizmusán tájékozódik, és annak feladhatatlan, regulatív funkciójához körömszakadtáig ragaszkodik. Értelmezésében a tökéletesen tiszta bocsánat is kategorikus imperatívusz, olyan koordinátatengely, amelyet az empirikus cselekedet ugyan soha el nem ér, de egyre inkább hozzásimulva közelítenie kell felé. A távolságot soha sem lehet azonosságnak deklarálni. Jankélévitch fáradhatatlan e távolság tényének a szigorú leleplezésében, természetrajzának precíz feltárásában. Vagy más képpel: amíg a tökéletesen tiszta ablakszemet nézzük, semmit sem látunk. A foltok viszont szembetűnnek és felfogják az áldott nap világosságát. Szerzőnk most erre irányítja figyelmünket.

245 Uo. 1095.

246 Kierkegaard Jankélévitchre gyakorolt hatásáról vö. H. Politis: *Jankélévitch kierkegaardien* az idézett *L'Arc* gyűjtemény, 76–79. Daniel Moreau idézett könyvének 58/311-es jegyzetében hívja fel erre a figyelmet.

247 LP 1095.

A bocsánat gesztusába keveredő három olyan motívumról ír, amelyek kérdéssé teszik annak tisztaságát. Az első esetben azért bocsát meg a sértett, mert nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy fény derülhet még olyan mentő körülményekre a büntényt illetően, amelyekről most még nincs tudomása. Szintén Pascal, ezúttal pedig a híres fogadása képezi a gondolat analógiáját: mégiscsak jó Isten és az örökkévalóság mellett

letenni a voksot, mert noha ez a jelenben még csak kockázatos fogadás, de veszítenivaló nincs, és a jövőben teljes mértékben beigazolódhat, hogy jól döntöttünk. Mutatis mutandis: a sértett megbocsát, ma még ugyan kockázatos módon, minden biztosíték nélkül, de ez a mai szeretetgesztus remélhetően, esetleg vagy minden bizonnyal holnap már igazsággesztusnak fog bizonyulni. Az intellektualista felmentés motívuma keveredik tehát a bocsánat mozzanatába. „A kegyelemnek ebben az esetben oka van, bármily törekeny is az, tehát nem is kegyelem.”²⁴⁸ Emberünk optimista kivárással arra fogad, bizonyos kockázatot vállalva ugyan, de mégis reménykedve a magyarázat és felmentés utólagos lehetőségében, hogy a tett mögötti intenció a maga kettős lehetőségének kikutathatatlan mélységében utólag mégis egyértelműnek, azaz ártatlannak fog bizonyulni. Ez a fajta reménység még mindig kikapu annak a számára, aki iszonyodik a gondolattól, hogy saját halála árán át kell lépnie a megbocsátás örült kalandjának a teljesen más rendjébe.

Szerzőnk értelmezésében a másik nem vegytiszta bocsánatforma az, amelybe az adósságot elengedőnek az a spekulatív reménysége is belevegyül, hogy a vétkes – éppen a bocsánat hatására – más emberé lesz.²⁴⁹ Ez a megközelítés szintén optimista. A vétkes intencionális mélységeiben minden gonoszság törmeléke alatt talán még ott rejtőzik az emberségnek olyan tiszta, érintetlen darabja, amit érdemes felszínre hozni. Az előzővel ellentétben, ahol a még ugyan nem látható, de majd minden bizonnyal megmutatkozó mentesíthetőség várása mozgatja a

Ha a vallás bizonyítható lenne, ha a kereszténység érvei meggyőzőek lennének, és ha Isten léte nyilvánvaló volna, akkor a hit bolondságára nem lenne többé szükség úgy, ahogyan a bocsánat bolondságára sem.

248 Uo. 1097

249 Jankélévitch ezen tétele igen problematikusnak tűnik. A szövegösszefüggés szerint azonban itt nem arról van szó, hogy a nagylelkű ember ne remélhetné tette révén a vétkes megújulását, inkább csak az intenció tisztaságának kényes őrzéséről: legyen az minden elvárástól mentes. Különbséget kell tenni a tettes megváltozására vonatkozó reménység, elvárás (nyomással vagy anélkül) és a mechanikus ok-okozati összefüggés állítása között.

cselekvést, itt a bocsánatot nem vár, hanem reménység szerint ajtót nyit az új élet felé.

Mi az akadályja mégis annak, hogy ez a megtisztító bocsánat maga is tiszta legyen? Ami megakadályozza ezt, az éppen a szándék: *azért adom, hogy megtisztítson*. Természetesen nincsen ebben semmi rossz. A lehető legtisztéletreméltóbb reménység az, amely jó útra kívánja téríteni testvérét; érdekmentes reménység, amelyben semmi nincs a kereskedői szellemből, és hiába is keresnénk benne akár atomnyi önérdeket is.²⁵⁰

Jankélévitchnek ez a tétele első olvasásra valamilyen – máshol általa is kárhoztatott – szörszálhasogató, moralizáló purizmus termékének tűnhet, és többszöri olvasás után is vitatható. E vegyes bocsánatot elítélő szándéka azonban világos: egyrészt értékidealizmusának, másrészt a pszichoszociális történelmi kontextus következménye. Az előző értelmében, ha a szeretet gyakorlása nem cél, hanem eszköz, akkor ez már elég is e gyakorlat tisztaságának a megkérdőjelezéséhez. A bocsánat instrumentalizálásától kíván tehát óvni szerzőnk, attól a taktikus megbocsátástól, mely – szerinte – éppen azáltal árulja el, hogy nincs a kegyelmi állapotban, hogy a vétkest a kegyelmi állapotba akarja tuszkolni. A valóban nagylelkű, aki megbocsát, örülni kíván hősies tette gyümölcsének, hogy megállapíthassa: nem volt hiábavaló az áldozat.

A szociálpszichológiai kontextus pedig a második világháborúban szemben álló felek megbékülésének reálpolitikai – gazdasági, kulturális, turisztikai – okokból való szorgalmazása. Mutassunk francia (zsidó) bocsánatgesztusokat, a német pozitív reakció bizonyára nem fog elmaradni.

A felszabadítók filantróp eszkatológiája, tudjuk, minden reményét egy általános felmentés forradalmi láncreakciójába veti. Minden dosszié elégetése, minden gazember amnesztiában részesítése, minden gengszter szabadon bocsátása, a pribékek kebelre ölelése, a Gestapó metafizikusainak és a *Gross-Paris* exparancsnokának *honoris causa* díszdoktori kitüntetése, a törvényszék mozivá és a börtönök korcsolyacsarnokká alakítása – íme, ez az igazi utolsó ítélet és a végső dolgokra vonatkozó fogadás tárgya. Ez az utolsó ítélet, amely, úgy tűnik, véget vet a történelemnek, állítólag elvezet minket az elveszett paradicsom aranykorába. Újból kérdezzük tehát: ugyan mi lehetne tisztátalan ebben az ígéletben, amely az igazság botlása miatt elveszített paradicsomot most visszaszerzi

a bocsánat érdemtelen és tisztító kegyelme révén? Válaszunk: az ígéret maga!²⁵¹

A harmadik bocsánatforma, amelynek tisztaságán folt eshet: amikor a már gyakorolt őszinte, tiszta és spontán bocsánat utólag keres igazoló érveket. Ha pedig keres, nyilván talál is, ily módon eltántorodik az ok nélküli szeretet és bocsánat tiszta hitétől:

mert egyetlen gondolkodó lény sem vallja be szívesen, hogy cselekedete mögött nincs motiváció és megfontolás, és nem mond le szívesen az érvek hadrendbe állításáról... A mindennapokban a leggyakrabban a racionalitásnak és a nagylelkűségnek ez a hozzávetőleges keveréke helyettesíti a bocsánatot.²⁵²

Szerzőnk szigorú szeme újabb fenyegető veszélyt vesz észre: a tudat alig állja meg, hogy ne tekintsen vissza saját jótettére, és hogy el ne teljen öntetszelgő jó érzéssel. A megelégedéssel önmagára visszapillantó tekintet fáradhatatlan szerző: saját hagiográfiáját írja szüntelen. Ha az előző vegyes bocsánat előre leskelődött, tettének megváltó hatását kémelve, e mostani visszafelé néz.

Ahogy az egoizmus gravitációja visszafogja a szerető intenció centrifugális – kifelé irányuló – tetteit, ugyanúgy egyfajta végzetes nehézkedési erő a legérdekmentesebb bocsánatot is arra ítéli, hogy elveszítse ártatlanságát; a bódulat, amely az ego felé fordul, eltérít a másiktól, cselekedetünk címzettjétől: a heterocentrikus szeretet nem több, mint a *filautia* megnyilvánulása. (...) Ily módon a hatványozott intenció, az intenció négyzete, amely az intenció intenciója, helyettesíti a bocsánat direkt és ártatlan intencióját.²⁵³

Szerzőnk itt ismét bő gondolatsort szentel az autentikus morális cselekvés mint aszimptotikus approximáció gondolata kifejtésének. A pesszimizmus ezen értékek teljes elérhetetlenségét állítja, míg az optimizmus a cselekvés görbéjének és az értékideálnak számító koordinátatengely krónikus összetapadásáról tud. Jankélévitch egész életművének egyik alapmotívuma, hogy a tiszta szeretet pillanatnyisága, megmutatkozó és eltűnő *je-ne-sais-quoi* tartalmának hangsúlyozásával egyiktől is, másiktól is ugyanolyan nyomatékkel óvjon. A pesszimizmus kétségbeesésbe és lemondásba hajt, amikor rezignáltan megállapítja: nincs és nem is lehetséges tulajdonképpen szerves kapcsolat az ember és

251 Uo. 1100.

252 Uo. 1102.

253 Uo. 1103.

*a fénynek kitehetjük
magunkat, lehet benne
fürdeni, táncolni,
élni és meghalni: de
képtelenek vagyunk
megteremteni azt*

misztikus Jankélévitch szólal meg, ha az előbb a moralista beszélt – a könnyű optimistákat ugyanúgy inti: *kegyelmi pillanat* az egészen más rendben való részesedés momentuma. Valahogy nem áll az ember hatalmában, hogy fölötte rendelkezzen: a fénynek kitehetjük magunkat, lehet benne fürdeni, táncolni, élni és meghalni: de képtelenek vagyunk megteremteni azt.

Ily módon a tiszta bocsánatot mint objektív negativitás pozitív megélésbe fordul; a tűzhegy, amely a történelmi és pszichológiai absztrakciók rendjében mintegy nem létezőnek tűnik, a megélt dolgok rendjében megfelel a legreálisabb eseményeknek. Nyilvánvaló, hogy a szeretet és az őszinte érdekmentesség sohasem válik az ember állandó lakhelyévé: nem lehet lakni a szédületes csúcson, a szeretet és a megbocsátás tiszta tűzhegyén.²⁵⁴

A tiszta értékek ugyanazon pillanatban találunk rájuk és tűnnek el a szemünk elől, mert az időtlenség világából érkeznek. Az idő, időfolyam, időszak az immanencia kifejeződése. Jankélévitch a dialektika-teológia markáns képviselőihez, Barthhoz és Bultmannhoz hasonlóan arról is szól, hogy a pillanatba sűrűsödő örökkévalóság idővé lesz és az örökkévaló értékek megtestesülnek.

A csoda az, hogy a pillanatnyi megnyilatkozás (megérkezés, *avènement instantané*) képes megnyitni a jövőt, megalapozni egy új életet, új viszonyokat létrehozni az emberek között; a csoda az, hogy az így beköszöntött békekorszak túléli a boldog pillanatot.²⁵⁵

Szerzőnk azonban a korszakokról, a testről, az immanenciáról mindig roppant gyanakvóan beszél. Gondolkodásának ez a vonulata nyilvánvalóan neoplatonikus gyökerekből táplálkozik. A fenti mondatot olvasva majdhogynem fellelegzünk az örömtől, hogy végre a történelem is részesülhet a mennyei kincstár javaiból. Azt várnánk, hogy kifejti ezt

254 Uo. 1105.

255 Uo.

a mondatot, hogy kibontja az értékek létrejöttének ezt a rendjét, hogy kifejti a folyamat fenomenológiáját. Ebből azonban semmit sem kapunk, bőven olvashatunk viszont ismét a szeretet autentikus tetteinek apofatikus, ki- és elmondhatatlan, minden diskurzusnak ellenálló jellegéről:

A pillanat villanásában az alfa és ómega egybeesik: a *logosz* nem rendelkezik azzal az idővel, amelyben e kettő között kifejtethető a fogalmakról a maga diskurzusát. Hasonlóképpen a filozófusnak a kegyelemről szóló beszéde éppoly hamar véget ér, mint ahogyan elkezdődik. Ugyanúgy a bocsánat kegyelme, a tiszta szeretethez hasonlóan, elcsendesíti és elnémítja a gondolkodót, aki beszélni szeretne róla: csendre inti a pallérozott szónokot és torkába fojtja a szót. Ilyen a gnózis néma ékesszólása Plotinosz szerint. Van a bocsánatban valamilyen természetfölötti lakonikusság. A kegyelem szava sokszor a csendben szólal meg, és nem fűződik hozzá más kommentár, mint egy paradox csók, igazságtalan és érthetetlen csók, botránys csók az ellenség arcán: ám a csók nem beszéd, mint ahogy a könnyek folyása sem „nyelv”.²⁵⁶

Gondolkodónk Tolsztoj *A sötétség hatalma* című művéből idéz egy jelenetet, melyben Nikita földre borulva így kiált: „Figyeljete, pravoszlávok, bűnös vagyok... bocsássatok meg, a Krisztus szerelméért!” Ákim, az apa megrendülten öleli magához, és csak ennyit mond: „Isten megbocsát neked, gyermekem!”

Ha magyarázatokat keresünk, éppen annyi okot találunk a felmentésre, mint annak elutasítására. Ha pedig beszélünk ahelyett, hogy némán békecsókot adnánk, akkor bizonyosan a bocsánat ellen szóló érveket keresünk, azt, hogy a bűnös teljes felelősségét igazoljuk, vagy pedig ellenkezőleg, hogy az engedékenység szükségessége és enyhítő körülmények mellett érveljünk: mert aki beszél, vádol, vagy aki beszél, felment, amikor bebizonyosodik a vádlott ártatlansága; végső soron egyedül a bocsánatnak nincs mondanivalója.²⁵⁷

Igaz ugyan, hogy a mentetegetés és mentetegetőzés szószátyár, a bocsánat pedig néma. Hiányérzetünk nem erre a különbségtételre vonatkozik, hanem arra, hogy szerzőnk mellőzi annak a leírását, hogy a kegyelmi pillanat miként íródik bele a morális tudat folytonosságába és ezáltal az emberi közösségekbe és a történelembe.

256 Uo. 1106.

257 Uo. 1107. Jankélévitch az itt jelzett apóriával viaskodott egész életében.

Szerzőnk, mintegy maga is megelégtelve a kvázi-bocsánatokról szóló fejtegetéseket, itt tér rá a tulajdonképpeni bocsánat analízisére. Jankélévitch, aki egyfelől súlyos szavakkal bírál minden moralizáló purizmust, minden szőrszálhasogató, nem a másik igazi, életes javát szolgáló szigort, fokozhatatlan szigorúsággal használja nagyítóját a tiszta szeretetet megrontó minden önző, számító tisztátalanság leleplezésére. Az, hogy a bocsánatban az embernek az igazságról is le kell mondania, már önmagában az egzisztencia mélyéig ható szakadás. Ezen túlmenően azonban – mint korábban láttuk – még annak a reményéről is le kell mondania, hogy akinek megkegyelmeztek, utólag méltónak bizonyul a bocsánatra:

Aki megbocsát, nemcsak hogy lemond a bosszúról jelenleg éppúgy, mint a jövőben, de lemond az igazságról is! És még sokkal többről is lemond. Kevés azt mondani, hogy nem tartja meg magának az önszeretet egyetlen atomját sem: azt sem reméli, hogy a bűnös, akinek ma megkegyelmezett, ingyenesen megkegyelmezett, később majd kiérdemli ezt a kegyelmet.²⁵⁸

Fénelon szerint a tiszta szeretet a saját üdvösségéről is kész lemondani. A lehetetlen lehetőségnek ez a határa áll előttünk Ábrahám próbájában és Jób megkísértetésében. Ez azonban az abszurdum hajszálhatára. Mert valójában az, aki megbocsát, nem mond le sem saját identitása folytatásáról, sem pedig, mint a gnosztikus *Szentelek maximáiban*, a maga spirituális jövődjéről.

A bűn miatti lelkiismeret-furdalásnak és kétségbeesésnek éppoly tisztának kell lennie, mint a kegyelmet közvetítő gesztusnak. Amennyiben az előző kétségbeesése mélyéről a megváltásra mint bármikor kéznél lévő lehetőségre kacsint, úgy bűnbánata csupán színházi *disperato*. A másik oldalon viszont a kegyelem radikális elvárásmentessége a mérték: ez a reménynélküliség mindazáltal nem reménytelenség. Attól óv itt Jankélévitch, amit Viktor E. Frankl az emberi viselkedés és pszichikai reakciók igen széles skáláján hiperreflexióként azonosított. Fénelon tudta: a kegyelem kizárólag azoknak mutatkozik meg, akik nem keresik. A hatékonyság igénylése tehát a kudarc leggyakoribb oka ezen a területen; miközben a kudarc ártatlan elfogadása teszi csupán hatékonyvá a bűnbocsánatot és a lelkiismeret-furdalást.

Ezen a helyen beszél Jankélévitch arról a kérdésről, hogy a bűnbánat lehet-e a bűnbocsánat feltétele. Ez a későbbi, reá vonatkozó Derrida-bírálatban döntő fontosságúnak bizonyul.

Bizonyos, hogy a bűnös lelkiismeret-furdalása adja meg a kegyelem jelentésének a teljességét még a bűnbocsánatban is, de ennek amaz nem döntő oka, mivel a kegyelem kívülről jön, és azt szabadon adományozzák.²⁵⁹

A gyötrődés és bocsánat kétféle reménytelenségének – melyben az első *soliloquia*, a második viszont kapcsolat – van közös nevezője.

A bocsánat, amely kapcsolatot teremt az első és a második személy között, rést nyit a bűnös intimitás falán, *kiváltképpen akkor*, amikor a vétkesnek rossz a lelkiismerete: a megbocsátás megtöri ekkor a lelkiismeret-furdalás falát; mert ez szabadító aktus, amely új korszakot alapoz meg.²⁶⁰

A bocsánat reaktív cselekedet: mindig válasz valamilyen gaztetre. A samaritánus irgalma utólagos a rablótámadáshoz képest, amely nélkül ő maga nem lenne *irgalmas* samaritánus. A tiszta szeretet szánameggel fordul az emberi lét végessége és nyomorúsága felé, és szereti a másikat azokért a javakért, amelyeket soha nem kapott. A tiszta szeretetnek nincsen külön oka vagy apropója. Ez a szeretet jelenti a figyelem és a mások felé való odafordulás folyamatosságát. A szeretet megszakítás nélkül öröködik, és nem alszik el soha, a szeretet folyamatosan égve tartja a lámpáját. Az „alkalmazott szeretet” annyiban különbözik ettől, hogy mindig van valamilyen kiváltó momentum, mindig van valamilyen tárgy, ami létrehívja: a jócselekedetekre a hála és elismerés a reakció, a gonoszakra – minden igazságszolgáltatáson innen és túl – a bocsánat. Az előbbi egyfajta átmenetet képez az igazság rendje és a bocsánat között: igazságos annyiban, amennyiben pozitív tette pozitív módon válaszol, a bocsánat többletének jegyét is magán hordja viszont, hisz többlet nyújt, mint ami szoros értelemben véve kötelessége volna. A nagy többlet – *perisson* az evangélium nyelvén, a kifejezésre Jankélévitch gyakran utal – a bocsánat gesztusában van. A bocsánat egy konkrét negatív tettől jut el az emberig, a szeretet viszont közvetítő állomás nélkül: „mert a szeretet a legrövidebb út egyik szívtől a másikig”,²⁶¹ miközben nincs szüksége annak a vétkére, nyomorúságára, de még az értékére és szépségére sem annak, akire néz. Attól, fájdalom, nem kell tartani, hogy a megbocsátás munka nélkül marad e világban.

259 Uo. 1109.

260 Uo. 1110. Kiemelés tőlem (VSB).

261 Uo. 1113.

A szeretet tárgya inkább a létezés, míg a bocsánaté a tett, mégpedig a gaztett.

Meglehet, a vétek végeredményben az a mód, amelyben felfedezzük a másikat. Kétségtelenül szükségünk van a negativitásra és a drámai antitézisre ahhoz, hogy szeressünk.²⁶²

A nyomorúság, a vétek és a bűn azok a dolgok, amelyek igazán beavatnak a szeretet pozitívításába. Különbség van azonban az adományozó szeretet és a megbocsátás között: a kettő közül az előző halad a kisebb ellenállás irányába, az utóbbi viszont maga a lélekszaggató erőfeszítés. A bocsánat, éppen reaktív jellege folytán, nehezebb és „érdemszerűbb”, mint a szeretet. A bocsánat akadályozott szeretet, mindig valami ellenében hat: az ellenség szeretete hasonló ehhez. Azonban még ez sem olyan mélyen provokatív, mint a bűnök bocsánata. Mert végül is a szeretet kiterjed jóra és gonoszra egyaránt.

A bocsánat specialitása viszont a bűn: ez létének értelme és hivatása, a számára drága bonyodalom; ezt választja, ezt akarja minden egyéb közül.²⁶³

A szeretet tárgya inkább a létezés, míg a bocsánaté a tett, mégpedig a gaztett.

Nem lényeges, hogy a bocsánat egy eseményből születik és annak függvénye, hisz a bocsánat a végtelenre nyit és a kegyelem horizontját engedi megpillantani: ez pedig abban az aránytalanságban, abban az irracionális disszimmetriában mutatkozik meg, amely a bűn, bármily súlyos is legyen az, és a bocsánat mérhetően nagysága között feszül.²⁶⁴

Szerzőnk egyetért Kanttal, aki szerint vannak helyzetek, amikor egy bizonyos értelemben vett negatív dolog pozitívabb, mint minden pozitívum. Ilyen az ajándék és a bocsánat, a *don* és a *pardon* viszonya. Az ajándékozó valamilyen pozitív dolgot nyújt annak, akit megajándékozik, olyasmit ad, ami korábban nem volt a megajándékozott tulajdona. Ezzel szemben, aki megbocsát, semmit nem ad e cselekvés tárgyakra, eseményekre, személyekre vonatkozó jelentésében. Ajándéka mégis túlszárnyal minden adományt! Drágább ez a sértőnek, és drágább a sértettnek, aki ezt az ajándékot adja. A rabságból való felszabadulás nagyobb öröm, mint maga a mindennapi szabadság, mint ahogyan a

262 Uo.

263 Uo. 1114.

264 Uo. 1115.

halálos betegségből visszanyert egészségért is hálásabb az ember, mint azért, amit sosem veszített el. A tékozló fiú – így Jankélévitch – minderről ékebben tud beszélni, mint kilencszázkilencvenkilenc példás életű ifjú.

Aki megbocsát, az két mérhetetlen akadályt is legyőz egyszerre. Egyrészt saját haragját és kiegyenlítés-ösztönét, másrészt a külvilág elvárását, amely a kibillent igazságosság helyreállítását követeli. „Arisztotelész ismerte az ajándékot; ám csak a Biblia ismeri igazán a bocsánatot.”²⁶⁵

Akár egy zenemű *cantus firmusa*, szerzőnk újból és újból visszatér ugyanannak a kérdésnek a motívumához: mi a morális cselekvés, mi a szeretet, a megbocsátás oka. Talán árnyaltabb és precízebb lenne gondolatmenete, ha különbséget tenne az „ok” legalább két fajtája, a racionális és a morális ok között. A tiszta cselekvés általa igényelt oknélkülisége²⁶⁶ az első értelmében azt jelentené, hogy a cselekvés mögött nincsen semmilyen logikai-racionális kényszerítő ok, a cselekvés tehát szabad, a szubjektum szuverén forrásából táplálkozik. A morális értelemben vett oknélküliség pedig tiszta érdekmentességet jelent. Bármelyik jelentéstartalmat is gondoljuk Jankélévitch „ok nélküli” kifejezése olvastán, következő gondolatmenetének lényege, hogy a tiszta morális cselekvés forrásvidéke egy olyan metaracionalitás, ami túl van a szokásos értelemben vett racionalitáson éppúgy, mint bármilyen antiracionalitáson. Négy lépésben jut el ennek a gondolatnak a kifejtéséig.

A kérdés első megközelítését a cselekvés kézenfekvő okát jelző *mert* kötőszó sűríti. Szeretem, mert valami/valaki jó, szép, igaz. Nem szeretem, mert valaki/valami nem jó, nem szép, nem igaz. Ezt tekinthetjük a „normális” *mert*nek. A bocsánat, amely felment, hasonló a szeretethez, amely tisztel: felmentik a bűnöst, mert okot találtak rá, tisztelettel szeretnek valakit, mert szintén okot találtak rá. A középszerű szeretetre-méltóság középszerű szeretetet hív elő, a kicsiny kicsit, a nagy nagyot. A nyomorúság irgalmasságot vált ki, és a kettő nagysága általában egyenesen arányos; van közöttük valamilyen harmónia. A bűn és feloldozás között viszont sokkoló ellentét feszül.

A második értelmezési lehetőség kulcsszava a *noha*, az *annak ellenére, hogy*. Ennek az engedékeny érzésnek a tipikus példáját Jankélévitch a hűségben látja, hisz a hűség valamilyen módon mindig *noha*-cselekvés: az érzelmek elhalványulása, a megszokás, a számtalan más lehetőség ellenére történik minden személyhez vagy hithez való ragaszkodás. Azt a szeretetet és bocsánatot viszont, amely mögött csak az *annak*

265 Uo. 1116.

266 Lásd az oknélküliség problémáját Jób könyvében. Vö. a Jób-elemzéssel, in. Visky S. Béla: *i. m.* 298 kk., 392 kk.

ellenére motívum húzódik meg, kétféle veszély is fenyegeti. Először is ez a viszonyulás visszatart valamit az adok-kapok logikából, mintegy azt sugallva, hogy a normális ugyan az volna, hogy a jót szeretjük, a rosszat pedig megvetjük, de amit most tesztek, ennek *ellenére* tesztem. Filozófiatörténeti analógiát ehhez a megengedő elfogadáshoz gondolkodónk Leibniz teodiceájában talál. A világ, noha tele van árnyékokkal, mégis a lehető legjobb világ. Ezt a bölcsességet az *annak ellenére* logikája mozgatja.

A második kísértése ennek a mentalitásnak az, hogy noha hősieis eltökéltséggel felül akar kerekedni az akadályokon, mégis csak azokon tájékozódik: megmássza ugyan a Mount Everestet, de minden lépése közben csak a hegyet nézi, annak kopár tájait, a félelmetes szirteket és szakadékokat – de sosem néz az ég felé. Azonban „a bocsánat nem csupán *ellenére*, hanem *érette* cselekvés”.²⁶⁷ Mert ugyan mit gondoljunk arról a szerelmi vallomásról, amely körülbelül így hangzik: „Csúf vagy, drágám, ostoba és aljas, de én mégis szeretlek”. Igaz ugyan, hogy a tiszta szeretet és bocsánat valami *ellenére* történik, de az is igaz, hogy ennek a minden önsajnálatot és öndicséretet kizáró ártatlanságban, valamint felszabadult örömben kell történnie. Ez utóbbi két feltételt azonban a *noha* valamilyen keserű szájíz megtartó viszonyulása könnyen alááshatja.

A harmadik ok-okozati módot, amely a bűnt és bocsánatot összekapcsolja, *cinikus mertnek* nevezhetjük. Van ebben valamilyen mazochista dac: szeretem éppen azért, mert gyűlöletes, vonzódom hozzá, mert visszataszító. Minden perverzitás kedveli az extravaganciát. Jankélévitch szerint az askétizmus és a mazochizmus világa közötti szakadék így sűríthető: az előbbi jelszava a „szeretem, noha gyűlöletes”, *amo quamvis odiosum*, szemben a „szeretem, mert gyűlöletes” szélsőséggével, *amo quia odiosum*. Ez utóbbi bajnokai leprásokat keresnek, hogy megölelhessék őket, nem annyira szájalomból és irgalomból, mint saját morális vakmerőségük delejező és szédítő vonzásának hatására.

Negyedszer: a tiszta bocsánat túl van mind a normális és *cinikus merteken*, mind pedig a *noha*-motiváción. „Ebben az értelemben a bocsánat ugyanaz az eset, mint a hit és szeretet.”²⁶⁸ A hit mögötti *mert* indoka éppúgy nem helyezhető el a *credo quia credibile*, mint a *credo quia absurdum* tartományába. Hasonlóképpen a szeretet *mertje* sem *amo quia amabilis*, de nem is az *amo quia odiosus* talaján gyökerezik. A bocsánat okára vonatkozóan ugyanígy nem állítható, hogy *ignosco quia innocens*, mint ahogy az sem, hogy *ignosco quia peccans*. Az irracionalizmus sok esetben leragad az antiracionalizmus szintjén ahelyett, hogy eljutna a hit bolondságának metaracionális világába. Ahogyan a

267 LP 1118.

268 Uo. 1122.

kézenfekvő dolgok sora nem forrása a hitnek, ugyanígy az abszurditás sem az. Jankélévitch Pascalt választja kalauzsnak a hit szövevényes útjain e két szakadék között. Isten ugyan nem tökéletesen nyilvánvaló, de nem is teljesen elrejtett: ő sokkal inkább az, aki mintegy elrejtőzik, *ferè absconditus*. A hitben szervesen kapcsolódnak egymáshoz az egyenként ugyan legitim, önmagukban azonban mégsem elégséges mozzanatok: az, aki *quia absurdum* hisz, a *quamvis absurdum* lépcsőfokán keresztül a *quia credibile* hithez is eljut. A szeretetben ugyanúgy szerves egységet alkotnak a különböző mozzanatok. A Hegyi Beszéd Jézusa az ellenség szeretetére biztat, de korántsem tagadja ezzel a barát szeretetének a szükségességét és természetességét. Az, hogy szeretetünk tárgya szeretetre méltó, semmiképpen sem ok arra, hogy ne szeressük. Jankélévitch itt az evangélium és Kant vezetésére bízva magát kutatja ugyanazt, a motiváció tisztaságát. Jézus tehát nem kíván elfordítani a barát szeretetétől, csupán arról beszél, hogy a mindig visszafizetett, kölcsönös szeretetre nézve képtelenség eldönteni, ebből mennyi szól a másik tiszta személyének, csupasz emberi mivoltának, és ismét mennyi belőle a visszafizetés. A majdani örökös részéről megmutatkozó szeretetben nehéz elkülöníteni a jelenlegi tulajdonos, illetve a tulajdona iránti érdeklődés szárait. Kant pedig méltán figyelmeztet, hogy az a kötelességteljesítés, amely jó érzéssel jár, vajon nem a jó érzés keresése és élvezete-e inkább, semmint kötelességteljesítés. Jankélévitch Lukács evangéliumát idézi (6,27–35): ha csak azokkal tesztek jót, akik veletek is jót tesznek, és csak azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, mennyivel tesztek többet akkor náluk? Jankélévitch számára a morál világa a méltányosságnál kezdődik ugyan, de korántsem ott ér véget: eljut a többletig, sőt éppen ez az általa sokszor említett *perison* (Mt 5,47) minden morális cselekvés tulajdonképpeni lelke és mértéke.

Mindössze ennyi mondható: az egyoldalú, nem kölcsönös szeretet a legsajátosabb, ennek legnagyobb az érdeme: amikor a szeretet nem szimmetrikus, akkor nagyobb a valószínűsége annak, hogy érdekmentes szeretetről van szó.²⁶⁹

A dekalógussal ellentétben – tanítja Jankélévitch – a Hegyi Beszéd, éppen azzal, hogy a megütött arc másik felének az odatartását is kéri, nemcsak hogy nem állítja helyre az egyszer sérült igazságot, hanem megkészszerzi, elmélyíti azt, és „ezzel az elmélyítéssel gyógyít”.

Jó és rossz viszonyának négyes sémáját így vázolja a szerző: a büntetés rosszal fizet a rosszért; a hála jóval a jóért; a hálátlanság mint fordított kegyelem, azaz aljasság; rosszal a jóért; a bocsánat viszont jó-

val a rosszért. Az előző kettő párhuzamos, szimmetrikus cselekvésnek tekinthető, az utóbbi kettő viszont keresztezi egymást. A „kegyelem ideális városában” a bocsánatnak nem lenne dolga, hisz ez mindig a bűnre néz. Lényeges pontosítással kell azonban itt élnünk, hisz a bocsánat tárgya nem is annyira a bűn, mint inkább a bűnös ember. Ahogyan a hála sem annyira az ajándéokra néz, mint inkább az ajándékozóra, ugyanígy az irgalom is a bűnösre tekint: őt kívánja megszabadítani terhétől, számára mint egész ember számára kíván új jövendőt ajándékozni; tárgya nem annyira a vétke, mint inkább a vétkek vétkese. Aki megbocsát, úgy dönt, hogy megtagadja és saját tetteiből egyszer és mindenkorra kiűzi a gaztett lelkét és motivációját.

Az ellentmondás a *quia* és a *quamvis* között a bocsánat esetében élesebb, mint a hit világában, mert a hit a hívó számára egyáltalán nem abszurd. Szent Pál számára a hit bolondsága mélységesen értelmes dolog, bolondságnak csupán a világ szemében tűnik. A vétkek viszont lényegében gonosz. Ennek a botránynak az irracionálitása ellenáll minden exegézisnek és antropodiceának. A vétkek a bocsánat tárgya, ugyanakkor annak kiáltó ellentéte és akadályja is. A megbocsátás mindig „hatalmas és lélekszagató erőfeszítés” a felmentés érdekében; így értelmezhető az öröm és a fájdalom azon keveréke, mely a bocsánat sajátja. A bocsánatra egyszerre érvényes, hogy megbocsát *mert* és *noha*, ugyanakkor nem azért bocsát meg, *mert* és nem *annak-ellenére-hogy*. Ez már maga a kettősség, sőt kettősség a négyzetben, a végtelenbe kitarított ambiguitás. Elgondolhatatlan, hogy a Hegyi Beszéd *perissonjának* többletét maga a bűn hozná létre; de nem is az érték/érdem az, ami létrehozza. A bocsánatnak, ha oka nem is, de célja/címzettje mindenképpen van, azzal a feltétellel, hogy ő maga tökéletesen ártatlan legyen, azaz ne várjon érte cserébe semmit. Ez a bocsánat az az esemény, amely ártatlanná teszi a bűnöst. Nem a szeretetre méltóság oka a szeretetnek, hanem éppen fordítva, a szeretet teszi szeretetre méltóvá a maga tárgyát, ez a szeretet és megbocsátás erejének transzfiguratív hatalma.

Platón azt kérdezi az *Eütyphronban*, hogy a szent dolgok azért szentek-e, mert mindenki tiszteli azokat, vagy azért tisztelik-e, mert szentek. Pascal a szív rendjére való utalásban oldja fel a feszültséget, ahol a kettő alapvetően egynek bizonyul. Bergson arra mutat rá, hogy az intuitív döntés utólag keres racionális támasztékokat. A bocsánat azonban nem kutat ilyen után.

Jézus – jegyzi meg Max Scheller – nem azt mondja Magdalai Máriának: *Ha megígéred, hogy többé nem vétkezel, megbocsátok...*, hanem *először* megbocsát – *aféontáj szou háj hámartiáj*, megbocsátattak a te bűneid (Lk 7,48) – és a feltétel nélküli bocsánat képessé teszi Mária Magdolnát arra, hogy talpra álljon. A bocsánat

maga nem állított feltételeket a megbocsátás elé, nem voltak fenntartásai, nem kért sem ígéretet, sem kezességet! A garancia sokkal inkább maga a bocsánat aktusa, amely megeremti ezt a garanciát. (...) A megbocsátás teszi ártatlanná a bűnöst úgy, hogy a problémát megoldottnak tekinti.²⁷⁰

Ily módon a szeretet és a bocsánat a lehető legsajátosabb módon ön-maga oka, *causa sui*. Ez a körkörösség ok és okozat között természetesen maga a szeretet „szent *petitio principijje*”.

Szerzőnk megtalálja végre a bocsánat oly soká keresett szívét, mégpedig abban a spontán és centrifugális „elán”-ban, amely jövőt teremtő módon a vétkes felé fordul. Az igazi bocsánat hármasság jege közül – esemény, ajándék, kapcsolat – az első meghatározása és körülírása a legproblematikusabb Jankélévitch gondolatmenetében. Ez nála nem a sértő és sértett találkozásának és szembesülésének az eredménye, nem kifejezetten a bocsánatkérés és a bocsánatadás *ego te absolvoja* vagy a jóvátétel ígérete és ennek elfogadása. Nála az esemény elsősorban a sértett csodával határos módon történő részesülésének a pillanata az „egészen más rend” értékeiből: mindenestől intuitív történés. Jankélévitch – nyilván Bergsonon tájékozódó – intuíción-fogalma nem csupán metaracionális, hanem időnként valósággal antiracionális, misztikus. A vétkes megtérése, állítja, párja ugyan a bocsánatnak, amennyiben ez is új korszakot teremt, de – szerinte – ez igen gyakran kapcsolódik valamilyen megelőző hittételhez, aminek elismerjük az igazát. Ezzel szemben, állítja, „a bocsánat olyan valami, ami megérkezik” és „kizár minden reflektált egyetértést”.

„a bocsánat olyan valami, ami megérkezik” és „kizár minden reflektált egyetértést”

Alig érthető, hogy szerzőnk miért ragaszkodik annyira a bocsánat döntésének hirtelen bekövetkező, pillanatnyi jellegéhez; azal a megtéréstipológiával is szembeállítja ilyen téren, amely hirtelen történik ugyan, de úgy, hogy megelőzi azt egy hosszabb érési folyamat. Miért ne történhetne ez ugyanígy a megbocsátás esetében is? Erre a kérdésre nem találunk választ szerzőnk fejtegetéseiben.²⁷¹

A megtérés és megbocsátás közötti másik vitatható különbségtétel szerint az előző a vétkes belső monológja és annak morális intimitásába tartozik, míg az utóbbi dialógus és két ember viszonya. Sokkal

270 LP 1133.

271 Ugyanígy feloldatlan marad az a feszültség is, amely egyfelől az emlékezés kötelezettségének az etikája, másfelől pedig a sértés felejtésének a bocsánatban megfogalmazott parancsa között van. Amennyiben a felejtés csupán biológiai memóriagyengülést jelent, mi módon lehet ez akkor erkölcsi tett, mégpedig a lehető legmagasabb formában, ami maga a bocsánat?

inkább azt kellene mondanunk, hogy mindkettőben ugyanúgy fontos mind a szubjektív, mind az interperszonális mozzanat. Különösen ott válik akuttá ez a kérdés, ahol a *Pardonner?* szövegeiben éppen a kollektív értelemben vett némettség nyilvánvalóvá nem tett, ki nem mondott, jóvátételre nem kész bűnbánatát kéri számon a szerző. Az pedig, hogy a megbocsátás nem tekinthető csupán dialógusnak és centrifugális mozgásnak, hanem ugyanúgy a „morális intimitás” csatamezején zajlik, mint a vétek miatti lelkiismeret-furdalás és bűnbánat, szintén nyilvánvaló. Emellett természetesen hangsúlyos marad az „idegen ipsiszeitás” szemébe való tekintés, mert végül is „valakinek bocsátunk meg, nem a Vezúvnak”.²⁷² Ebben a konkrét és eltökélt intencionalitásban mérhetetlenül több van, mint az erőszakmentesség passzív ellenállásában. Aki viszont ezen az úton jár, nyilvánvalóan előre felvállalja az esetleges hátlatlanság minden kockázatát.

A bocsánat: alfa és ómega egyszerre, a halál pillanatához hasonlatosan, amely egy régi korszak vége és egyszerismind egy új kezdete. Filozófusunk – immár sokadszor – ismét a tékozló fiú példázatát említi Lukács evangéliuma 15. fejezetéből: „Ez az én fiam, aki meghalt és feltámadott, elveszett és megtaláltatott”. A nagyobbik testvér nem ismeri az örömet, amely azoknak van fenntartva, akik a nemlétből életre kelnek. A bocsánat az újjászületés előhírnöke, pontosabban egy új születésé. A bolyongó gyermek, aki most hazatér, akit feloldanak, akinek megkegyelmeznek, és aki megtér, sohasem lesz többé ugyanaz, aki elmenetele előtt volt. A kalandok körforgása most véget ér, de egy elidegeníthetetlen gazdagság örökre megkülönbözteti most már őt az otthon maradt testvértől: ez a nem-tudom-mi-különbség, ez az ingyenes többlet, amit az evangéliumból kölcsönzött szóval *perissonnak* neveztünk.

Hic incipit vita nova! Döntő különbség van, állítja joggal szerzőnk, a megbocsátás jelentette új tavasz és a fagyos viszonyok tele között. Ez utóbbira a sorsba való rezignált beletörődés jellemző, amit szokás bölcsességnek is nevezni. „A rezignációt a sorshoz szabták, amelybe beletörődik az ember; a bocsánatot viszont a vétekhez, amelyet megbocsát.”²⁷³

A nagylelkű ember elébe megy annak, aki őt megsértette, sőt restelli, ha a haragja miatt nem tette meg korábban ezt a lépést. A bocsánat, úgy tűnik, ezt suttogja a haragosnak:

Tégy úgy, mint én, aki fölötte vagyok minden törvénynek, aki lemondok jogaim érvényesítéséről, aki nem ragaszkodom titulusaimhoz, aki nem igénylek sem jóvátételt, sem kártérítést és elengedek minden adósságot; egyszóval tégy úgy, mint én, aki megbocsátok anélkül, hogy ez kötelességem lenne. És ennek a

272 LP 1137.

273 Uo. 1136.

nagylelkűségnek, ennek a sugárzásnak a melegére felengednek a fagyos, durva és aljas emberek.²⁷⁴

Jankélévitch szintén nem a megbocsátás pszichológiáján és fenomenológiáján tájékozódik, hanem axiológiát ír akkor, amikor kijelenti: „a hirtelen bocsánat totális és végleges”.²⁷⁵ „A bocsánat természetfelettsége” azt jelenti, hogy miközben a vétkekre vonatkozó tényekkel tisztában vagyunk, ezeket a tényeket szerzőjükkel együtt más megvilágításban látjuk.

A bocsánat tehát vagy totális, vagy semmilyen. (...) A bocsánat egy csapásra bocsát meg mindent, egyetlen oszthatatlan gesztusban, nem rész szerint; egyetlen radikális és érthetetlen mozgásban a bocsánat mindent eltöröl, mindent elseper, mindent elfelejt; egyetlen szempillantásban megteremti a múlt *tabula rasáját*, és ez a csoda számára olyan egyszerű, mint a jó napot és a jó estét. (...) A bocsánat alapvető feltételének, annak, hogy nem tűr határokat és semmilyen fenntartást, időbeli vonatkozása is van: a tiszta bocsánat (*le pardon purissime*) sem időben, sem fokozatban nem tűri a legcsekélyebb korlátozást vagy fenntartást sem. (...) Az a bocsánat, amely bizonyos pontig – *hactenus* – bocsát meg csupán és nem tovább, apokrif bocsánatnak tekinthető; az a bocsánat pedig, amely csak egy bizonyos határidőig érvényes, szintén gyanús. (...) A bocsánat ellenben az örök béke intenciója. (...) A bocsánat végtelenül több mindent befed az elkövetett vétkek sokaságánál, és még azt is megbocsátja, amit a vétkes ezen túl még elkövethet vagy el fog követni; mérhetetlenül túlhaladja tehát a jelenlegi vagy jövőbeli kulpabilitást. Forrásai végtelenek, mint ahogy végtelen a türelme is: semmi nem szegi kedvét kimeríthetetlen nagylelkűségének; kész várakozni anélkül, hogy elege volna, mind az idők végezetéig; hetvenhétyszer is megbocsát, ha kell... A bocsánat a vétkes számára felső határok nélküli számlát nyit (...) Az, hogy a tékozló fiú apja a házába fogadja a megtérőt, méltányos és érthető. De megölelni, felöltöztetni a legszebb ruhába, levágni a hízott borjút és ünnepet ülni a megtérő tiszteletére, nos, ez az, ami a megbocsátás érthetetlen, igazságtalan, titokzatos nagy ünnepe.²⁷⁶

*A bocsánat tehát
vagy totális,
vagy semmilyen.*

274 Uo.

275 Uo. 1138.

276 Uo. 1140.

Jegyezzük meg itt, hogy Jankélévitch milyen nyomatékosan hangsúlyozza a bocsánat korlátozhatatlanságát. Ezen a ponton a legeléesebb a *Pardonneur?*-val való szembenállás.

Jankélévitch nem hagy kétséget afelől, hogy mi a megbocsátással kapcsolatos elvi-filozófiai álláspontja, akár a náciizmus bűneinek összefüggésében is:

A bocsánat elsődleges értelemben a végtelenbe tart. A bocsánat nem kérdi, hogy a gaztett méltó-e arra, hogy megbocsássuk, elégséges volt-e az engesztelés, eleget tartott-e már a harag... Ez pedig azt jelenti: van ugyan menthetetlen, de nincs megbocsáthatatlan véték. A bocsánat éppen arra való, hogy megbocsássa azt, amit semmilyen mentség nem menthet fel: mert nem létezik olyan súlyos bűn, amit ne lehetne végső soron megbocsátani. Semmi sem lehetetlen a mindenható bűnbocsánat számára. Ott, ahol a bűn hatalmas, mondja Szent Pál, a kegyelem még hatalmasabb lesz. Ha nem is szó szerint, lelki értelemben legalábbis minden bűn „bocsánatos”, még a kiengesztelhetetlen gonosztettek is; és minél inkább halálosak ezek, annál inkább bocsánatosak! Mert ha léteznek is olyan szörnyűséges gaztettek, amelyeket azok elkövetői nem képesek kiengesztelni, még mindig ott van a megbocsátás tartaléka, hisz a megbocsátás éppen ezeknek a kétségbeejtő és gyógyíthatatlan eseteknek való. (...) A bocsánat mindenkinek mindent és mindörökre megbocsát.²⁷⁷

A bocsánat tehát feltétel nélküli és teljes. Amikor Jankélévitch a következőkben feltételről beszél mégis, az nem a bocsánatadás lehetőségére vagy lehetetlenségére, egyszóval feltételére utal, hanem arra, hogy a megbocsátás nem teljeseedik ki, nem jut el a maga céljához, ha egyoldalú marad.

A megbocsátás nem ismer lehetlent; mégis még nem mondtuk ki azt az első feltételt, ami nélkül a bocsánat értelmetlen lenne. Ez az alapvető feltétel a vétkes kétségbeesése, álmatlansága, gyötrelme; és noha nem a megbocsátó dolga, hogy feltételt szabjon, e feltétel nélkül a megbocsátás egész problematikája olcsó komédiázás csupán. Mindenkinek megvan a maga dolga: a gonosztevőnek a kétségbeesett lelkiismeret-furdalás, az áldozatnak a megbocsátás. Az áldozat viszont nem fog megtérni a vétkes helyett: neki kell azon dolgoznia; a gonosztevőnek egyedül kell megtérnie. Ami a mi bocsánatunkat illeti, az nem az ő dolga; ez a sértett dolga.

A gonosztevő megtérése és mindenekelőtt lelkiismeret-furdalása ad egyedül értelmet a bocsánatnak, ahogyan a kétségbeesés ad egyedül értelmet a kegyelemnek. Ugyan mire jó a kegyelem, ha a „kétségbeesett”-nek jó a lelkiismerete és gondtalan az ábrázata? A megbocsátás nem a jó lelkiismeret elégedettségének való, nem is a meg nem tért vétkesnek, aki jól alszik és jól emészt; amikor a vétkes kövér, jól táplált, virágzik és gyarapszik a gazdasági csodának köszönhetően, akkor a megbocsátás szánalmas vicc csupán. Nem, a bocsánat nem erre való; a bocsánat nem a disznóknak és kocáiknak szól. Mielőtt a bocsánat szóba jöhetne, jó lenne, ha a vétkes tiltakozás helyett vétkesnek ismerné el magát, magyarázkodás és enyhítő körülmények emlegetése nélkül, és mindenekelőtt anélkül, hogy saját áldozatait hibáztatná: ez a legkevesebb! Ahhoz, hogy megbocsássunk, valakinek előtte bocsánatot kellene kérnie, nem igaz? Bocsánatot kértek-e valaha? Nem, a gonosztevők semmit sem kérnek tőlünk, nem érzik adósnak magukat, és egyébként sem gondolják, hogy valamiért is szemrehányást kellene tenniük maguknak. A gonosztevőknek nincs mondanivalójuk: ez az ügy nem érdekli őket. Miért bocsátanánk meg azoknak, akik oly kevésbé és oly ritkán bánják szörnyűséges gaztetteiket?²⁷⁸

Nyilvánvaló Verena Lemckével ellentétben, hogy Jankélévitch még a náciizmus bűneit sem tekinti olyan abszolút kivételnek, amely megkérdőjeleznél és átluggatná az egészen más metafizikai rend világát. Harca és haragja nyilvánvalóan nem ezt célozza, hanem azt a gyáva engedékenységét, amely elmaszatozza a dolgokat, amikor szinte azonnal felmentést keres, és ezáltal a bocsánatot nemcsak idő előttivé, túl koraivá – *prématuré* –, hanem egyenesen lehetetlenné teszi, miközben „a nagy igyekezet, hogy összeboruljunk a hóhérokkal, ez a sietős megbékélés súlyos szemérmertlenség és inzultus az áldozatokkal szemben”.²⁷⁹

Minden megbékélést úgy kell végrehajtani, hogy az ne sértse az áldozatok emlékét:

Félő, hogy a patetikus magatartás, egy emelkedett szerep eljátszásának a kísértése, saját szép lelkünk és nemes lelkiismeretünk iránti öntetszelgés a mártírok elfelejtéséhez vezet. Nem szükséges emelkedettnek lenni: elégséges hűségnek és komolynak maradni.²⁸⁰

278 Uo. 1142.

279 Uo. 1143.

280 Uo. Lásd ehhez még a *serieux* fogalmát a filozófus *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux* című könyvében. Editions Mouton, Paris 1963: „Le Sérieux implique que la promesse n'est pas une galéjade, mais sera tenue.” 197.

A továbbiakban szerzőnk, aki, mint láttuk, a bocsánat korlátozhatatlanságát folyamatosan hangsúlyozza, olyan kifejezést használ, amely félreértésekre adhat okot: *a megbocsáthatatlan*. Az eddigiek gondos fogalmi szétválasztásában ez volt a tétel: vannak menthetetlen bűnök, nincsenek azonban megbocsáthatatlanok. Mit jelenthet akkor Jankélévitch gondolkodásában a megbocsáthatatlan? Vajon azt-e, hogy létezik a bűnnek egy olyan speciális fajtája, amire nem vonatkozhat semmiféle bocsánat, némiképpen a bibliai megállapításhoz hasonlóan, miszerint a Szentlélek elleni bűn az, ami megbocsáthatatlan? Igazolható-e az, amire leginkább gyanakodhatnánk, hogy Jankélévitch ezt a bűnfajtát a történelmi térben és időben jól körülhatárolható gaztettel azonosítja, nevezetesen a náciizmus bűnével? Annak ellenére, hogy Jankélévitch bizonyos kijelentéseit könnyen félre lehet érteni, azt állítva róluk, hogy ilyen irányban mutatnak, mégis nyomatékosan ki kell jelentenünk, hogy nem erről van szó. A gaztetteknek a bocsánat a párja, mi lehet azonban a párja annak az áthatolhatatlan sötétségnek, annak a teljes egészében pervertálódott szabadságnak, amely a gaztett mögött van, és amely minden bocsánat és helyreállítás metaempirikus akadályának tekinthető? Jankélévitch szóhasználatában ennek az áthatolhatatlan sötétségnek a párja a *megbocsáthatatlan*. Ez maga az *Inpardonnable*; ez némiképp az, mint a teológiában maga a Sátán, akinek/amelynek nem jár bocsánat, és akinek/amelynek a „megtérééséért” imádkozni egyenesen abszurditás. Determinizmus és szabadság örök kérdésének a megértési szándékáról, az ennek való heroikus nekifezülésről van itt szó ismét, úgy, hogy aki ezt teszi, előre tisztában van a teljes megértés lehetetlenségével. A súlypontok egymáshoz való viszonyítása, azok játéka, hatásmechanizmusa az, ami leírható csupán. Például így:

Ha a felmentés azon fáradozik, hogy megértse a szabadság determinizmusát, akkor a bocsánat inkább azt kísérli meg, hogy rátaláljon a determinizmus szabadságára. A felmentés felmenti a vétkest, mert megérti. A bocsánat azonban nem azért bocsát meg, mert megért: előbb megbocsát ok nélkül, és majd utána, egy bizonyos értelemben, megért vagy következtet. (...) A bocsánat megért és nem ért meg. És mindenekelőtt nem ért meg: nem megérteni, végül is ez a bocsánat! Megbocsátani megértés nélkül, ebben az elsődleges értelemben, az egyetlen módja a bocsánatnak: mert *ha lehetséges* ugyan a megértés megbocsátás nélkül, egy bizonyos értelemben meg *kell* bocsátani a megbocsáthatatlant megértés nélkül.²⁸¹

Jankélévitch tehát a megbocsáthatatlan megbocsátását is állítja, mégpedig kategorikus imperatívusként, úgy, hogy ő maga emeli ki, dőlt betűvel szedve azt, hogy *on doit*. Az áthatolhatatlan, érthetetlen, szabad akarat mögötti sötétség, amely az akaratot gonosszá teszi, ez a személytelen, megragadhatatlan negatív misztérium valóban megbocsáthatatlan. De az esendő ember, noha cselekvője a gazságnak, valamiképpen mégis prédája annak.

Az aljas akarat teljességgel érthetetlen, csupán annyi érthető, hogy van ilyen akarat, de hogy miért és hogyan lesz ilyenné az akarat, érthetetlen marad. Valamilyen módon éppen ennek az érthetlenségnek az elfogadása maga a bocsánat.

„Értsen meg, kérem«, könyörög olykor, egyetlen tekintetben, a menthetetlenség... Ez a könyörgés valójában nem felhívás a lehetetlen megértésére, sokkal inkább sóvárgás a szeretet után. Ki tudja? Talán az aljas is csak azért aljas, mert nem szerették eléggé.”²⁸² Ettől a pillanattól kezdve a megértés nem analitikus tudás többé, hanem intuitív megragadása a gonosz intenció és a szabadság misztériuma tényének és drámájának. A megítélés, amely két szempont között oszcillál – a gonosztevő *inkább ostoba, mint aljas*, vagy *inkább aljas, mint ostoba* – most kilép nem az engedékenységre, hanem a szolidáris irgalmasság terébe, amikor úgy látja a gaztett elkövetőjét, mint aki *inkább szerencsétlen, mint aljas*. Pontosabban szólva éppen aljasságuk maga az őket sújtó szerencsétlenség. „Végtelen szerencsétlenség az, ha valaki aljas.”²⁸³ Ebben a tekintetben jelenik meg „ellenállhatatlan és testvéri rokonszenvünk az emberi nyomorúság iránt”. Mert maga a szabadsággal való visszaélés, amelyet az aljas elkövet, tartozéka valamiképpen az emberi lét nyomorúságának. Jankélévitch, a szigorú moralista, paradox módon éppen ebben a kontextusban, ahol az *Impardonnable*-ről beszél, bizonyul a legkevésbé moralizálónak. Sokkal inkább olyannak, mint aki emberként veszi át a szót ott, ahol a filozófus szükségképpen elhallgat.

Az aljas akarat teljességgel érthetetlen, csupán annyi érthető, hogy van ilyen akarat, de hogy miért és hogyan lesz ilyenné az akarat, érthetetlen marad.

A képességet megelőzően ott van a képesség lehetősége, amely mindig preegzisztens és előre adott; a használt szabadság előtt ott van a szabadság ténye. Ez is mutatja, hogy az aljas szerencsétlen flótás, mint bárki közülünk, szegény ember, akit halálra

282 Uo. 1145.

283 Uo. Különös módon Jankélévitch itt szinte szó szerint azt mondja, amit Kálvin az *Institutió*ban.

szántak, mint bárkit közlünk, magányos, mint mi mindannyian, sőt végtelenül magányosabb, szerencsétlen vétkes ember, akinek szüksége van a segítségünkre. Ezt jelenti a megbocsátás végtelen érzékenysége. A bocsánat halkán susogja: *Et ego! Én is... De vestris fuimus*. Vétkesek vagytok, de én is az vagyok. Én magam is vétkeztem vagy vétkezni fogok; én is megtehettem volna ugyanezt, ki tudja, vajon a jövőben nem teszem-e meg? Ugyanolyan vagyok, mint ti, gyenge, esendő és nyomorult.²⁸⁴

A bűnös és az őt megítélő lényegi azonosságáról beszél Jankélévitch. Azt is mondhatnánk, hogy a *homousios* és a *homoiusios* probléma örök aktualitásáról és abszolút relevanciájáról szól a moralitás terében. Aki a bűnösrel való viszonyában csupán hasonló természetűnek ismeri el magát, az még nem szállt le gögje magas lováról. Az saját esendősége elismeréseképp nem állítja, hogy ő is olyan lény, akire nézve érvényes: *peccavi* és *peccabo*.

Aki tisztán bocsát meg, „feláldozza a maga nagyon is tünékeny és törekeny felsőbbtségét, amely meglehet, csak szerencse dolga... Nem hagyja cserben aljas testvérét, ezt az aljas embert a kétségbeesésben és a halál veszedelmében”.²⁸⁵

Jankélévitch dinamikus morális dialektikájában a két véglet szüntelenül felesel egymással: a radikális aljasság, amely maga a hiperbolikus megbocsáthatatlanság és az örült bocsánat, a bocsánat a végtelen hatványon. Amennyiben ez a megbocsáthatatlanság – tanítja Jankélévitch – végső változhatatlanságba kövülne, az lenne maga a pokol, a kétségbeesés pokla. Az a gondolat, hogy valaha is a jóvátehetetlen gonoszé lenne az utolsó szó, „lehetetlen feltételezés”, hisz semminek sincs utolsó, mindig csak utolsó előtti szava.

Jankélévitch a jó és gonosz harcát, a mellettük való erkölcsi döntést a következőképpen sematizálja. Minthogy az emberek szeretete minden érték között a legszentebb, megbocsáthatunk a nyomorultnak, ezzel viszont adott esetben azt kockáztatjuk, hogy elhozzuk e földre a hóhérok ezeréves uralmát. A szeretet választása ez, erő és erőszak nélkül. Választhatjuk az erőt és erőszakot szeretet nélkül, legalábbis a kiélezett történelmi helyzetekben; ezt tették, akik a fasizmussal (kommunizmussal és minden diktatúrával) fegyverrel szálltak szembe. A harmadik lehetőség a kettő közötti szüntelen ingadozás úgy, ahogyan azt a helyzet diktálja.

Jankélévitch könyve utolsó lapján a szeretet hatalma és a hatalom szeretete, a józanság és az örület soha véget nem érő, körkörös harcának vízióját villantja fel. A bocsánat megtöri az aljasság falát, de ez a fal

284 Uo. 1146.

285 Uo.

ismét újraépül és túlnő a bocsánaton, majd minden kezdődik előlről, és így tovább a végtelenségig. „Kölcsönösen a szédületig!”²⁸⁶

Igen, állítja Jankélévitch, a szeretet valamilyen módon az élet lelke a gonosszal szemben. A halál kérlelhetetlen, az ember viszont ne legyen az; bocsásson meg, hogy ne legyen hasonlatos a halálhoz. Ez a bocsánat pneumatikus és érthetetlen módon az öröm egy felvillanó pillanatában elvégzi a lehetetlent: meg nem történtté tesz azt, ami megtörtént. Nagyobb csoda ez, állítja a muzikológus filozófus, mint Szent Erzsébet rózsza-csodája, amelyről Liszt beszél zeneművében. Igen, az újabb gyalázatig tart ez a csoda... Szerzőnk az Énekek Éneke jól ismert mondatát – *erős a szeretet, mint a halál* – éppen ennek a körköröségnek az igazolására és szemléltetésére használja fel. Soha egyiknek sincs, sem a jónak, sem az aljasságnak, sem az életnek, sem a halálnak utolsó szava.

Ezt a filozófiatörténetben egészen egyedülálló monumentális miniatúrát, ezt a remekművet, ami a *Le Pardon*, Szent Pálra való hivatkozással zárja a szerző, aki szerint „ahol a bűn megnövekszik, ott még nagyobb lesz a kegyelem” (Róm 5,20). Pál viszont, állítja, elmulasztja hozzátenni, hogy a gonosz ismét túlszárnyalja majd ezt a még nagyobb kegyelmet is.

„A bocsánat erős, mint az aljasság; de nem erősebb nála.”²⁸⁷

PARDONNER?

Az 1967-es *Le Pardon* után 1971-ben jelenik meg az a Jankélévitch-szöveg, amely bizonyos értelemben ennek ellenpárját képezi. A két cím is beszédesen jelzi ezt: az első nyugodt indicativust sugall, „ilyen a bocsánat”, mondja mintegy, a kibillent idő helyreállításának, pontosabban, mert ez így eufemizmus, a szétvert élet újrateremtésének apofatikus gesztusáról; ez utóbbi – *Pardonner?* – címében is kérdőjeles. Természetesen nem a korábban leírtak felfüggesztéséről van szó, arról viszont mindenképpen, hogy a megbocsátás teremtő igenjét könnyen értelmetlenné és így kérdésessé teheti a bűnbánat hiánya, a hóhér pimaszsága, amely úgy gondolja, hogy az áldozat részéről felé nyújtott mérhetetlen ajándék neki természetesen kijár. A szöveg előszavában a szerző maga is szóvá teszi a két könyv közötti feszültséget:

A válasz, amit a „meg kell-e bocsátani?” kérdésre a bocsánatról szóló tisztán filozófiai vizsgálódásban nyújtottunk, és amelyet másutt publikáltunk (*Le Pardon*, Aubier-Montaigne, 1967), úgy

286 Uo. 1148.

287 Uo. 1149.

tűnik, ellentmond annak a válasznak, amit ugyanezre a kérdésre itt adunk. A szeretet parancsának abszolútuma és az aljas szabadság abszolútuma között olyan szakadék tátong, amelyet nem lehet teljességgel áthidalni. Nem igyekeztünk kibékíteni a gonosz irracionálisát a szeretet mindenhatóságával. A bocsánat erős, mint a gonosz, de a gonosz erős, mint a bocsánat.²⁸⁸

A *Megbocsátani?* szövegének fejlődéstörténete van. Alapgondolatai egy 1965. január 3-án a *Le Monde*-ban közölt Jankélévitch-levélben már megtalálhatóak. Húsz évvel a második világháború befejezése után Franciaországban a háborús bűnök esetleges jogi elévülésének a vitája dúlt éppen. Ehhez szól hozzá a filozófus, hevesen tiltakozva ennek lehetőségé ellen. A következő hónapban ezeknek a gondolatoknak a bővebb kifejtését közli a *Revue administrative*-ben. A teljes szöveg 1971-ben jelenik meg, majd pedig posztumusz kiadásban – egy 1948-ban, a *Les Temps modernes*-ben közölt, *Dans l'honneur et la dignité* című tanulmánnyal együtt – *L'imprescriptible* címet viselő karcsú kötetben, 1986-ban.

A *Pardonner?* rövid bevezető után két részből áll, melyek a *L'imprescriptible*, illetve a *Nous a-t-on demandé pardon?* címet viselik.

Az elévülés logikájában, állapítja meg szerzőnk, van valami háborzongatóan irracionális. Ami ma éjfélig halálos bűnnek számít, éjfél után már nem minősül annak; azt pedig, aki eddig méltán követelt jogosságot, holnap, ha ugyanezt teszi, már hajlíthatatlan bosszúvágyónak bélyegezhetik. Nem is egyszerűen a tiszta brutalitás az, ami felfoghatatlan az emberi történelemben, hanem az aljas és a magasztos keveredése, a *mélange*: „A zenekarok Schubertet játszottak, miközben a foglyokat akasztották”.²⁸⁹

A kortárs közhangulatot, állapítja meg Jankélévitch, nem a megtisztulás, csak a nyomasztó emlékektől való megszabadulás vágya hajtja, ahogyan azt egy Ionesco-dráma címe is jelzi: *Comment s'en débarrasser?* Eközben pedig a fegyverrel megtört antiszemitizmus keresi a maga szalonképes formáit, az anticionizmusban például.

I.

Jankélévitch leszögezi: a náci bűnök esetében a háborús gaztettek elévülésére vonatkozó hagyományos kategóriák nem alkalmazhatók. Szerzőnk ragaszkodik ahhoz, hogy az Auschwitz nevével jelzett

288 Vladimir Jankélévitch: *L'imprescriptible*. Éditions du Seuil, Paris 1986. 14. A továbbiakban: LIMP.

289 Uo. 19.

barbárság egyedülálló, semmilyen más pusztítással össze nem hasonlítható esemény az emberiség történelmében. „Auschwitz nem egyszerűen az emberi barbárság egyik esete.”²⁹⁰ Jankélévitch vissza-visszatérő érvei sorából, melyekkel e tételt igyekszik bizonyítani, a következő három szempontot kell kiemelnünk. 1. E barbárság technikai „nagysága”, arányai, szervezetsége, valamint az a szadisztikus erő, amely ezt a gépezetet mozgatta; 2. a pusztítást megalapozó filozofikus ideológia, amely 3. nem egyszerűen egy vallás, egy nép, egy társadalmi osztály vagy egy faj ellen irányult, hanem az emberiség, az *emberi lényeg* ellen.

Jankélévitchnek a megnevezhetetlen pusztítással szembe forduló intuitív haragja legitím, sőt szent; azonban érveinek a tiszta logikáján nem egyszer csorba esik. Könnyű belátni: a technikai méretek és arányok bármikor túlszárnyalhatóak (a történelmi pusztítás statisztikái ezt jól mutatják), ugyanígy a szadisztikus pusztítás mértéke vagy a filozofikus ideológia rafinériája; az Ábel – és a történelem minden ártatlan áldozata – elleni bunkósbot pedig szintén az *emberi lényegre* sújtott volt le. Vizsgálódásunk szempontjából lényeges kérdés, hogy Jankélévitch ezt a „metafizikai borzalmat”²⁹¹ vajon történelmi, avagy a szó szoros értelmében vett filozófiai-metafizikai kategóriaként kezeli-e? Az első esetben Auschwitz abszolút egyediségére vonatkozó minden megállapítása „mindössze” annyit jelent, hogy a történelem *eddig* folyásában ez volt a legnagyobb arányú és mélységű, a legintenzívebben egyetlen nép létre koncentrált pusztítás; anélkül azonban, hogy kizárná annak lehetőségét, hogy ezt a történelem valaha is túlteljesítse. Amennyiben viszont a második eset lenne Jankélévitch hiteles olvasata (ahogyan ezt Verena Lemcke véli), úgy döntően befolyásolná a megbocsátásról vallott teljes felfogását; szerintünk egyértelműen az előző értelmezés a helyes.²⁹² Szerzőnk valóban nem ügyel mindig arra, hogy pontosan elkülönítse a morális bocsánatot, a jogi elévülés és a mentális felejtés fogalmait, világos azonban, hogy itt sem amellett érvel, hogy a megbocsátás abszolút metafizikai rendjében valamely történelmi tér és idő örök lyukat ütött volna, hogy a náciizmus az abszolút rend abszolút kivétele volna:

Amikor egy esemény tagadja az embernek mint embernek a lényegét, akkor az elévülés, amely a morál nevében kísérli meg a felmentést, maga mond ellent minden moralitásnak. Nem ellentmondásos-e, sőt nem abszurd dolog itt a bocsánat emlegetése?

290 Uo. 34. Lásd ehhez *Israel et la différence juive*. In: QPI 173–183.

291 Uo. 40.

292 Uo. 13. Jankélévitch arról beszél, hogy Roger Maria buzgólkodása nélkül ez az írás meg sem jelent volna: „sans qui Pardonner? serait resté éternellement inédit”. A zszurnalisztikus pamflet műfajával van tehát dolgunk, nem a filozófiai *oeuvre*-rel.

Ennek az emberiség ellen elkövetett gigantikus bűnnek az elfelejtése újabb bűn lenne az emberi nem ellen.²⁹³

Világos tehát, hogy ebben a kontextusban a „bocsánat” kifejezés az „elévülés” szinonimája. Vagy másképpen: az egyes láncszemekről kideríthető, hogy rozsdások vagy nem éppen tökéletes a formájuk, a lánc egésze azonban kikezdzhetetlen marad. Az „Auschwitz egyszerűsége/nem egyszerűsége” vitában, amelyben Derrida ez utóbbi mellett érvel, a szándék a döntő, miközben látni kell mindkét válaszlehetőség erősségét és gyengéjét. Az egyszerűség hangsúlyozói a rendkívüli viszonyat betagolása, „rendessé” tétele ellen tiltakoznak az abszurditást normalizálni kívánó tendenciák ellen; ennek a diskurzusnak határozottan ez az intenciója, nem pedig más szenvedéstörténetek lebecsülése. Ugyanígy viszont a „nem egyszeri” tétel képviselői kifejezett intenciója *minden* emberi szenvedéstörténet elfogadhatatlan és botrányos jellegének a fenntartása, *nem* pedig az Auschwitz névvel jelzett szenvedések viszonylagossá tétele. Jankélévitch ragaszkodik ennek az egyszerűségéhez és miközben felsorolja az emberiség passiótörténetének többi megrázó stációját, amelyek szerinte nem hasonlíthatók ehhez (a francia forradalom terrorja, az örmény népirtás, Werdun, Borodino, Hiroshima, a sztálinizmus)²⁹⁴, megmutatkozik a logikai borotvaél említett csorbája, szándéka viszont egyértelmű: akik Sztálin rémtetteit említik – állítja –, azoknak egyenesen gondviselészerű a keleti diktatúra bűne, mert „segítségükre szolgál Hitler felmentésében”.²⁹⁵ Ezt kívánják kizárni azok a sosem túlzó – a valóság brutalitásához képest mindig szelídnek bizonyuló – kifejezések, amelyeket szerzőnk használ: vegytiszta rémtett, ontológiai aljasság, „metafizikai” gabszág.

Az időnek, hangsúlyozza szerzőnk ugyanúgy, mint a *Le Pardon*-ban, nincs morális minősége, az idő természetes folyásának nem lehet normatív jelleget tulajdonítani. Azok fanyalgásával szemben pedig, akik Eichmann Argentínából történő elrablása körülményeinek jogosságát firtatják, kijelenti, hogy a közöny és a cinkosság elnézte volna, hogy a pusztításnak ez a precíz adminisztrátora békében éljen, majd ágyban, párnák közt haljon meg.

A „diabolikus perverzítás mélységei” előtt elnémul az ember, és sohasem fog a végére jutni annak, hogy az aljasságnak ezt a mélységét szédülve és tehetetlenül szemlélje. Mindaz, ami megtörtént, szó szerint

293 Uo. 25.

294 Luc-Thomas Somme szintén úgy véli, hogy az az emotív-indulati töltet, amely Jankélévitch mondatait fűti ezen a helyen, nem tesz jót az elemzésnek, és nem teszi elég világossá, hogy itt nem a felsorolt szenvedés-stációk alábecsüléséről van szó.

295 LIMP 38.

kiengesztelhetetlen, nincs a világban az az ellenintézkedés, amely bármit is helyrehozhatna.

Jankélévitch szövegén átsüt a németiség egészének a felelősségre vonása. Megjegyzi ugyan, hogy nem lehet a német nép *kollektív felelősségéről* beszélni, hisz „voltak német demokraták a táborokban is”,²⁹⁶ mégis e szűk elit kivételével „egy teljes nép volt az, mely közelről vagy távolról társult e gigantikus kivégzés vállalkozásához”. Jankélévitch nagyra értékeli Willy Brandt emlékezetes gesztusát, amikor a német kancellár (kevésell e szöveg megjelenése előtt) a varsói gettóban térdre ereszkedett az áldozatok emlékműve előtt. Ez azonban a nagy kivétel marad szerzőnk megítélésében, aki ekkor még nem látja, hogy ez a gesztus később egy sokkal általánosabb német mentalitásváltás jelének bizonyul. „Vesztett kutyák falkája” lett ez a nép; szerzőnk közben belátja, hogy ez a metafora „sértő a kutyákra nézve”.²⁹⁷ Ezt az átsütést érezzük még akkor is, amikor filozófusunk a „hóhérok leszármazottairól” beszél, akik egészen természetesnek tartják, hogy hangos csapatokba verődve turistáskodjanak Európa-szerte, ott, ahol korábban hadseregük vérrrel és vassal mocskolta a földet.²⁹⁸

Szerzőnk elutasítja a Jung-féle metafizikai magyarázatokat a gonosz gyökerére vonatkozóan, hisz könnyen meglehet, hogy az általa emlegetett ördögből csinálnak bűnbakot a hóhérok; a felelősség áthárításának ősi módszere ez. Ennek az áthárításnak egy másik formája még inkább arcul üt, mégpedig az, amely a mészárszékre hurcolt nép magatartásában vagy soraikból kikerülő némely kollaboráns tettében keresik lelkiismeretük felmentését. Annak az általánosságnak az emlegetése, hogy „a németek is és mások is szenvedtek”, szintén ízléstelen kibúvó „a gyűlölet mesterművével”²⁹⁹ szemben, amely „a német rasszizmus doktori hangnemét” használta, és amely egyszerre emlékeztet a

A „diabolikus perversitás mélységei” előtt elnémul az ember, és sohasem fog a végére jutni annak, hogy az aljasságnak ezt a mélységét szédülve és tehetetlenül szemlélje.

296 Uo. 44.

297 Uo. 45.

298 Lásd Jean-Francois Mattéi: *De l'indignation*. La Table Ronde, Paris 2005. 187–195. A kortárs francia filozófus keményen bírálja ezen a helyen Jankélévitch németiségre vonatkozó kollektív bűnösség szemléletét: „L'indignation est bien ici ressentie comme une blessure personnelle. (...) Là où les nazis faisaient porter sur un peuple entier, depuis son origine religieuse, la responsabilité des malheurs de l'Allemagne, Jankélévitch fera porter sur un peuple entier, depuis son apparition historique, la responsabilité du malheur des Juifs.”

299 LIMP 41.

Wehrmacht közleményeire és Heidegger zagyvaságaira („galimatias de M. Heidegger”), „aki ma a filozófiai mélység egyik jelképe lett”.³⁰⁰

Mindent összevetve az események arra készítetnek, véli Jankélévitch, hogy Jézus kereszten elhangzott szavait megfordítsuk: Uram, ne bocsáss meg nekik, mert tudják, mit cselekszenek.

II.

Szerzőnk előjáróban megállapítja, hogy az elévülés témájának 1965-ben jóval kisebb jelentősége lenne, ha közben a társadalmi megtisztulás sokkal teljesebb és őszintébb módon végbement volna. Úgy véli, túl kiáltó a szakadék a történetek tragikuma és a kortárs frivolitás között. A kortárs politikai helyzetre és annak nyelvi megjelenítésére érzékeny gondolkodó nem tudja és nem is kívánja másképp, mint folyamatban és folyamatos összehasonlításban látni az eseményeket. Ha a berlini falat a Nyugat egyre erőteljesebben a „szégyen falának” nevezi, akkor minek nevezzük a varsói gettó falait? A közönyösség, a morális amnézia és az általános felületesség helyettesíti és fölöslegessé is teszi egyben a bocsánatot. Szerzőnk elhamarkodottnak és felületesnek tartja az európai megbékélés polgári jeleit: „Igen, vakációzzatok csak Németországban. Ausztria vár titeket. Az ősz csodálatos Ravensbrückben.”³⁰¹

„A németek egy »meg-nem-tért« nép.”³⁰² Ha Németország arca megváltozott, ez nem egy belső felismerésből és megtérésből fakadó változás, hanem a háborúban térdre parancsolt vesztesek kényszerű megtörésének az eredménye. Ilyen értelemben állítja szerzőnk: „a német megtérést úgy hívják, hogy Sztálingrád”.³⁰³ Szerinte a jóvátételnek azok a gesztusai, amelyek különböző módon megnyilatkoznak Izrael és mások felé Németország részéről, politikai kényszer eredményei csupán. Eközben az igazi bocsánat feltétele várat még magára:

A megbocsátás! De bocsánatot kértek-e ők valaha? Mert egyedül a vétkes megkeseredése és kétségbeesése adhatna értelmet és létjogosultságot a bocsánatnak. Amikor azonban a vétkes kövér és jól táplált, virágzik és gyarapszik a „gazdasági csoda” révén, akkor a bocsánat szánalmas komédiázás csupán. Nem, a bocsánat nem

300 Uo. 42.

301 Uo. 48.

302 Uo. 49.

303 Uo.

a disznóknak és kocáiknak szól. A bocsánat meghalt a haláltáborokban.³⁰⁴

Feltűnő, hogy Jankélévitch a megbocsátás fogalmát nem különíti el a megbékéléstől. A már említett fogalmi elkülönítés hiánya a megbocsátás, elévülés, felejtés kifejezések használatában itt is megmutatkozik és félreértésekhez vezet. A *Le Pardon* egyik alaptétele éppen az, hogy a tiszta bocsánat nem ismer feltételszabásokat. A leggyakrabban felmerülő kérdés az erről szóló diskurzusban éppen az, hogy vajon Jankélévitch a vétkes részéről a megkeseredést és a bocsánatkérést vajon a megbocsátás *sine qua non*jának tekintette-e. A szövegek arról tanúskodnak, hogy nem, hisz 1967-es könyvében a tiszta bocsánat feltétel- és korlátmentességét nyomatékosan hangsúlyozza. Ezen a helyen is csupán arról van szó, hogy a vétkes bűnbánata nélkül a bocsánatnyújtás legtisztább szándéka sem ér célba. Más szóval ebben az esetben nem jöhet létre a megbékélés, a megtört viszony helyreállítása, a vétkes és az áldozat személyes kapcsolatának folytatása, ami pedig Jankélévitch értelmezésében a tiszta bocsánat három alapvető jegyének egyike. Amennyiben azonban fogalmilag megkülönböztetjük a megbocsátást a megbékéléstől, ez lehetőséget nyújt arra, hogy az áldozat a maga részéről megbocsásson és felszabaduljon ezzel iszonyú terhe alól, még akkor is, ha szabadsága és ajándékozó kedve nem talál elfogadásra a sértő fél részéről, akinél hiányzik ehhez a megbékéléshez szükséges alázat, megbánás és a jóvátétel bármilyen áldozat árán történő megvalósításának a készsége. Amennyiben ugyanis nem teszünk különbséget megbocsátás és megbékélés között, úgy az áldozat továbbra is a hóhér kénye-kedvének van kitéve: továbbra is ki van szolgáltatva annak, hogy az hajlandó-e az önmagával való szembesülésre, a bűnbánatra, a bocsánatkérésre, a jóvátételre és az új életre. Hangsúlyozni kell tehát – és ez a szempont hiányzik Jankélévitchnél –, hogy lehetséges az áldozat részéről a tiszta bocsánat, a történet elengedése, avagy Istenre bízása akkor is, ha ez részéről csupán egyoldalú cselekedet marad. Amit azonban az egyoldalú cselekedet nem tesz lehetővé – az az eset, ha van bocsánat, de nincs megbánás vagy fordítva –, az a megbékélés. A tiszta bocsánat definíciójának – esemény, ajándék, kapcsolat – ezt a harmadik jegyét ilyen értelemben tehát szükségesnek tartjuk árnyalni, továbbgondolni és elmélyíteni.

Ugyanígy szólni kell arról, hogy ha a bocsánat szoros értelemben vett fogalmához nem is tartozik hozzá a jóvátétel, a vétkes „új életének” jelei, a megbékélésnek viszont mindenképpen tartozéka. Jankélévitch azonban olyannyira hangsúlyozza a *Le Pardon*ban a megbocsátás mo-

tivációjának a tisztaságát, hogy ebből még a vétkes majdani megújulására vonatkozó reménységet is kizárja. Ez az igény a maga kontextusában jogos ugyan, ahogyan ezt már megállapítottuk, eltorlaszolja viszont a probléma átgondolásának egyik lényeges útját, mégpedig azt, amely a megbékélés kérdéséhez vezetne.

Ha összehasonlítjuk a fenti idézetet a *Le Pardon* hasonló, sőt azonos mondataival, megállapíthatjuk, hogy ez utóbbi kijelentés – a bocsánat meghalt Auschwitzban – ebben a könyvben nem szerepel. A *Pardonner?* szövege nyilvánvalóan polemikusabb, keményebb, számon kérőbb és nem utolsósorban egész stílusára a zszurnalisztikus pamflet jegyei jellemzőek. Erre a mondatra hivatkozva azonban felépíteni egy egész hipotézist (ahogyan azt V. L. teszi), amelynek értelmében Jankélévitch a megbocsátás vonatkozásában külön metafizikai kategóriaként kezeli Auschwitz, egyszerűen téves és a szerző szövegei alapján igazolhatatlan állítás. A feszültség ugyan megmarad a két könyv között, ahogyan arról Jankélévitch is beszél, de ez utóbbi többletszigorát és keserűségét kifejező mondatok sora nem filozófiai jellegű következtetésként értelmezendő, sokkal inkább a panasz-zsoltárok modern kifejeződéseként, amelyek stílusjegyei közé bőven elfér a keserűség kitörésének sokféle nyelvi megjelenítése az átkozódástól Isten számonkéréséig. Bizonytalán úgy értendő ez, ahogyan Jób felel barátainak, akik dogmatikai igazságokat kérnek számon rajta és a jajveszékelésein: értsétek meg, hogy csak a szélnek szól a nyomorult ember sóhajtása és nyögése.

Jankélévitch elismeri, hogy a német közéletnek vannak a megújulásra mutató jelei, sőt azt is, hogy talán azért nem figyelt fel erre korábban, mert kerülte – talán hasonló gondolkodású társaival együtt – a németekkel való találkozás minden lehetőségét. Ismét számon kéri a német ifjúság – és itt nyilvánvalóan már csak olyanokról lehet szó 1971-ben, akik nem lehettek tetteles résztvevői a borzalmaknak – „alapvetően jó lelkiismeretét”,³⁰⁵ és ha nem is a bocsánatért való eszedés szavát, de a megértés és együttérzés gesztusait mindenképpen. Az ifjúsággal szembeni eme elvárásban jogtalan felelősségátruházást érzünk, annál jogosabb viszont a német értelmiségi – akkor még – nem elég egyértelmű elhatárolódása a történektől. Különösképpen a Nietzsche-féle negativitástól áthatott Heidegger a célpont, aki Robert Minder szerint nemcsak azért marasztalható el, amit a náciizmus idején mondott, hanem azért is, amit 1945 után elmulasztott világosan kijelenteni. „Szerencsétlenek milliói szenvedtek ki az éhség, a hideg és a tábort nyomor miatt; a nagy gondolkodó azonban békén hal majd nagy gondolkodói ágyában.”³⁰⁶ Elfogadhatatlannak tartja, ha a médiában a szudétanémetek sorsa elvonja a figyelmet az elgázosított milliókról.

305 Uo. 51.

306 Uo. 54.

A németekre nézve szerzőnk kijelenti: „Egyetlen jogukat ismerjük el: imádkozzanak, ha keresztények, és kérjenek bocsánatot, ha nem azok. Minden esetben pedig: hallgassanak.”³⁰⁷ Elfogadhatatlannak tartja a megbocsátás társadalmi sürgetését is, azét a megbocsátását, amelyet a hóhérok sohasem kértek. Jankélévitch ismételten hangsúlyozza azt a tételét, miszerint mindenkinek szíve joga szabadon megbocsátani az őt ért sérelmeket; nem áll jogában viszont mások bántalmazása bűnében felmentést hirdetni. Jankélévitch következő mondata is könnyen félreérthető oly módon, mintha az a bocsánat valamiféle metafizikai korlátozása lenne: „Nem látom be, miért kellene nekünk, túlélőknek, megbocsátanunk”.³⁰⁸ A szövegkörnyezetből azonban egyértelmű, hogy itt szintén a jogi számonkérés felfüggesztésének az elutasításáról van szó. Mert a bocsánatot sohasem lehet számon kérni, hisz az szabad szuverén ajándék kell hogy maradjon: „Nem kell feltétlenül emelkedettnek lenni, elég, ha hűségesek és komolyak vagyunk”.³⁰⁹

Szintén elfogadhatatlan az a vélekedés is, hogy legyen már elég, túl sok szó esett a borzalmakról. 1971-ben meg kell állapítani: igen, az események után negyedszázaddal kezdenek igazán a történekekről beszélni, amelyeknek „még a gondolatát sem viselheti el egyetlen ember sem”.³¹⁰

*Nem kell feltétlenül
emelkedettnek lenni,
elég, ha hűségesek és
komolyak vagyunk.*

A háború alatti hallgatásért joggal teszi felelőssé szerzőnk az egyházat, Rooseveltet, a lengyeleket: „többé-kevésbé mindenki bűnös, egy életveszélybe került nép megsegítésének a mulasztása miatt. Élesnek tűnik a Németországba vagy Ausztriába történő utazásnak, a kezdődő német–francia testvérvárosi intézménynek az elutasítása, azonban ez is érthető, ha az egyébként dicséretes akciók a szembesülés helyettes gesztusaiként működnek csupán, ahogyan ezeket Jankélévitch értelmezi. Inkább bántsuk, véli, a testvériség ügynökeit, mint a pokol túlélőit! Ha ugyanis az áldozatokat elfelejtjük, ezzel másodsor is halálra ítéljük őket. A felejtés pora amúgy is mindent belep, a „megbocsátás professzorainak” nem kell különösebben fáradozniuk a bocsánat sürgetésével.³¹¹

307 Uo.

308 Uo. 55.

309 Uo.

310 Uo. 57.

311 Jankélévitch maga is „a megbocsátás professzorának” bizonyul a *Le Pardon* szerzőjeként, azzal a különbséggel, hogy az általa bíráltak a bocsánat-pótlék sürgetésével éppen a tulajdonképpeni bocsánat helyét foglalják el és azt teszik lehetetlenné.

Az emlékezés szükségességének legitim erkölcsi imperatívusza helyenként sajnálatos módon a harag zavaros kifejezésével párosul:

Gondolunk rájuk nappal, és róluk álmodunk éjjel. És mert nem lehet a turistákra köpni, sem követ dobni rájuk, egyetlen forrásunk marad: az emlékezés és elcsendesedés. Ott, ahol semmit sem lehet többé „tenni”, legalábbis *újraélni* – *ressentir* – lehet, szüntelenül.³¹² Ez bizonyára az, amit az elévülés ragyogó ügyvédei majd szűkkeblű neheztelésnek, *ressentiment*-nak fognak nevezni, abbéli tehetetlenségünknek, hogy felszámoljuk a múltat. Számukra vajon ez a múlt jelenvaló volt-e valaha? Az érzés, ami eltölt, nem a harag, hanem a rettenet: legyőzhetetlen rettenet attól, ami megtörtént.³¹³

A *ressentiment* – közismert, hogy Nietzsche mennyire más kontextusban használja ezt a kifejezést! – tehát nem annyira haragot jelent, mint inkább „a kiengesztelhetetlen dolog intenzív megélését”.³¹⁴ „Ez az agónia a világ végezetéig tart.” Jankélévitch ezzel a mondattal zárja ezt a híres szövegét, amely nyilvánvalóan Pascal-áthallásból származik.³¹⁵

312 Jankélévitch a *Le Pardon*ban, mint láttuk, így fogalmaz: ahol már semmit sem lehet tenni, ott csak megbocsátani lehet.

313 LIMP 62.

314 Uo.

315 A 17. századi tudós apologéta a *Gondolatok* egyik töredékében kijelenti, hogy Jézus agóniája a világ végezetéig tart.

FELEJTÉS ÉS MEGBOCSÁTÁS, 1985. LONDON. ESETTANULMÁNY EGY KOMMUNIKÁCIÓS ZSÁKUTCÁRÓL

Jankélévitch halálának évében, 1985 tavaszán a londoni *The Times* cikksorozatot közölt, amely a vallásközi (és nem csak) dialógus egy igen kényes kérdésével foglalkozott, nevezetesen: hogy „negyven évvel a háború befejezése után eljött-e már az ideje annak, hogy a zsidók megbocsássanak?”³¹⁶ A szerkesztőségi vitaindító leszögezte, hogy „a gonosz igazi problémája az, hogyan kell megbocsátani, és ki jogosult erre”. Albert A. Friedlander rabbi *A holokausztot nem szabad elfelejteni* címmel közölt cikket. Dr. Ac. J. Philips, az oxfordi St. John College káplánja a *Miért kell a zsidóknak megbocsátaniuk?* című írásban válaszolt. Számos írás és hozzászólás következik (valamennyit együtt újraközi a *European Judaism* tavaszi száma, 1986, 18/2), mindazáltal a vita, úgy tűnik, arra ítéltetett, hogy kommunikációs zsákutcának bizonyuljon. Elemzésünkben megkísérelünk választ adni a MIÉRT kérdésre.

A nyugvópontra azóta sem jutó vita forró kérdése így hangzott: negyven évvel a második világháború befejezése után, a tiszteletre méltó elszántsággal kikovácsolt viszonylagos társadalmi megbékélés helyzetében eljött-e már az ennél-is-több, a megbocsátás és a kiengesztelődés ideje? A kérdés sajátosan a zsidó megkínzottak és megalázottak felé irányult. Az egyik keresztény vitaindító szerint a válasz egyértelműen igen. De hogyan lehetséges ez? Nem egyenesen szentségtörés-e a kozmikus méretű világégés hóhérainak és mérnökeinek, filozófusainak és hivatalnokainak való megbocsátás gondolata is? Elengedni az elengedhetlent, feloldani a feloldhatatlant, elfelejteni azt, aminek az

316 A cikksorozatot újraközi a *European Judaism* *Forgetting and Forgiving: The Post-Bitburg Controversy In Great Britain* címmel. 18:2 (1986: Spring), 3–17. A továbbiakban: EJ.

emlékezetben tartása Európa és a világ népei számára alapvető morális kötelesség, valóságos tizenegyedik parancsolat? Van-e bocsánat felejtés nélkül? És elgondolható-e egyáltalán olyan emlékezés, amely nem hasítja fel újból és újból a régi sebeket? Egyébként is: ki bocsásson meg kinek? Az események után színre lépő második-harmadik generáció hogyan öröklí az atyák által, illetve az atyák ellen elkövetett bűn terhét? Ismételten: mi a kereszténység része a holokauszt tragédiájában? A szigorú önvizsgálat és oknyomozás szálain meddig kell visszaaraszolnia Európa kulturális lelkiismeretének? Nietzscheig, Lutherig, az Újtestamentumig? Teológusok számára pedig egyáltalán nem mellékes kérdés a vita során, hogy amennyiben Jézus zsidóságáról kétségtelen tényként beszélhetünk, állítható-e valamilyen módon ugyanez Krisztus nem e világi létmódjáról, a preegzisztens és megdicsőült Fiúról is? Ha igen, mit jelent ez a gondolat a keresztény istenkép számára? A kétezer éves hagyomány újragondolását netalán?

Itt meg kell állnunk egy pillanatra a cikksorozatban megfogalmazódó, valósággal egymásba torlódó tartalmi kérdések felsorakoztatásával. Az eddigiekből is nyilvánvaló, hogy írásomban nem valamilyen szoros értelemben vett médiaetikai problémát, hanem a média terében megjelenő olyan kérdésegységű vizsgálok, amely egyszerre tartalmaz etikai, történelmi, teológiai és szociálpszichológiai elemeket. A hazai napilapok stílusához, témaválasztási hagyományához szokott hallgatóban/olvasóban azonnal felébred a kétely: vajon elbirja-e mindezt egy napilap? Nem szakad-e be a könnyű papír akár csak egyetlen említett kérdés súlyától is? Vagy kevésbé retorikus: egy ilyen típusú kiadvány meghatározott, szűk kerete nem ítéli-e az ekkora horderejű és érzelmi terheltségű téma boncolgatását eleve felületességre? Levélváltás-sorozatról van ugyan szó, de kialakul-e az őszinte, mély, egymás szempontjait empatikusan értő, a gondolatot tovább-, a megszólalókat pedig közelebb vivő párbeszéd? Megtörténik-e a valóságos emberi találkozás csodája? Vagy túlzott elvárás volna ez, igen magas eszmény? Semmilyen kommunikációs vállalkozás – a legbanálisabbtól a legkivételesebbig – sem adhatja szándékában és céljában ennél alább. Alkalmas-e azonban a média arra, hogy tényleges mediátori szerepet töltsön be különböző szemléletű emberek és közösségek között, hogy – akár írott, akár audiovizuális formában – az autentikus gondolatcsere terévé váljék? És mi határozza meg ennek a feltételrendszerét? E térnek magának a játékszabályai, természete, kerete – vagy sokkal inkább az e térbe belépő személyek és közösségek kommunikációs morálja? E morál szövetének szálai viszont, jól tudjuk, igen sokfélék: nyelv, vallás, kultúra, világ- és emberszemlélet, nem beszélve a személyes és közösségi passiótörténetek rejtett – és sokszor öntudatlan – hatásmechanizmusáról...

Témánk jelzése és a nyomban felmerülő szkeptikus kérdéseink után következzenek a publicisztikai anyag tartalmi ismertetése, majd néhány következtetés megfogalmazása.

Az *első előzményt* Clifford Longley (a lap vallásügyi szakértője, BBC-munkatárs, később az Angol Katolikus Püspöki Konferencia tanácsosa) március 4-én közölt írása képezi;³¹⁷ rövid és tárgyilagos ismertetése ez annak az új szemléletmódnak, amely a zsidó, illetve a keresztény gondolkodás területén a 20. század második felében körvonalazódott *Auschwitz utáni teológia* összefoglaló megjelöléssel. Megjegyzi, hogy Salisbury püspökének néhány nappal azelőtti, ugyancsak e lapban közölt írása, amelyben a kereszténységen belül mindegyre felbukkanó antiszemita megnyilatkozásokat ítéli el, igencsak fehér hollónak bizonyul a brit tájakon, hisz érvelése az említett új – sokkal inkább a kontinentális, semmint a brit teológiára jellemző – szemléletmódot tükrözi. Ennek egyik legmarkánsabb jellemzője a holokausz analogiák nélküli, abszolút történelmi egyediségének hangsúlyozása; annak a leszögezése, hogy semmilyen más emberiség elleni bűntett, amelyet a történelem folyamán valaha is elkövettek, nem mérhető ehhez.³¹⁸ Ez az egész emberi kultúra és civilizáció történetének olyan nullpontja, ahol minden addigi igazság kifordult önnön értelméből és megállt az idő. Erről a szellemi-történelmi senki földjéről csak valami egészen új indulhat: a zsidóság vonatkozásában Izrael állam létrejötte, ugyanakkor a bibliai választott nép mivoltukra való szenvedélyes rákérdezés, míg a kereszténységen belül az úgynevezett felszabadítás-teológiák színre lépése, amely kérdéssé teszi a *providentia Dei*, az isteni gondviselés hagyományos értelmezését, egyszersmind önmaga kiüresítésére, megalázására, szerepének újragondolására készíti az egyházat különösképpen a mindenkori üldözöttek, a megalázottak és kismiszettek iránti szolidaritás igényével.³¹⁹

317 Uo. 4.

318 www1.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%203851.pdf
Lásd ehhez a fenti címen Jacques Derrida 1998. január 8-án, Jeruzsálemben készült interjúját: „I believe that this event is unique in a certain sense. But what does the word »unique« mean in this case? Any event is unique, any crime is unique, and death is unique. So what would constitute the singular uniqueness of the Shoah? This for me is a topic of anxious reflection, also of debates with many other philosophers. This question is not closed; I see it, even today, being launched again in a new way, notably in France. (...) I know that it is unique, of course. But as to knowing whether one can make this uniqueness into an example and exemplary point of reference, for me this remains very problematic with regard to other genocides. (...) The crime against humanity is an attack against the Torah, against the »Thou shalt not kill«. But whether this happens in Cambodia or in South Africa or anywhere else, it is always, ultimately, the same reference to the Torah.”

319 „...learn to discover itself in the anonymous suffering oppressed masses of the world.”

Két német teológust idéz a cikk: Johann-Baptist Metz katolikus, Jürgen Moltmann protestáns részről kimagasló képviselője a holokausztot követő teológiai fordulatnak. Az előbbi „hátborzongató intenzitással” ír a népirtásról, „szenvedéllyel, haraggal és szégyennel eltelve”. Szerinte a keresztény teológia olyan helyzetbe került, hogy soha többé nem függetlenítheti magát saját áldozataitól. A keresztény teológia módszerére és egész spektrumára nézve vallja: „Számomra nincs olyan igazság, amit Auschwitznak hátat fordítva védelmezhetnék”. Úgy véli, hogy Izrael állam politikai hibáit – a palesztin kérdésben például – nem bírálhatják a németek, egyszerűen nincs hozzá erkölcsi alapjuk. Moltmann szenvedésteológiájában úgy gondolja erőteljesen újra a hagyományos módon transzcendens, tehát szenvedésmentes Isten fogalmát, hogy miközben éppen a szolidaritásában szenvedő Istenről beszél, lényegében ortodox dogmatikai keretek között marad. A *megfeszített Isten* című könyve (1972) egyik kulcsszövegében Elie Wiesel *Éjszaka* című önéletrajzi kisregényéből idézi azt az emlékezetes jelenetet, amikor a haláltábor *Appelplatzán*, a foglyok tömegének keretében, egy gyermeket akasztanak. A könnyű test sokáig rángatózik. Az egyik fegyenc megszólal: „Most hol van az Isten?” Egy társa válaszol: „Hogy hol? Itt, ezen a bitón.” Tegyük hozzá: ez sokat idézett jelenet, értelmezhető némiképp heretikus módon úgy, ahogyan Nietzsche nyomán az Isten halála teológia és filozófia teszi; szerintük az emberiség történetében végérvényesen lejárt a teisztikus világszemlélet korszaka, Isten halott. Moltmann viszont éppen hogy Isten szenvedő jelenlétének a bizonyítékát látja ebben a történetben, amelyben Krisztus – Lutherrel szólva – *sub contrario* – mutatkozik meg, mindenhatósága ellentétéként a maga teljes kenózisában, önmaga megüresítésében és a legkisebb megkínzottal is vállalt, az áldozat felé önmagát adó, a hóhérokra nézve viszont *fenyegető szolidaritásban*: amennyiben eggyel is megteszitek e legkisebbek közül, azt velem cselekedtetek – akár jót, akár gonoszt. Metz e jelenet értelmezésében még tovább megy, és azt kérdezi: kinek van joga az Isten hiányát-jelenlétét feszegető kérdésre válaszolni? Válasza egyértelmű: „Auschwitz gyermekeinek, a halálos veszedelemben élő zsidóknak, egyedül csak nekik”.

A zsidónak, akit Istenével együtt a mélységbe zártak, nem pedig nekünk, Auschwitz szögesdrót kerítésén kívüli keresztényeknek, akik ebbe a kétségbeejtő helyzetbe taszítottuk őket – vagy legalábbis hagytuk, hogy ez megtörténjen. Innen kezdve nincs olyan ügy, ami mellett mi a zsidók nélkül is tanúskodhatnánk.³²⁰

A szerző végül megemlíti, hogy mindkét fél teológusai, akik a holokauszt teológiai konzekvenciáit komolyan veszik, elsődleges fontosságú világtörténelmi ténynek tekintik a zsidó-keresztény viszonyt, Jézus személyét, életének és halálának eseményeit pedig igyekeznek úgy értelmezni, hogy ez, ha lehet, közelebb hozza, és ne elválassza őket.

A vita *második előzménye* az a szerkesztőségi felvezetés, amely ezek után, pontosabban a lap április 3-i számában jelent meg a húsvétot megelőző nagybőjt idején.³²¹ A negyven évvel azelőtti eseményekre tekint vissza, az első koncentrációs tábor felszabadulására, amikor Patton katonái Ohrdrufban döbbenettel szembesültek a borzalom tényével. De nemcsak azzal, hanem az egyetemes érvényű felismeréssel is, miszerint az emberi aljasságnak nincs alsó határa. Az amerikai tábornok odarendelte – szembesülésre – a város polgármesterét, aki a terepszemle után feleségével együtt öngyilkosságba menekült. A cikk szerzője figyelmeztet: itt az örök emberi természetről hullt le a lepel. Hazugság azt gondolni, hogy csak a németek voltak képesek ilyesmire, hisz megfelelő agymosással bármely társadalom képes kitermelni saját tömeggyilkosait. Ugyanaz a civilizáció, amely Bachot, Goethét, Beethovent adta a világnak, produkálta Hitlert, Himmlert és Göringet is.

A zsidógyűlöletnek ősi történelmi gyökerei vannak. A keresztény örökség sem mentes ettől, de – figyelmeztet joggal a szerző – újabb kibúvó csupán erre kenni a történeteket, hisz nem szabad elfelejteni, hogy a nácik alapvetően ateisták voltak, akiket éppen az istentelenségük szabadított fel minden lelkiismereti kötelezettség alól.

A poszt holokauszt filozófiában és teológiában – mint említettük – döntő szempont, mondhatni dogmatikai alaptétel az Auschwitz névbe tömörített zsidó passiótörténet abszolút egyediségének állítása, semmivel össze nem vethető jellege. Ennek a tételnek a leghalványabb megkérdőjelezése is, vagy akár csak más szenvedéstörténetek emellé állítása, a holokauszttal való összehasonlítása (Gulag, örmény népirtás vagy újabban Ruanda) a zsidóság körében általában heves ellenérzést vált ki – mélypszichológiai szempontból egyébként tökéletesen érthető módon. A vita különlegessége, hogy az „abszolút egyedülállóság” tétel védelmezőinek érvrendszere mindaddig, amíg az csupán immanens – történeti-pszichológiai-katonai vagy modernitás-filozófiai – síkon mozog, könnyen sebezhetőnek bizonyul. „Sok atrocitás volt ugyan a történelemben, de... egyet sem hajtottak végre ilyen gigantikus ipari apparátussal; egyiket sem mozgatta ilyen engesztelhetetlen fajgyűlölet; egyik sem öltött ilyen méreteket; ilyen arányú népirtás a keresztény Európában még nem volt; egy kultúrnemzet soha nem süllyedt még ehhez fogható mélységig stb.” Minden olyan típusú érvelés ugyanis, amely így

formuláz, kivétel nélkül csak méretekről, arányokról, a modernitás átkáról, kulturális sajátosságokról beszél, és szükségképpen teszi ezt, hisz immanens kategóriákkal próbálja megragadni a gonosz megragadhatatlan titkát, a *mysterium iniquitatis*. A méretek és arányok viszont bármikor túlszárnyalhatóak, a világ nem csak Európából áll, a pusztítás démonát pedig nem centikben mérik,

*ha Jézus nem volt zsidó,
akkor Isten fia sem volt*

és az ember mint egyedüli példány kiirtása sem kvantifikálható. Kénytelenek vagyunk arra a következtetésre jutni, hogy a holokauszt sem-

mihez sem hasonlítható egyedisége kizárólag teológiai alapon állítható. Azért egyedi ez a rémtörténet, mert annak eszelős kieszelői a világtörténelem *egyedi népét* kívánták bármi áron – a hadi stratégia hátráltatásának, tehát a háború elvesztése kockázatának árán is! – elpusztítani. A történelem vágóhídjára hurcolt nép pedig azért egyedi, mert – ezért beszélek teológiai alapról – egyedi szövetségben áll az őt kiválasztó és őt a Föld népei között sajátos feladattal megbízó Istennel. Hasonló módon érvel a cikk szerzője is. Szemléletében a zsidóság Isten választott népe,³²² kollektív személyükben hóhéraik Istenüket is ki akarták irtani. A kereszténységben meghonosodott hírhedt szóval élve deicidiumot követtek el.³²³ A szerző méltán marasztalja el a kereszténységen belül azt a szemléletmódot, amely megfosztotta Jézust zsidóságától. Szerinte Jézusnak ez a háttere éppen olyan vitathatatlan, mint a hívő ember számára a rá vonatkozó dogmatikai kijelentések.

A keresztényeknek be kell látniuk most, Auschwitz után, hogy ha Jézus nem volt zsidó, akkor Isten fia sem volt. Identitása egy részének a tagadása annyi, mint személye egészének a megtagadása.

Hatékony eszközt jelenthet az európai antiszemitizmus rákfenéjével szemben az, ha visszaemeljük a keresztény teológiai beszédmódba Jézus zsidóságának a hangsúlyozását.

Jézus zsidóként élt, szenvedte el a halált és zsidóként is támadott fel; és ha rajta keresztül van emberi vonás Istenben (ahogyan azt a szentháromságtan állítja), akkor az zsidó emberi vonás.³²⁴

322 „The Jews were God’s chosen, his witnesses and his precious family.”

323 „...the desire to exterminate the Jews was no different from the desire to exterminate all trace of the God of whom they spoke. This aggression against God was very close to deicide.”

324 „Jesus lived and died as a Jew, and rose as a Jew; and if there is through him humanity in the God-head (as the doctrine of the Trinity asserts), then it is Jewish humanity.”

Ez utóbbi kijelentés, miszerint Jézus a maga megdicsőült, örökkévaló létmódjában is őrizne valamit zsidó emberi identitásából, meglepően merész gondolat, amely nem létezik a keresztény teológiában, hisz korlátozni látszik Jézusban éppen azt, ami őt az egész világ megváltójává teszi, magát az egyetemes emberi képviselőt. A különös gondolatot viszont a továbbiak értelmezik, miszerint Jézus, mint a Szentháromság második személye, zsidóként bocsátja meg a keresztényeknek mindazt a határtalan gonoszt, amit ezek az ő szent népe ellen elkövettek. Innen érthető, hogy a holokauszt eseménye és a passiótörténet (amelyre éppen a cikk megjelenésének napjaiban emlékezik húsvétot megelőzően a keresztény világ) „ugyanazon misztérium része”. A cikk befejező, markáns gondolata pedig leszögezi, hogy a gonosz igazi problémája nem annyira teológusok és filozófusok végeérhetetlen intellektuális elemzésének az ügye, hanem sokkal inkább az a kérdés, hogyan lehet ezt a gonoszt megbocsátani, és ki az, aki ezt megteszi?

A következő cikk szerzője, *Albert H. Friedlander*, berlini zsidó kereskedő családban született, tizenkét évesen élte át 1939-ben a kristályéjszaka rémületét, miközben őt és övéit keresztény barátok rejtegették a pusztító náci pribékek elől. A családnak sikerült még ebben az évben – Kubában tett kitérő után – az Egyesült Államokban letelepednie. A publikáció megírása idején a londoni Leo Baeck College igazgatója, valamint a Westminster zsinagóga rabbija. 2001-ben a német kormány békemissziós tevékenységét kítüntetéssel ismeri el. 2004-ben bekövetkezett haláláig élénk vallásközi párbeszédet folytat, német egyetemeken, rendezvényeken is sokszor ad elő.

Az írás május 4-én jelent meg.³²⁵ Reagan elnök éppen németországi látogatáson volt, és ragaszkodott hozzá, hogy a következő napon azt a bitburgi temetőt látogassa meg, amelyben német – közöttük SS – katonák nyugodtak. A szerző megütközését fejezi ki emiatt; az amerikai elnök „erkölcsi vakságáról” beszél, aki nem látja azok fájalmát, akik még jól emlékeznek a haláltáborokra. Elismeri ugyan „a temetők demokráciáját”, de úgy véli, hogy még ott sem lehet ugyanazt a főhajtást gyakorolni hóhér és áldozat emléke előtt. Európa felejteni akar, mondja, és türelmetlenül kérdezik sokan: meddig kell még a hatmillió áldozatot gyászolni, amikor annyian meghaltak azóta, és amikor újabb meg újabb genocídiumokkal szolgál a történelem, miközben Etiópiában milliók halnak éhen? Különösen abban a Nagy-Britanniában nehéz erre a kérdésre válaszolni, melynek polgárai szintén a Hitler elleni harcban hoztak hatalmas véráldozatot. A zsidók elidegeníthetetlen joga viszont emlékezni saját áldozataikra, akik „a jóra emlékeznek a gonosz közepete, az áldozatokra inkább, semmint a gonosztevőkre”.

Egy nagyszabású német egyházi rendezvényre emlékezik a szerző (egy nürnbergi Kirchentagra), ahol Auschwitz szemantikájáról beszélt. Az előadás után egy fiatal lány ezekkel a szavakkal lépett oda hozzá: „Rabbi, én nem voltam ott, de meg tud nekem bocsátani?” Egymást átölelve sírtak. Majd egy idős ember mondja el, hogy ő az egyik láger őreként dolgozott és kérdése ugyanaz: meg tud-e neki bocsátani a rabbi. – Nem, nem tehetem –, feleli emez. A zsidó hagyományban az újév és az engesztelés napja között tíz nap áll az ember rendelkezésére, hogy bocsánatot kérjen mindenkitől, akit megbántott. De a holtaktól már nem lehet ezt kérni. Helyettük pedig senki sem beszélhet. És Isten nevében sem osztogathat senki feloldozást olyan bűnökért, amiket mások ellen követtek el. „Lehetséges – folytatja a rabbi –, hogy Isten megbocsátó kegyelme önt is elérje; de én nem vagyok sem közvetítő, sem feloldozó, sem Isten szószólója.”

Egy haszid történettel zárul a gondolatsor, amely egy távoli királyságról szól, ahol az őszi betakarításkor kiderül, hogy az egész országban mérgezett a termés. A király arra kéri legbizalmasabb tanácsosát, hogy a lehető legkevesebbet egyen ebből, csak éppen annyit, hogy éhen ne haljon. Feladata az lesz, hogy a királyt és népét, akik kénytelenek lesznek azt fogyasztani, ami van, ne szűnjön meg figyelmeztetni: mondja szemükbe nap mint nap, hogy „betegek vagytok”. Ha így cselekszik, eljön majd az idő, amikor mindnyájan meggyógyulnak. A mese értelmében a zsidóságnak így kell a világ lelkiismeretévé válnia; ne szűnjön meg emlékeztetni arra, miként betegedhet meg az ember, hová süllyedhet, és hogyan fordulhat ki önmagából. Csak ennek fel- és beismerése árán indulhat el a megbékélés útján.

Friedlander cikke keresztény olvasók körében ellenérzést váltott ki; több neki címzett, illetve a laphoz küldött olvasói levél formájában is kifejezték ezt, melyben a zsidóságot, beleértve a rabbit, megkeseredett, megbocsátani nem tudó népként írják le, „akik oly keveset tudnak a szeretetről és semmit a megbocsátásról”.³²⁶

A lap június 8-án közli *Anthony Phillips*nek, az oxfordi St. John College lelkészének válaszát,³²⁷ aki Friedlanderrel baráti viszonyban van, és mindketten ugyanannak a zsidó-keresztény közeledésért dolgozó szervezetnek a tagjai. Írását azzal a gondolattal indítja a szerző, hogy kollégája szerint a bitburgi temető meglátogatása erkölcsi vaklásra valló cselekedet. A keresztény teológiának viszont – állítja – kezdenie kell valamit még az SS-katonák sírjával is, és „az a teológia, amelyben ezeknek nincs helye, saját magát számolja fel”. A keresztény passiótörténet arról beszél, hogy a megbocsátás velejárója nem feltét-

326 Uo. 6.

327 Két nappal ezt megelőzően, június 6-án hunyt el Jankélévitch Párizsban. Uo. 6.

lenül a felejtés. Jézus is azt kéri, hogy tanítványai az ő emlékezetére törjék meg a kenyeret. Ez azonban nem csupán emlékezés, hanem vele való azonosulás, egyidejűség; ahogyan a zsidóság minden generációjának nemcsak az a kötelessége, hogy megemlékezzék az egyiptomi kijövetelről, hanem az is, hogy úgy gondoljon erre, mintha ő maga is ott lett volna a szabadultak között. Ugyanígy nem az a dolgunk, hogy a holokausztot úgy szemléljük, mint az esti hírek rémségeit a televízióban, amelyek közömbösen hagynak, hanem úgy, mintha magunk is ott lennénk a haláltáborokban – annál is inkább, mivel az ezek létrejöttét lehetővé tevő szemlélet visszanyúl Lutheren és az egyházatyákon keresztül egészen az Újtestamentumig. Az oxfordi lelkész úgy véli, hogy „a szenvedés mindig gonosz, kegyetlen és ördögi, de nem szükségképpen haszontalan; minden emberi elképzelésen túli kreatív és megváltó ereje is lehet”. Ő is fenntartja az emlékezés szükségességét, mert az ember egyedüli esélye az, ha megemlékezik saját embertelenségéről. Az áldozatokról megemlékezünk – de mi történjék a hóhérokkal? Ezen a ponton kénytelenek vagyunk szembesülni a bocsánat problémájával. Jézus – „tipikusan zsidó módon” – így kéri az Atyát: bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek. Azért teszi ezt, mert nyilván ő maga is megbocsátott saját gyilkosainak. Tanítványai számára pedig az isteni bocsánat elnyerését attól teszi függővé, hogy megbocsátanak-e az ellenük vétkezőknek. A hívők közösségének nincs más választása – meg *kell* bocsátania. Ha a keresztények komolyan vették volna azt, hogy Jézus megbocsátott mindazoknak, akik halálát okozták, bizonyára nem ragasztották volna a zsidóságra a *deicidium* vádját, és akkor a történelem is másképp alakul.

Írása befejező részében a szerző sajnálatos módon meglehetősen félreérthetően fogalmaz. Joggal állítja, hogy a felejtés árán gyakorolt megbocsátás naív dolog; viszont a megbocsátás megtagadása árán történő emlékezés „csak további vérengzést okozhat”. Az a teológia, amely nem tud megbocsátani a tetteseknek, bármilyen szörnyűséget követtek is volna el, saját múltjának fogságában elveszíti jövőjét is.

Mert a bocsánat megtagadása nem semleges cselekedet: ismét hozzáad valamit a rossz végösszegéhez, és olyannyira megfosztja az áldozatot emberségétől, amennyire elnyomóiknak sem sikerült.

Az utolsó mondat még különösebben hangzik:

A zsidók azt remélik, hogy a holokausztra való emlékezéssel megakadályozhatják annak megismétlődését; a bocsánat elutasításával viszont féltő, hogy akaratlanul is előhívják azt.³²⁸

A *The Times* június 10-én közöl szemelvényeket az olvasók leveleiből, 13-án pedig Friedlander reakcióját teszi közzé, mellyel a szerkesztőség berekeszti a vitát.³²⁹

Joel Freedman meggyőződése szerint a zsidó-keresztény hagyománynak nincs olyan eleme, melynek alapján amellett lehetne érvelni, hogy bárki is megbocsáthat olyan bűnöket, amelyeket nem személyesen ellene követtek el. „Ez az előjog egyedül az áldozatot illeti meg.”³³⁰ Azt kéri a zsidóságtól, hogy bocsássa meg a nácik emberiség elleni bűntetteit (mindazt, amit zsidók vagy nem-zsidók ellen követtek el) annyi, mint olyan jogkört tulajdonítani nekik, amellyel ők nem rendelkeznek. Jézus is a kereszten – mondja – a személyesen ellene elkövetett bűnöket bocsátotta meg, és nincsen olyan fokú empatikus azonosulás a haláltáborok nincstelenjeivel, amely felhatalmazhatna valakit arra, hogy a nevükben bárkit is felmentsen. Dr. Phillips olyat kér a zsidóktól, aminek megtételére maga sem képes. Ha pedig újabb holokauszttól kellene tartani, annak a gyökere ugyanoda nyúlna vissza – ahogyan ő maga írja, mint az előzőé: a keresztény teológiába és az Újszövetségbe. Ezzel a problémával kellene foglalkoznia ahelyett, hogy arra buzdítaná a zsidóságot, aminek megtételére sem Mózes, sem Jézus nem volt képes.

Charles Brock, egy másik oxfordi lelkész joggal teszi szóvá Phillips érvelési módját: furcsa dolog, mondja, keresztények részéről zsidókkal folytatott párbeszédben Jézust idézni. Hogyan alkalmazható a kereszten elhangzó kérés a nemzetiszocialistákra? A német megsemmisítő osztagok tényleg nem tudták, hogy mit cselekszenek? A megbocsátás feltétele, állítja a hozzászóló, csak a megbánás és vezeklés lehet, de hogy ennek pontosan miben is kell állnia, azt a zsidóknak kell eldönteniük.

328 „To forgive and forget is naive, as President Reagen’s original proposal to visit Bitburg but not Belsen was naive. But to remember and not to forgive can only invite further bloodshed (...) A theology unwilling to come to terms with the oppressors, however heinous their crimes, imprisons itself in its own past jeopardizing the very future it would ensure. Without forgiveness there can be no healing within the community, no wholeness, holiness. The leopard cannot lie down with the kid. Indeed the opposite occurs. For failure to forgive is not a neutral act: it adds to the sum total of evil in the world and dehumanizes the victims in a way the oppressors could never on their own achieve. In remembering the Holocaust, Jews hope to prevent its recurrence: by declining to forgive, I fear that they unwittingly invite it.”

329 EJ 8–9.

330 „There is no level in Judaeo-Christian thought at which it can be argued that any human being can forgive crimes committed against other human beings. That privilege belongs only to the victim.”

Robert Llewelyn norwichi lelkész szerint az, amit Joel Freedmann a zsidó-keresztény hagyomány egészéről állít, aligha lehet meggyőző keresztény ember számára, hisz a kereszten mondott szavak éppen azt jelzik, hogy Jézusból szüntelenül a megbocsátás szelleme áradt mindenki felé. Követőinek ezt komolyan kell venniük az ellenség iránti szeretet és az érettük való imádkozás gyakorlásával. A megbocsátás természetesen csak akkor éri el a célját, ha találkozik egy arra nyitott szívvel.³³¹

Friedlander a szerkesztőségnek címzett válaszában elmondja, hogy az elmúlt napokban Németországban, a düsseldorfi Kirchentag rendezvényein tartózkodott, a korinthusi és a Kolossé levelekről tartott keresztények ezrei számára előadást. Keresztény barátaival volt együtt, egykori ellenállókkal, Bonhoeffer családjának tagjaival, és olyan jól ismert teológus barátaival, mint Helmut Gollwitzer és Eberhard Bethge. Ők maguk is azt az álláspontot képviselik Németországban, mondja, hogy a bűnbánatnak és az erkölcsi értékek újjáépítésének meg kell előznie a megbékélést és megbocsátást. Velük együtt azon fáradozott, hogy egykori üldözőinek gyermekei és unokái úgy dolgozhassák fel a múltat, hogy jövőjük legyen.

Az előző levélre reagálva leszögezi: elfogadja ugyan dr. Phillips jó szándékát, tanácsaiból viszont nem kér. Amennyiben „a megbocsátás nélküli emlékezés vérontást szül”, és ha őt a lelkész úgy látja, mint aki „saját múltjának foglya” azért, mert nem képes napirendre térni a rémségek fölött, akkor – úgy véli – éppen ez a szemlélet akadályozza a megbékélés folyamatát. Amennyiben megbocsátás-űrlapokat osztogatna vaktában bárkinek Németországban, azzal csak megzavarná és fölöslegessé tenné egy nép bűnbánatának gyógyító folyamatát. A judaizmus tanította a világnak a szeretet kettős – Isten és ember iránti – parancsolatát. Az igazi szeretet viszont nem menti fel a másikat annak súlya alól, hogy tudatában legyen tettei következményének, és nem rekeszti el a feltétel nélkül hirdetett bocsánat rövidzárlatával a bűnbánat Istenhez vezető útját. Phillips úrnak újra kell olvasnia levelemet, mondja a cikk írója, amely „a megbocsátás elutasítása által” nem a világban lévő rossz továbbnövelése, hanem a gonosz és az emberi szenvedés arányainak a felmérésére tett kísérlet csupán, amelyre nincsen könnyű gyógyír – még a kereszténységben sem.

E levélváltást követően *Friedlander* rabbi és *Phillips* lelkész a westminsteri apátság egy rendezvényén egymásba karolva köszöntik

331 „The words of Jesus from the Cross make it clear that the spirit of forgiveness flowed from Jesus unceasingly to all men and women everywhere. How can it be otherwise for his followers if we are to take seriously his command to love and pray for our enemies? It is, of course, true that forgiveness can only be consummated when the heart of the other is open to receive it.”

az esemény házigazdái – szerkesztői megjegyzés szerint – „mintegy a megbékélés grafikai ábrázolását nyújtva”.³³²

Eddig a szemlézés.³³³ Szolgálhat-e némi tanulsággal számunkra mindez *hic et nunc*? Hasznosnak ítélttem ennek az anyagnak az ismertetését, hisz magyar nyelvterületen a közbeszédben és a médiában aligha találkozunk hasonló problémafelvetéssel. Mindenképpen elgondolkodtató számunkra, hogy egy nagy múltú angol napilap – akár negyedszázaddal ezelőtt, akár napjainkban – mennyire a kulturális szövet szerves részének tekinti a holokausztról való folyamatos beszélgetést, ezen belül pedig igen fontosnak véli annak a felmutatását, hogy ez a mindig is feldolgozatlanul maradt esemény milyen metamorfózist idézett elő az európai teológiában. Jó ezt látni, hisz mifelénk a médiában az egyház – általánosságban szólva – sokkal inkább intézményként jelenik meg, semmint a társadalmat nyugtalanító kérdések élő reflexiójaként.

A dialógus nyílt tere és a párbeszédkultúra meghonosodott hagyománya ellenére is azt látjuk viszont, hogy a fent vázolt kommunikációs kísérlet kudarcba fullad. Nyilván ennek formai okai is lehetnek, ami egyáltalán a média mint kommunikációs tér természetéből adódik: nem lehet visszakérdezni az újság hasábjain megnyilatkozótól, azon frissiben, hogy ezt és ezt hogyan is érti. Ha létre is jön egyfajta levélváltás – a fentiek jól szemléltetik ezt –, az még mindig nem feltétlenül párbeszéd. Talán joggal következtetünk arra, hogy az ember önközlésében semmi sem pótolja a személyes találkozást, a beszélgetést, a tekintetet, az arckifejezést, a gesztust, egyszerűen: a jelenlétet. Jól tudjuk ugyanakkor, hogy ez sem garancia a megértésre, hisz személyesen is el lehet beszélni egymás feje fölött, és egyetlen gesztussal, hangsúllyal, a tekintet egyetlen villanásával is meg lehet dermeszteni a levegőt; egy pillanat alatt szét lehet szakítani a nagy gonddal összeszótt szálakat. Valószínűleg akkor járunk el helyesen, ha Arisztotelész bölcs középútján haladva nem értékeljük sem alul, sem túl a média szerepét, hanem annak tekintjük, ami: közvetítő, mediátor. Nyilván naivság lenne azt hinni, hogy mint ilyen csupán semleges szócső, morális, esztétikai vagy tudományos szempontból értékmentes keret. Miközben azonban a különböző formájú emberi találkozások viszonylag semleges levegőjét és keretét képes megteremteni, nem várható el, hogy azt teljesítse, amire nem alkalmas, hogy olyan akadályokat győzzön le, olyan görcsöket oldjon föl, aminek a legyőzésére és feloldására a média terén kívül sem va-

332 EJ 10.

333 A *The Times* itt ismertetett vitaanyaga nagy visszhangot váltott ki a lap olvasói körén kívül is. További ezzel kapcsolatos írások jelentek meg a *Jewish Chronicle* című és más folyóiratokban. Három évvel később a *European Judaism* 21:2–41 (1988) számában Anthony Bayfield *Rememberance and Forgiveness* címmel közöl tanulmányt a vitáról (19–25), továbbgondolva annak tartalmi kérdéseit. Ezek bemutatásától és elemzésétől ezúttal eltekintünk.

gyunk képesek. Fontos viszont, hogy kérdéseket tart elevenen, labdákat dob fel megállás nélkül, melyek leütésre várnak, egyszóval a társadalmi párbeszéd katalizátora – de nem maga a párbeszéd.

A kommunikációs probléma ezúttal nem a média gépezetében, hanem sokkal mélyebben keresendő. Minden jó szándékú közeledés ellenére áthidalhatatlannak látszik némelykor a beszélgetők nézetkülönbsége. Úgy tűnik, vannak jól azonosítható határok, amelyeket ha nem vesz figyelembe a hozzászóló, óhatatlanul süket fülekre talál; ilyenkor maga indítja be beszélgetőpartnerében az elzárkózás és visszautasítás mechanizmusát. Párbeszédet csak közös nyelven lehet folytatni, csak a közös alapokra, mondatokra, értékekre, erkölcsi tekintélyre való hivatkozás visz előbbre. Tudomásul kell venni például, hogy egy nem keresztény fél számára Jézus és az általa megfogalmazott megbocsátásigény nem része ennek a közös alapnak. Annak, aki egy ilyen kisugárzású kérdésben nyilván-

Egy keresztény ember nem szorgalmazhatja, nem sürgetheti, és végképp nem követelheti a zsidóság részéről a bocsánatot. Hisz a bocsánat sohasem jog, hanem lehetetlen-lehetőség: ajándék.

nosan megszólal, azt is tudnia kell, hogy sohasem teheti ezt mindentől és mindenkitől hermetikusan elszigetelt egyéenként – ilyen egyén nyilvánvalóan nincs, legfeljebb csak az absztrakciók világában. Mindenki tagja valamilyen szűkebb vagy tágabb közösségnek, mindenki örököse valamilyen hagyománynak. Auschwitz egy bizonyos értelemben valóban kettészeli a világot: hóhérok, tettesek, cinkosok, közömbösök, tudatlanok egyfelől – érintettek másfelől. Nincs olyan kollektív bűn, amelynek nevében felelőssé lehetne tenni fiaikat, unokákat és dédunokákat az atyák vétkeiért; de van kollektív felelősség egyszerűen azért, mert sorsközösség is van. Keresztény ember – még akkor is, ha a náciizmus leveréséért véráldozatot hozó nép tagja, vagy ha személyesen ellenálló volt, netalán élete kockáztatásával zsidókat mentett – csak annak tudatában nyilatkozhat meg, hogy sorsközösségben van nem csupán a kereszténység minden ragyogó értékével, ami a történelem folyamán létrejött, hanem annak szegyenletes árnyoldalakat jelentő örökségével is. Tanácsait tehát csak megfontoltan osztogathatja mások felé, és vannak, akik felé egyáltalán nem tanácsos tanáccsal szolgálnia. Egy keresztény ember nem szorgalmazhatja, nem sürgetheti, és végképp nem követelheti a zsidóság részéről a bocsánatot. Hisz a bocsánat sohasem jog, hanem lehetetlen-lehetőség: ajándék. Aki sürgeti, elfeledkezik arról, hogy a bocsánat – minden bocsánat, de kiváltképp az ilyen arányú ügyek „elengedése” – nem egy-

szerűen egy emberi lehetőség a többi cselekvési mód közül, hanem az az aktus, amelyen keresztül egy más – isteni – létrend tör be földi világunkba.³³⁴ Az innesső oldalon álló sorsközösség tagjaként úgy vélem, hogy szavakra bízni a bocsánat igényét ebben a kontextusban végképp kudarcra ítélte vállalkozás. Marad az élet tanúságtétele emberi szolidaritásban, a szenvedés Dosztojevszkij-hitű, földig hajoló tisztelete és a lehetetlen megbocsátás hiteles gyakorlása mindenki felé, legkivált keresztény házunk táján. Csak ilyen szellemi-lelki irányultság akadályozhatja meg, hogy legalább a legjobb szándékú békecsinálók ne emleghessenek „újabb holokausztot”, amit a megkeményedett szívűek hívhatnak ki maguk ellen. Lehetséges a tiszteletnek ez a meghajlása akkor is, ha úgy véljük: hozzáértő szövegolvasás nem indokolja, hogy az antiszemizmus gyökereit az Újszövetségben keressük.

Fontos azonban megjegyezni, hogy ebben a levelezésben nem két dermedt frontvonal áll szemben egymással. Néhány hozzászólás azt jelzi, hogy a határok egyáltalán nem átjárhatatlanok. Keresztények éppen olyan jól tudják, mint a másik fél: leegyszerűsítés és sematizálás azt állítani, hogy míg a zsidó gondolkodástól idegen a mások nevében történő megbocsátás, addig a keresztényben ez teljesen természetes. Valóban, az evangéliumok Jézusa bűnöket bocsát, amelyeket nem ellene követtek el, ezt azonban isteni méltóságánál és hatalmánál fogva teszi; de amelyek mint ilyenek – vallási-metafizikai értelemben – ellene is irányultak tehát. A tékozló fiú bűnbánó szava minden véték kettős irányát jelzi: „Atyám, vétkeztem az ég ellen és teellened.” Tanítványai, akiket kiküld, hogy „bűnöket bocsássanak”, nem az áldozatok helyett teszik ezt, mintegy kitérve őket saját jogos helyükről, hogy a hátuk mögött vagy a fejük fölött, akarataik ellenére akár, bocsánatot hirdessenek. Nem. Akik kimondják az „ego te absolvo” ígét, azok egyszerűen Isten bűnbocsánatot kínáló szuverén jogát hirdetik, megbízott szócsökeként, a bűnbánóknak – és erről a jogról egyformán tanúskodik mind az Ó-, mind az Újtestamentum. Ezen kívül, horizontális síkon, minden keresztény, éppen úgy, mint zsidó embertársaik, csak azt a bűnt bocsáthatja meg, amit ellene elkövettek – vagy közvetlenül, vagy közvetve, vagy kizárólag ellene, vagy őt is érintő módon. Ha egy felelőtlen autóvezető halálra gázol egy gyermeket, megbocsáthatja-e azt az anya, hisz a szó egyszerű (és brutális) értelmében nem közvetlenül őt érintette a bűntett. Fia helyett *nyilván* nem, de a következményként rá eső csapás valamilyen fokú megbocsátása vagy meg nem bocsátása felől neki magának kell döntenie. Az emberiség minden egyes tagjának feloldhatatlan egysége pedig azt jelenti, hogy a gonosz bármilyen hullámverése – vagy közeli, vagy távoli körben – mindenkit elér. Ezzel a *rá eső résszel*

kell minden embernek Jabbók-révi küzdelmet folytatnia – azt elengedni vagy megtartani –, sokszor a bűn eruptív pusztítása után több generációval is akár.

A határok nem átjárhatatlanok. Mindkét fél némely képviselője pontosan tudja azt is, hogy örök erkölcsi törvény: a megbékélés és kiengeztelődés feltételeit – azt, hogy miben is álljon az a bizonyos megtérés – Isten után az áldozatok előjoga meghatározni.

Az emberi kommunikáció a média terében csak akkor működik, ha azon kívül is működőképesnek bizonyul.

Azért tartottuk fontosnak ezt a kitekintést, hogy szemléltessük a Jánkélévitchet egy életen át gyötrő téma mindenütt jelenvalóságát; hogy felelevenítve a vita régi keservét és új hangsúlyait, érzékeltesük: azokban a napokban, amikor filozófusunk – aki a létezés minden pillanatának egyszerűségére agg korában is úgy csodálkozott rá, mint gyermek a katicabogárra – a végső elcsendesedésre készült, a probléma ismételten bizonyította igazi természetét, azt, hogy elévülhetetlen.

A következő fejezetben Párizsba térünk vissza, hogy megvizsgáljuk: a század utolsó évtizedében hogyan artikulálódott a megbocsátás lehetőségének-lehetetlenségének vitája.

JACQUES DERRIDA, AVAGY CSAK A MEGBOCSÁTHATATLAN BOCSÁTHATÓ MEG PARADOXONA

Derrida bocsánatról írott szövege a Jankélévitchével való összehasonlításban: más.³³⁵ Nyilvánvalóan közrejátszik itt az életrajzi háttér más-sága. Derrida a második világháború után fiatalemberként telepszik le Franciaországban, zsidó családi háttérrel ugyan, anélkül azonban, hogy közvetlenül, szerettei halálában vagy saját testében érezte volna az örület pusztítását. Talán innen van az, hogy szövege távolibb, hűvösebbnek és tárgyilagosabbnak tűnő elemzés, ami helyenként könnyen fordul át a nyelvi és gondolati játék árnyaltságába, olykor pedig könnyed öncélúságába. Ez nem vérrel és füsttel átítatott szöveg, mint a Jankélévitché, még akkor sem, ha a holokausztról beszél. Ez a bocsánatról szóló szöveg nem a történelem megbocsátani való iszonyú hordalékával kezdődik, hanem a nyelvvel, az arra való utalással, ahogyan a görögtől eltérően a latin eredetű nyelvekben az ajándék és megbocsátás között nyilvánvaló az etimológiai kapcsolat: a *don* és *pardon* egymástól elválaszthatatlan. Az első dolog ebben a szövegben, amit a szerző a bocsánat tárgyaként megnevez, az nem a vaskos, áthatolhatatlan irracionalitásban gyökerező és milliók életét kiirtó ontológiai aljasság, hanem egy teljesen más regiszterű vétség, ami nem is annyira bűn, mint sokkal inkább mulasztás: „Mindig meg kell bocsássanak nekem, mindig bocsánatot kell kérnem amiatt, mert nem adok, mert sohasem adok eleget”. Majd további rafinált, rejtett vétség miatti bocsánatkérés

335 Jacques Derrida: *Pardonnez-moi. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Galilée, 2012. *To Forgive*. Elemzésünkben a könyv angol változatát használtuk: *The Unforgivable and the Imprescriptible*. Indiana University Press, 2001. A továbbiakban: JD. Lásd még: Jacques Derrida: *Foi et savoir; Le Siècle et le Pardon*. Entretien avec Michel Wieviorka. Points essais No. 447. Paris 2001.

szükségéről beszél Derrida: nem csupán az adás elmulasztásáért, hanem az adományért is, amely mérget is rejthet magában és könnyen válhat a személyes kapcsolat csapdájává, amely „méreggé, fegyverré válhat, a tekintély vagy éppen a mindenhatóság kinyilatkoztatásává, vagy az elismerésre való felhívássá. (...) Ily módon nincs ajándék bocsánat nélkül és nincs bocsánat ajándék nélkül.”³³⁶ Derrida szövegét olvasva az az első benyomásunk, hogy a bocsánatnak ezekről a rétegeiről és mélyrétegeiről lehet és kell ugyan beszélni, és noha a gonosz gyökerében és ágában ugyanaz a mérge kering, mégis Jankélévitch szeme előtt valami más lebeg akkor, amikor a bocsánatról beszél: a radikális gonosz brutalitása. Derrida ezzel szemben arról elmélkedik például, hogy a Lévinas-féle *vous* – Ön – alkalmasabb annak a megszólítására, akitől bocsánatot kérünk, mint a Buber-féle *Du* – te –; az előbbi távolságtartóbb ugyan, de több benne a szükséges tisztelet.

Derrida is fölillantja ugyanazt a gondolatot, amit Jankélévitch-nél bővebben olvashatunk: valakire vagy valamire vonatkozik-e inkább a megbocsátás? Ez utóbbi körülhatárolja a tettet, elválasztja mintegy annak szerzőjétől, míg az előbbi viszonyulás sokkal inkább tudja, hogy tett és tettes elválaszthatatlan, tehát nemcsak valamit, hanem valósággal valakit – egy ember elvétett lényét – kell megbocsátani.³³⁷

Szintén jankélévitchi gondolatot szólaltat meg Derrida, amikor arról beszél, hogy a megbocsátás csak két személy közötti kapcsolatban kérhető és adható, tettes és áldozat szembesülésében és találkozásában. Úgy véli, hogy az intézmények, egyházak, különböző nagyközösségek részéről kért vagy ajánlott bocsánat elveszíti hitelességét, hogy még az érintettek és az áldozatok hozzátartozói vagy leszármazottai sem lehetnek – képviseleti alapon – szereplői a megbocsátás eseményének, mert „a bocsánat kvázi-titkos magánya”³³⁸ külső, heterogén eseménnyé torzulna; szerinte – Jankélévitch-csel egyet-

*valakire vagy valamire
vonatkozik-e inkább
a megbocsátás?*

336 Uo. 22.

337 Uo. 24: „This question – »who« or »what« – will not cease, in its many forms, to return and to haunt, to obsess the language of forgiveness and this not only by multiplying aporetic difficulties but also by forcing us finally to suspect or suspend the meaning of this opposition between »who« and »what«, a little as if the experience of forgiveness (of a forgiveness asked for, hoped for, whether granted or not), as if, perhaps, the impossibility of a true, appropriate, appropriable experience of »forgiveness« signified the dismissal of this opposition between »who« and »what«, its dismissal and thus its history, its passed historicity.”

338 Uo. 25.

értően – a bocsánat túl van a törvény, a büntetőjog és az intézmények világán. Itt meg kell jegyeznünk, hogy szerzőnk a személyesség pozitív oldalának hangsúlyozásával együtt is méltánytalanul zár ki az autentikus bocsánat látószögéből fontos és társadalmilag nagy hatású, a megbékélést elősegítő olyan pozitív kisugárzású gesztusokat, mint például Willy Brandt térdre borulása a varsói gettóban. Ugyanígy mellőzi a pápai bocsánatkérések fontosságát a zsidó-keresztény párbeszédben, a japán miniszterelnök vagy Vaclav Havel bocsánatkéréseit a múlt áldozataitól, Lengyelország és Németország püspökeinek lelkiismeret-vizsgálatra való felhívását Auschwitz felszabadulása 50. évfordulóján, vagy a dél-afrikai megbékélési kísérletet. Mindez szerinte egy új kontextusban, mégpedig az „emberiség elleni bűntett” összefüggésében jelenik meg, tehát jogi-történelmi háttérben.³³⁹ Látnunk kell azonban – és ez a bírálathoz is vonatkozik –, hogy a megbocsátás hatótere és egész dinamikája, noha magvában valóban a tettes és az áldozat személyes kapcsolatára épül, mégsem merülhet ki ennyiben: számtalan olyan eset van, amikor ez a találkozás már nem jöhet létre fizikai távolság vagy egyik fél halála miatt; a bocsánatra ezekben az esetekben ugyanúgy szükség van.³⁴⁰ A hozzátartozóknak vagy leszármazottaknak pedig ebben a folyamatban igen fontos szerepük van, hisz a személyességet sohasem értelmezhetjük a hermetikusan zárt individuumból monász-léteként. Ilyen értelemben a leszármazottak szintén áldozatok, akár generációkkal is valamely súlyos vétség után is, amely felmenőiket sújtotta. Tehát van kitől bocsánatot kérni, és nem lehet rövidre zárni a problémát azzal, hogy az áldozatok, akik illetékesek lennének a megbocsátásban, már örökre elnémultak.

A *L'imprescriptible* mottója egy Paul Éluard-idézet, amelynek értelmében „nincs addig üdvösség a földön, amíg a hóhérok bocsánatban részesülhetnek”.³⁴¹ Derrida szerint ezzel Jankélévitch tudatosan megtöri azt a szerinte nem szerencsés hagyományt, amely a zsidó vagy keresztény tradícióban a megbocsátással mindig összekapcsolja a kiengesztelődést, az üdvösséget, a megváltást és megbékélést. Nem fejt ki, hogy ez miért lenne baj; csak következtetünk, hogy ennek az összekapcsolásnak az elutasítása számára a feltételes – azaz bűnbánatot, megtérést, új életet váró – bocsánat elutasítása. Ő ugyanis, meglehetősen ellentmondásosan, hol arról beszél, hogy a hagyományos zsidó-keresztény vallásos szemléletet is megfertőzi alkalomad-

339 Uo. „S'enlèvent sur ce fonds historico-juridique.”

340 Vö. McCullough, Sandage, Worthington: *Megbocsátás*, Harmat, Budapest 2005.

341 JD 26: „Il n'y a pas de salut sur la terre / tant qu'on peut pardonner aux bourreaux.”

tán a feltételek megszabása, hol pedig arról, hogy paradoxonnal van dolgunk, hisz éppen ez a tradíció az, amely a feltételmentes, végtelen szeretetet és bocsánatot hirdeti, ugyanakkor dekonstruálja is magát, hisz nem egyszer a bűnbocsánat elnyerésének a feltételét a megtérésben hirdeti. Derrida olyannyira hangsúlyozza, hogy a megbocsátás semmilyen feltételt nem igényel és nem tűr, hogy – véleményünk szerint – ez nem csupán abban akadályozza,³⁴² hogy a hivatkozott hagyomány megbocsátásra vonatkozó tanítását árnyaltan elemezze, hanem abban is, hogy Jankélévitchet értőbben és megértőbben olvassa. Ott, ahol a *Pardonneur?* szövege egy adott pontján sajnálatosnak találtuk ugyan, hogy Jankélévitch nem tesz különbséget az elévülés jogi, a megbocsátás erkölcsi és a felejtés mentális jelentés-tartalmú fogalmai között, ugyanakkor megállapítottuk, hogy itt az elutasított megbocsátás tulajdonképpen az elévülés lehetetlennek tartása, nos, ezt és a hasonló helyeket Derrida úgy értelmezi, mint az erkölcsi értelemben vett megbocsátás abszolút elutasítását, sőt, a megbocsátás lehetősége gondolatának is az erkölcstelenségét.³⁴³ Interpretálásában az Auschwitz-szülte tizenegyedik parancsolat – „Ne felejts!” – Jankélévitchnél egyenértékű a náci bűnök megbocsátásának lehetetlenségével. Ugyanígy értelmezi az ebben a vonatkozásban szerzőnkől legtöbbször idézett kijelentést: a bocsánat meghalt a haláltáborokban. Olvasatában Jankélévitch szerint két körülmény is kérdéssé vagy éppen lehetetlenné teszi a megbocsátást: ha ezt nem kéri a bűnbánatra jutott tettes, vagy ha az elkövetett vétek túlságosan is nagy. Derrida értelmezésében Jankélévitchnél a „végső megoldás” egyben a megbocsátás történetének és történeti lehetőségének a végét is jelenti. Jankélévitch valóban leírta, hogy a bocsánat nem azoknak való, akiket, köszönik szépen, jól hizlalt a „gazdasági csoda”; nem a disznóknak és kocáknak való, mivel a bocsánat meghalt a táborokban. Nos, a németekkel szembeni haragnak erről a megnyilvánulásáról Derrida úgy véli: jobb lett volna nem is olvasni ezeket a sorokat, és „ez a harag igaztalan és méltatlan ahhoz, amit Jankélévitch másutt a bocsánatról írt”. Jankélévitch szövegének valamilyen direkt olvasata (első, második, harmadik?) minden bizonnyal igazolja Derridát. Jankélévitch nem egy közeli barátja szintén fájlalta ezt a hajthatatlanságot, ami némelykor meglehetősen nyers kifeje-

342 Amikor például „a megtérés, bűnvallás, kiengesztelés, megbékélés vagy megváltás antropoteológiai határaitól” beszél, akkor ezeket a fogalmakat egyszerűen a bocsánat korlátaiként értelmezi, anélkül, hogy látná: a bibliai hagyományban mindezek az igazságtalan irgalom és a megbocsátás által keltett esemény igazságmoozzanatait jelzik, az „igazságot szeretetben” apostoli elv alapján.

343 Angol fordításban, JD 26: „...firmly conclude with the impossibility and inopportuneness, indeed with the immorality, of forgiveness.”

zésekben nyert megfogalmazást. Mégis ragaszkodnunk kell ezeknek a jobb-lett-volna-ha-le-sem-írta-volna mondatoknak az esetében az őket szülő mérhetetlen fájdalom meglátásához, másrészt pedig a mögöttük lévő intencióhoz és kontextushoz, hisz Jankélévitch még ebben a leghírhedtebb szövegrészében sem arról beszél, hogy a bocsánat abszolút feltétele a bocsánatkérés, és arról sem, hogy a bűn átléphet egy olyan metafizikai mértéket, amelyen túl már nem lehet szó többé bocsánatról. Hanem arról, hogy egyedül a bűnös megbánása és kétségbeesése adhat értelmet a megbocsátásnak, azaz készítheti elő és teremtheti meg minden lehetséges megbékélésnek, tehát a kapcsolat folytatódásának, normalizálódásának feltételét. Emellett természetesen sajnálhatjuk, hogy Jankélévitch a mindennapi megbocsátás lehetőségét és gyakorlatát nem helyezte el a megbocsátásról írott nagyszerű és lélekemelő filozófiai fejtegetéseinek összefüggésébe, azaz, más szóval, meghagyta a *Le pardon* és a *Pardonner?* közötti (áthidalhatatlan?) feszültséget. Az előbbi hiperbolikus etikája és az utóbbi napi gyakorlatra vonatkozó írás feszültsége vagy ellentmondásossága – Derrida szerint – „bűnös feszültség”, amit „meg kell próbálnunk megbocsátani”. Jankélévitchet idézi:

Két könyvet írtam a megbocsátásról: az egyik, *Pardonner?* címmel, egyszerű, igen agresszív és igen polemikus (pamphlétaire); a másik pedig *Le pardon*, egy filozófiai könyv, amelyben a megbocsátást önmagában vizsgálom, a keresztény és zsidó etika perspektívájából. Egy olyan etikát vázoltam, amelyet hiperbolikusnak nevezhetünk, amely számára a megbocsátás a legmagasabb rendű parancsolat; másrészt pedig a gonosz mindig túlszárnyalja azt. A megbocsátás erősebb, mint a gonosz, és a gonosz erősebb, mint a megbocsátás. Nem tudok ezen túllépni. Ez egyfajta oszcilláció, amelyet a filozófiában dialektikusnak szokás nevezni, és ami számomra végtelennek tűnik. Hiszek a megbocsátás hatalmas erejében, annak természetfelettségében – úgy gondolom, eleget ismételtem ezt, talán veszélyesen sokat –, másrészt pedig hiszek az aljasság hatalmában is.³⁴⁴

Derrida – szemléletünkben – döntő fontosságú kérdést vet fel, a szövegkörnyezethez képest meglehetősen váratlanul, amit azonban a levegőben hagy, anélkül, hogy kifejtjené. Többször is elhangzó

344 Uo. 29. Idézi Alain Gouhier alapján, *Le temps de l'impardonnable et le temps du pardon selon Jankélévitch*, in: *Le Point Théologique. Forgiveness* (Beauchesnes, Paris 1987).

kérdése így szól: „Vajon emberi dolog-e a bocsánat vagy sem?”³⁴⁵ Kijelenti, hogy Jankélévitch számára, úgy tűnik, emberi cselekmény marad. Jankélévitch metafizikája irányából azonban, amely a bocsánat három jele közül az elsőben, a pillanatnyiságban kap döntő szerepet, ez az „úgy tűnik” meglehetősen megalapozatlannak látszik. Úgy véli, a jankélévitchi „emberi” bocsánat megértéséhez közelebb visz Hannah Arendt szintén „emberi ügyekre” vonatkozó egyik gondolata.

A megbocsátás alternatívája – de semmiképp sem az ellentéte – a büntetés; mindkettő közös eleme, hogy megkísérel véget vetni valaminek, ami külső beavatkozás nélkül a végtelenségig tartana. Elég jellemző tehát – és ez az emberi dolgok egyik strukturális eleme –, hogy az ember képtelen megbocsátani azt, amit nem tud megbüntetni, és viszont, képtelen megbüntetni azt, amiről kiderül, hogy megbocsáthatatlan.³⁴⁶

Mint hogy Jankélévitch a *Pardonneur?*-ben megállapítja, hogy az *Endlösung* mézárálása immár nem emberi léptékű bűn, ahogyan az asztrolómiai arányok vagy a fényévnyi távolságok sem azok, és a pusztítással arányos büntetést olyannyira nem lehet kiszabni, hogy szinte értelmét veszíti minden büntetés. Derrida e két gondolat összekapcsolásával mintegy igazolni kívánja: Jankélévitch logikája szerint lehetetlen a büntetés, tehát lehetetlen a bocsánat is. Pedig Jankélévitch itt nyilvánvalóan nem e szerint a logika szerint gondolkodik: sokkal inkább a bűn és bűnhődés aszimmetrikus jellegéről beszél, arról, hogy van olyan pusztítás, amely valóban helyrehozhatatlan és kiengesztelhetetlen (*irreparable, inexpiable*), valamint hogy mindez kétségbeeséssel és tehetlenségérzettel tölti el az embert.

345 Uo. 30. Uo. 44: „Is forgiveness a thing of man, something that belongs to man, a power of man – or else is it reserved for God, and thus already the opening of experience or existence onto a supernaturality just as to a superhumanity: divine, transcendent, or immanent, sacred, whether saintly or not? All the debates around forgiveness are also regularly debates around this »limit« and the passage of this limit. Such a limit passes between what one calls the human and the divine and also between what one calls the animal, the human, and the divine. In a moment, we will perhaps say a word about »animal« forgiveness.” Sajnálatos, hogy Derrida nem fejti ki ezt a gondolatát; azt pedig kissé bizarrnak tartjuk, hogy a Jankélévitch emlegette hatmillió áldozat árnyékában az „etológiai bocsánat” témáját is idevágónak tartja.

346 Uo. Hannah Arendt, *The Human Condition*: „The alternative to forgiveness, but by no means its opposite, is punishment, and both have in common that they attempt to put an end to something that without interference could go on endlessly. It is therefore quite significant, a structural element in the realm of human affairs (my emphasis) that men are unable to forgive what they cannot punish and that they are unable to punish what has turned out to be unforgivable.” (University of Chicago Press, Chicago. 1958. 241.)

Derrida bírálását arra vonatkozóan, hogy feszültség van Jankélévitch „hiperbolikus” és „mindennapi” etikája között (amit egyébként ő is elismer), és hogy ez egyenesen „bűnös”, „megbocsátani való” feszültség, elismerjük és jogosnak tartjuk. Azonban az a benyomásunk, mintha a jeles kritikus nem „belülről”, csupán kívülről olvasná Jankélévitchet.

Derrida szerint a bocsánat nem csupán korrelatívuma a büntetésnek, hanem jogi dimenzióval is rendelkezik. Erre példa a hatalom mindenkori legfőbb birtokosának fönntartott kegyelemgyakorlás intézménye, az a „teológiai-politikai eredetű királyi jog, mely fönntmaradt a modern demokráciákban is”.³⁴⁷ Szerzőnk Kantot idézi, aki *Az erkölcs metafizikájában* fejti ki, hogy még ennek a királyi jognak is van egy belső ellenőrző elve: nem gyakorolhatja olyan bűntény esetében, ahol tettes és áldozat hozzá képest a harmadik félt jelentik, akiknek ügyében igazságot kell szolgáltatnia. Csak az ellene elkövetett felségsértés esetén gyakorolhat kegyelmet (*crimen laesae maiestatis*), ezt is csak akkor, ha ezzel nem veszélyezteti alattvalói érdekeit.

Szerzőnk a továbbiakban két „esettanulmány” körüli elmélkedéssel reagál Jankélévitch azon mondatára, melyben ez utóbbi azt a várakozását fejezi ki, hogy a felelősek és érintettek kimondják az áldozatok felé a megértés és rokonszenv testvéri szavát. „Mióta várakozunk a szóra, egyetlen szóra, a megértés és a rokonszenv szavára... reménykedtünk, hogy elhangzik ez a *testvéri* szó!”³⁴⁸ A „testvéri” kiemelése Derridától származik, amelynek humanista és univerzalista tartalmát a maga teljességében szerinte csupán a keresztény tradíció felől értelmezhetjük, mégpedig Jézusnak a Mt 23-ban elhangzó mondata alapján: Egy a ti mesteretek, ti pedig mindannyian testvérek vagytok: *pantes de umeis adelphoi este*.

Az első Paul Celan Heideggernél tett látogatását idézi, illetve az ennek az élményéből fakadó *Todtnauberg* című verset,³⁴⁹ amelyben – az irodalmi-filozófiai közgondolkodás toposza szerint legalábbis, amit Derrida nem tart készpénznek – hasonló reménység fogalmazódik meg a költő részéről, akinek végül is csalódnia kell, hisz az orákulumként várt szót a nagy gondolkodó, úgy tűnik, elmulasztja kimondani.

A másik hivatkozásban Derrida egy nagy visszhangot keltett levélváltást idéz, és ezt látja el megjegyzésekkel. Történt, hogy 1980-ban egy német fiatalember, Wiard Raveling, aki figyelemmel kísérte Jankélévitch munkásságát, és akit különösképpen a *Pardonner?*-ban

347 Uo. 32.

348 Uo. 35.

349 „die in dies Buch / geschriebene Zeile von / einer Hoffnung, heute, / auf eines Denkenden / kommendes / Wort / im Herzen.”

megszólaló kiengesztelhetetlenség nyomasztott, levelet írt a francia gondolkodónak.³⁵⁰ Derrida ebből a következő szakaszt idézi:

Én magam nem öltem meg egyetlen zsidót sem. Az, hogy németnek születtem, nem az én hibám; nem én követtem el. Senki nem kérte ehhez az én beleegyezésemet (Derrida megjegyzése: kezdettől fogva megfogalmazódik tehát az az óriási kérdés, amely végig velünk marad, nevezetesen a bűn és megbocsátás kérdése, az örökség, a genealógia, a kollektív *mi* – vajon mit is fed ez? – vonalán). Teljesen ártatlan vagyok a náci bűnök tekintetében; ez azonban egyáltalán nem nyugtat meg engem. Lelkiismeretem nem tiszta, és a szégyen, szánalom, resignáltság, szomorúság, értetlenség és lázadás egyvelege az, amit érzek. Nem mindig alszom jól. Gyakran álmatlan éjszakáim vannak, ilyenkor gondolkodom és képzelődöm. Rémálmaim vannak, amelyekről nem tudok szabadulni. Anna Frankra gondolkodom és Auschwitzra és a *Todesfugéra*, meg a *Nuit et Brouillard* soraira: „A halál egy német-honi mester”.³⁵¹

A mások bűne miatti rossz lelkiismerettel rendelkező fiatalember, jegyzi meg Derrida, minden bizonnyal ismeri Jankélévitchnek egy korai, 1933-ban *A rossz lelkiismeret* címmel publikált könyvét, ami szintén a helyrehozhatatlannal való szembesülés, a lelkiismeret-furdalás és megtérés lehetőségének árnyalt elemzése. A levél folytatódik:

Ha Ön, kedves Jankélévitch úr, erre járna, kopogjon be és lépjen be hozzánk. Szívesen látott vendég lesz nálunk. Biztosíthatom (Derrida megjegyzése: ez a levél fájdalmas iróniája), hogy a szüleim nem lesznek jelen. Senki sem fogja szóba hozni Önnek Hegelt, Nietzschét, Jasperset vagy Heideggert, sem mást a nagy teuton gondolkodók közül. Descartes-ról és Sartre-ról fogom Önt kérdezni. Szeretem Schubert és Schumann zenéjét, de Chopint fogom választani, vagy ha úgy szeretné, Faurét és Debussyt. (...) Mellékesen hadd jegyezzem meg: csodálom és tisztelem Rubinsteint, szeretem Menuhint.³⁵²

Raveling Jankélévitch egyik író barátjától, Francois Régis Bastide-től kap – immár a háború utáni generációnak szóló – együtt érző, megértő levelet.

350 A levélváltást a párizsi *Magazine Littéraire* közölte az 1995/333. számában.

351 JD 39.

352 Uo.

Kedves Uram, időhiány miatt el sem mondhatom Önnek, mennyire meghatott Vladimir Jankélévitchhez írott levele. (...) Régi barátja vagyok Vladimir Jankélévitchnek. Ez a viszonyulás azonban mélységesen sokkol. Borzalmas ez a meg nem bocsátás. A mi dolgunk, keresztényeké (a nem hívőké is!), hogy mások legyünk. A fanatikus zsidó éppen olyan rossz, mint a náci. Ezt azonban nem mondhatom Vladimir Jankélévitchnek. (...) Ne a barátom rettentetes szavain keresztül ítéljen meg minden francia zsidót.

Jankélévitch válaszában ez áll:

Kedves Uram, meghatott a levele. Harmincöt éve várok erre a levélre. Úgy értem, olyan levélre, amelyben a szörnyűségeket valaki maradéktalanul felvállalja, mégpedig olyan valaki, akinek nincs része benne. Ez az első alkalom, hogy levelem érkezett

*Régi barátja vagyok
Vladimir Jankélévitchnek.
Ez a viszonyulás azonban
mélységesen sokkol.
Borzalmas ez a meg nem
bocsátás.*

egy német embertől, olyan levél, amely nem a többé vagy kevésbé álcázott öni gazolásra szól. A német filozófusoknak, „kollégáimnak” (ha szabad ezt a kifejezést használnom) láthatóan semmiféle mondanivalója nincs számomra, nincs magyaráznivalójuk. Jó lelkiismeretük zavartalan. (Derrida megjegyzése: Vladimir Jankélévitch igaztalansága vagy tudatlansága szólal itt meg: mintha egy személyesen hozzá intézett levél lenne az egyetlen lehetséges jóvátétel.) Egyedül Ön találta meg – számomra elsőként és kétségtelenül utolsóként – a szükséges szavakat a politikai általánosságokon és a kegyes kliséken kívül. Ritkán esik meg, hogy a nagylelkűség, spontaneitás és éles szemű érzékenység megtalálja az önkifejezéshez szükséges szavakat. Az Ön levele ilyen: hibátlanul szólal meg. Köszönöm. (Derrida megjegyzése: ajándék a sóvárgott bocsánat, amely köszönetet vált ki.) Nem, nem látogatom meg Önt Németországban. Nem megyek el ilyen messzire. Túlságosan vén vagyok ahhoz, hogy megnyissak egy ilyen új korszakot. Mert számomra mindenféle új korszak csak ugyanazt jelenti. És amelyre én túlságosan sokat váraкоztam. De Ön fiatal, Önnek nem ugyanazok a megfontolásai, mint nekem. Ön előtt nincs ez az átlépnivaló átléphetetlen sorompó. Rajtam a sor, hogy azt mondjam: ha Párizsban jár, ahogyan annyian, kopogjon be az ajtómon... Majd a zongorához ülünk.³⁵³

A zenére való utalás, jegyzi meg Derrida, bizonyára nem véletlen: a bocsánat apofatikus, szavakon túli rendjét jelzi. Raveling beszámol később a Párizsban valóban megtörtént közös zongorázásukról és arról, hogy mind személyes találkozásukban, mind további levélváltásukban Jankélévitch „szisztematikusan kerülte” a kényes kérdéseket.

Derrida ebben a levélben méltán látja az őszinteség, ugyanakkor az ellentmondásosság és önellentmondásosság jegeit. Egyrészt, szerinte Jankélévitch úgy véli, hogy a történelem kereke forog, itt az új generáció, ők már átlépik azokat az akadályokat, amelyek ma még átléphetetlennek tűnnek. Ugyanakkor ő maga már nem képes elmenni ilyen messzire. Mindezt valóban tartalmazza a Jankélévitch-levél, azt azonban már Derrida inszinuációjának érezzük, amikor megismétli a korábbi elemzésekben használt formuláját, miszerint idősebb filozófustársa azt állítaná e levélben is, hogy „a történelem mint a megbocsátás történelme megállt, mégpedig örökre”. Ez ismét a felé az értelmezés felé tolja el Jankélévitch mondatait, mintha ő maga a bocsánat minden további lehetőségének elvi kizárását deklarálná. Értelmezésünkben nem erről van szó, sokkal inkább a nyolcvanadik éve felé közeledő, megtört gondolkodó saját gyengeségének tiszteletre méltó bevallásáról. Igaz ugyan – amit Derrida a továbbiakban állít –, hogy az idő-orvos által hozott gyógyulást Jankélévitch felületesnek tartja, hisz abból égbekiáltóan hiányzik a pusztítással való kíméletlen és tiszta szembesülés, tehát a mély megújulás reménye is; ez azonban nem azonos a bocsánat megtagadásával, csupán jogos ragaszkodás ahhoz, hogy ha az idő port is szítál a történelmi tablóra, ez önmagában még nem old meg semmilyen problémát. Azzal a bírálatával viszont ismét egyet kell értenünk, amely szerint Jankélévitch értelmezésében arra vonatkozólag, hogy miért csupán a zsidó áldozattal szembeni vétség jelenti az ember embersége elleni támadást, hézagos magyarázatot kapunk, ilyen értelemben nem kielégítő arra a borzasztó tényre való utalás, hogy egy adott történelmi helyzetben, egy adott ideológia számára a zsidók bűne egyszerűen fizikai létük volt. Hiszen, tegyük hozzá, minden Kain szemében minden Ábel bűne szintén ez.

Derrida úgy látja, hogy az Isten nevére való hivatkozás, a tőle való bocsánatkérés sok esetben nem azért történik, mert ő egyedül volna képes a megbocsátásra, vagy hogy ő birtokolná egyedül a megbocsátásnak azt a hatalmát, amely az embereknek nem adatott meg, hanem sokkal inkább, mert ezekben a kérésekben ő az abszolút helyettes, aki ott van a már nem élő vagy jelen nem lévő áldozat helyén. Ily módon Isten valamiképpen a túlélők és hóhérok kollektív személye lesz. Derrida végül a hiperbolikus etika fontosságát hangsúlyozza, ezen belül ugyanazt, amit Jankélévitch is, nevezetesen: hogy a megbocsátás mindig a

megbocsáthatatlanra vonatkozik. Egyébként pedig szövegét olvasva nehéz leráznunk magunkról azt az érzést, hogy stílusosan relativizál:

Mindig bocsánatot kell kérnem azért, ha igaz vagyok, azért a tényért, mert igaz vagyok, mert azért, hogy igaz lehessek, igaztalanságot gyakorolok és ámulást követek el. (...) Mindig elárulok valakit ahhoz, hogy igaz legyek; mindig elárulom egyik embert a másikért.”³⁵⁴

Nem csupán relativizál, banalizál is:

Bocsássanak meg, hogy irgalmatlanul oly sok idejüket igénybe vettem. (...) Röviden összefoglalva soha nem fogják tudni, mit is mondok akkor, amikor kimondom ezt a szót, mint az elején, bocsánat, köszönöm. Kezdetben volt a „bocsánat”.³⁵⁵

Kezdetben volt a „bocsánat”.

A következő fejezetben Paul Ricœur bocsánat-fogalmára koncentrálnunk, aki az ezredforduló tájékán úgy mélyíti el a megbocsátás-kien-gesztelődés kérdését, hogy mind Jankélévitch, mind pedig Derrida értelmezésének hiányosságait egy új, az előzőekhez képest komplexebb gondolati síkon mozgó paradigmában haladja meg, miközben a kérdés társadalmi implikációira is hangsúlyosabban figyel.

354 Uo. 49.

355 Uo. 50.

PAUL RICŒUR, AVAGY A MEGBOCSÁTÁS MINT HIMNUSZ A MAGASBAN

Ricœur utolsó nagy munkájának, a 2000-ben megjelent *La mémoire, l'histoire, l'oubli*nak a problematikája „a múlt reprezentációja az emlékezet és történelem szintjén, a felejtés kockázatának árnyékában”, avagy „egy hiányzó dolog jelenvaló reprezentációja”.³⁵⁶ (...) Ennek legpregnánssabb képi megjelenítését és drámai sűrítését a szerző a wiblingeni klostorban (Ulm) megpillantott szoborban véli felfedezni. Az előtérben Kronosz, a szárnyas isten, erőteljes férfi alakjában, aki ül is, szalad is, lábai előrefutnak, de felsőteste visszacsavarodik, amint bal kezével súlyos lapú, nyitott könyvet emel, jobb kezével pedig éppen egyik lapját ragadja meg, hogy kitépje. Mögötte emelkedik magának a történelemnek a nőalakja. Jobb kezében a történelmi emlékezet megőrzésének az eszközeit tartja: könyv, tintatartó, tollszár. Jobb lába egy feldöntött pénzdedényen nyugszik; bőséggel hull belőle az ezüst és az arany. Bal kezével megállítani igyekszik a történelem lapjait szaggató isten gesztusát. A barokk alkotás rövid leírása és annak fényképe nyitja a könyvet, ez alatt pedig Ricœur kézzel írott sora, amely a szárnyas idő mindent eltörlő gesztusa és a történelem pennájának mindent rögzítő igyekezete közötti feszültségre utal.³⁵⁷

Bennünket azonban ezen a helyen nem az így jelzett általános történetfilozófiai kérdésfelvetés érdekel, hanem az a speciális etikai és hermeneutikai perspektíva, amelybe Ricœur ezt a problematikát elhelyezi, és amely révén számunkra megkerülhetetlen lesz Jankélévitch-értelmezésünkben. Így határozza meg ezt a perspektívát: „A bocsánat képezi – amennyiben értelme van és létezik – az emlékezet, a történelem és a felejtés közös horizontját.”³⁵⁸

356 Paul Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil, 2000 (a továbbiakban PR). 593.

357 „Entre la DÉCHIRURE par le Temps ailé et l'ÉCRITURE de l'histoire et son stylet.”

358 PR 593: „Le pardon, s'il a un sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli.”

Miért éppen a bocsánat? Miért éppen ezt választja szerzőnk olyan mindeneket átfogó, totális horizontnak, amelynek regulatív erejéhez a teljes könyv során a rá jellemző fegyelmezettséggel és módszerességgel ragaszkodik? Kérdésünk természetesen költői, nem kapunk rá választ, miközben tudnunk kell, hisz nyilvánvalóvá tétetik, hogy itt nem annyira egy axiomatikus-deklaratív alkotmányos kerettel van dolgunk, hanem sokkal inkább valamely feladhatatlan optativus rendjével.

Nem csupán szemléleti keretről van azonban szó, hisz Ricœur utolsó nagy munkájának epilógusa *Le pardon difficile* címmel a bocsánat problémájának mélyreható elemzése háromnegyed száz oldalon keresztül; nem véletlenül tekintik sokan mind témájánál, mind pedig „üzeneténél” fogva a protestáns filozófus szellemi végrendeletének.

Három évtizeddel a *Le Pardon – Pardonner?* áthidalhatatlannak tűnő dilemmáját követően ez a szöveg joggal viselhetné akár a „Válasz Jankélévitchnek” alcímet is. Ricœur nem nyújtja ugyan Jankélévitch álláspontjának részletes ismertetését, sem tételes kritikáját – mindössze egy lábjegyzet erejéig villantja fel a fenti címpár témáit, mellőzve bármilyen pozitív vagy negatív értékelést³⁵⁹ –, mégis mintha a teljes szöveget a „megbocsátani-nem-tudó” filozófustárshoz intéznék: az emlékezés abszolút etikai kötelezettségén túl mienk lehet talán, mindenek ellenére, az égi madarak gondtalansága. *A nehéz bocsánat* lapjainak korántsem erőltetett értelmezése ez, hisz a teljes kötetet szó szerint Jankélévitch-csel kezdi és végzi Ricœur. A mű mottójául ugyanis a *L’Irreversible et la Nostalgie* kötetnek azt a mondatát választja, amely a Jankélévitch Nôtre-Dame-hoz közeli lakóházának emléktábláján is olvasható: „Az, aki volt, mostantól fogva már nem lehetséges, hogy ne lett volna: a továbbiakban ez a titokzatos és mélységesen homályos tény, hogy létezett, ez az ő ösvénye az örökkévalóság felé”.³⁶⁰ Ez a hivatkozás, illetve Jankélévitch ellentétes fogalompárjának – irrevocable, irreversible – rövid magyarázata képezi azt a másik lábjegyzetet, amelyben a szövegen belül Ricœur Jankélévitchet tételesen említi.

A könyv zárószövegei kimondatlanul is nyilvánvalóan Jankélévitchre utalnak. Az ő körkörös etikai tétele, amely a *Le Pardon* végszava, az Énekek Éneke megállapítását idézi: erős a szeretet, mint a halál. Ez azonban csupán okot szolgáltat arra, hogy Jankélévitch kiegészítse ezt az ellenmondattal: erős a halál, mint a szeretet, a bocsánat pedig erős, mint az aljasság, de nem erősebb annál. Ricœur könyvének zárómondatai így hangzanak:

359 Uo. 613.

360 Uo. 631: „Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été: désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d’avoir été est son viatique pour l’éternité.”

Gondtalan emlékezet a gondos emlékezet horizontján, közös lelke ez a feledékeny és nem feledékeny emlékezetnek.

A bocsánat eme végső *inkognitójának* a jegye alatt felidézhetjük az Énekek Éneke bölcsességét: „Erős a szeretet, mint a halál”. A megtartó emlékezet, mondhatnánk, erős, mint a nyomokat eltörlő emlékezet.

Ricœur nem vitázik tehát közvetlen módon Jankélévitchcsel, nem kívánja helyretenni egyes mondatait, nem veti szemére a németiségre vetített kollektív bűnösség gondolatát, ahogyan sokan mások megtették ezt.³⁶¹ Azonban nyilvánvalóan a Jankélévitch által exponált és radikalizált problémát kívánja más, valóban egyetemes összefüggérendszerbe helyezni. Hisz tudatában van annak, hogy ahogyan a germán nyelvekben az ajándék szava mérget is jelenthet (*gift* például), vagy ahogy a görög *pharmakon* ugyanezt a jelentésbeli ambivalenciát hordozza, a történetírás és az emlékezés kultúrája maga is kétélű fegyver: segítheti a valósággal való józan szembenézés harcát, de a *ressentiment* és bosszúvágy is eszközként ragadhatja meg azt.³⁶² A méltányos emlékezés, a *mémoire équitable* kapcsán jegyzi meg Ricœur, hogy a történelem olyan privilégiumot biztosít számunkra, amelyről kár volna lemondani, hisz

korrigál, kritizál, sőt cáfolja is egy adott közösség emlékezetét, ha ez a közösség önmagába fordul és bezárkózik saját szenvedéseibe olyannyira, hogy vak és süket lesz más közösségek szenvedéseinek érzékelésére.³⁶³

Két oldallal korábban a *pharmakon* kétértelműségét bevezető passzus pedig így hangzik:

...az olyan események, mint a Shoah és a huszadik század nagy büntényei, amelyek a reprezentáció lehetőségének határán helyezkednek el, minden olyan esemény nevében lépnek fel, amely traumatikus nyomot hagyott a szíven és a testen: tiltakozik

361 Abban a lábjegyzetben, amelyben Ricœur a *Le Pardon és a Pardonner?* szövegeire utal, Jankélévitch álláspontjára nézve egyetlen bíráló megjegyzést tesz, miszerint ez utóbbi szöveg eredeti változata „inkább átkozódás, semmint védőbeszéd, hisz a másik fél nem kapott szót”. Rögtön hozzáteszi viszont, hogy Jankélévitchnek igaza van, amikor leszögezi: „Tous les critères juridiques habituellement applicables aux crimes de droit comme en matière de prescription sont ici déjoués.”

362 PR 648: „...la compétition entre la mémoire et l'histoire, entre la fidélité de l'une et la vérité de l'autre, ne peut être tranchée au plan épistémologique. A cet égard, le soupçon instille par le mythe du *Phedre* – le *pharmakon* de l'écriture est-il poison ou remède? – n'a jamais pu être levé au plan gnoséologique.”

363 Uo. 650.

amiatt, hogy megtörtént, és ennek alapján igényli a megnevezést, az elbeszélést, a megértést. Ez a tiltakozás, amely táptalaja a tanúsításnak, a hit rendjébe tartozik: kérdésessé lehet ugyan tenni, de nem lehet elutasítani.³⁶⁴

Ricœur elfogadja tehát a radikális gonosz nyomainak a számbavételét, a fáradhatatlan történelmi emlékezet feladhatatlan leltározási igényét, anélkül azonban, hogy a legfőbb etikai parancs rangjára emelné a historiográfia és a kommemorációs liturgiák eszköztárát gondosan felvonultatató „önmagában vett”, „objektív”, minden pozitív vagy negatív jelzőt önmagáról lerázhatónak vélő emlékezést. Bizonyára nem véletlenül választja a több mint hatszázötven oldalt kitevő mű mondataiból a könyv első kiadása borítójának hátlapjára azt a néhányat, amelyet a következő bekezdés zár:

Továbbra is felkavar az a nyugtalanító színjáték, amely úgy jelenik meg, mint az emlékezés túlcsapása itt vagy a felejtés túlcsapása amott, hogy a megemlékezések, az emlékezéssel való visszaélések, no meg a felejtés hatásairól ne is beszéljek. A helyes emlékezés politikájának a gondolata – nos, ez bevallottan a közügyeket érintő témáim egyike.

A *La mémoire, l'histoire, l'oubli* megjelenésekor Ricœur nyolcvanhét esztendőös. Az életkorból fakadó sajátosság lenne már ilyenkor a derű keresése? Aligha. Bizonyára a személyiséget tápláló források mélyáramaira kellene itt utalni az évtizedek emlegetése helyett. A mű megjelenését követő egyik interjújában mindenesetre ezt vallja:

Manapság igen fontos számomra az öröm – lényegesen eltávolodva attól, ami talán protestáns kultúrám kulpabilizáló, zárt oldala volt. Azt mondhatnám, hogy a könyvem folyamatos mélyhangja az öröm. Ez a mai élet nagyon mély dolgait érinti. Benigni filmjére gondolok, a *La vita e bellára*. Három éve találkoztam egy rendkívüli emberrel, egy lengyel zsidóval, aki azt mondta: „Amikor fiatal voltam, az apám kijelentette: az élet szép.” Nos, életem alkonyán, miután annyi mindenben túlmentem, én is azt állítom: az élet szép.³⁶⁵

364 Uo. 64.

365 <http://id.erudit.org/iderudit/016790ar>

Idézi Gaëlle Fiasse: *Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'action*. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, No 2, 2007. 363–376. A továbbiakban az ő rendszerezését követem. A hivatkozás rövidítése: GF. Itt: GF 364.

A bocsánat kérdésének az ezredforduló töprengéseinek összefüggésébe való elhelyezése után, amelyet Ricœur reflexiójának a címe pontosan és hivalkodásmentesen meghatároz – a bocsánat nem is könnyű, nem is lehetetlen, egyszerűen: nehéz –, forduljunk most a tartalmi elemek felé!

A VÉTEK MINT MÉLYSÉG

„*Elle lui donne à penser.*”³⁶⁶ Ez a híres ricoeuri formula közismerten a szimbólumra vonatkozik, amely a reflexió tárgyaként jelentkezik: kibontásra, továbbgondolásra, összefüggések megtalálására hívja olvasóját, mégpedig egy nyitott perspektivikus térben, ahol a jelentés sohasem lezárt. Meglepő módon azonban ezen a helyen az, ami a gondolkodásnak feladatát ad és tárgyává lesz, maga a *vétek tapasztalata* (*expérience de la faute*). Ricœur Jean Nabertre utal, aki a reflexió tárgyaként a vétek tapasztalatát a kudarc és a magány tapasztalata mellé sorolja, és Jaspersre, aki az egzisztenciális határhelyzetek vonalára állítja együtt a harccal, a szenvedéssel, a halállal. Ricœur ebben a felsorolásban mellőzi azt a teológia számára olyannyira fontos megkülönböztetést, amelyet Karl Barth a bűn (*Sünde*) mint az alanyi szabadsággal való visszaélés, illetve a teremtés árnyoldalai (*Schattenseite der Schöpfung*) – a Jaspers-féle határhelyzetek – között tesz. A továbbiak során azonban utal arra, hogy ennek a megkülönböztetésnek a szükségessége mellett ő maga is nyomatékosan kiállt.

Míg Jankélévitchnél a reflexió tekintetét valósággal delejezi ennek a tapasztalatnak az örvénye úgy, hogy a látvány megrendítő, negatív gazdagsága bármelyik pillanatban bizonyosságul szolgál számára afelől, hogy végeérhetetlen spektákulummal van dolga, addig Ricœurnél a figyelem másra irányul: arra az alapvető antropológiai struktúrára, amelyben ez a tapasztalat végbemegy, és amely a cselekvés beírhatósága annak alanya számlájára, a betudhatóság, az imputabilitás, a számonkérhetőség.

Ilyen vonatkozásban a betudhatóság az ember integráló dimenziójának tekinthető, annak, akit én cselekvőképes embernek (*homme capable*) nevezek. A betudhatóságnak ezen a vidékén kell keresni a vétket, a kulpabilitást. Ez a terület a cselekvő és a cselekvés, a cselekvőképesség – az *agency* – kifejezése, illetve a cselekedetek

míje összekapcsolódásának a helye. Ez az artikuláció az, amelyet a vétek tapasztalata kikezdi, kínos kórral megsebez.³⁶⁷

Ezzel a sebzettséggel való szembesülés történik meg a bűn felvállalásának, saját számlára írásának abban a nyelvi aktusában, ami maga a beismerés. A beismerés valamiképpen hidat ver az ártatlanság és a vétkekesség állapota közé. Ricœur éppen ez az antropológiai szakadék érdekli, amely a vétkes „empirikus kulpabilitása” és annak „metodikai ártatlansága” (ezt a valamiképpen mindig megmaradó *imago Dei* hordozza) között tátong. A beismerés tétje – Nabertet idézi itt Ricœur –, hogy a cselekvés minősége mögött megmutatkozzék a kauzalitásnak az a minősége, amelyből a cselekvés fakad. Amikor az ember önmagára ismer (*reconnaissance de soi*) a beismerés aktusában, az a rossz cselekvésre vonatkozik ugyan, de passzió is egyben: a cselekvés soha nem hagyja érintetlenül a maga alanyát. A rossz cselekvése, amely az én disszonanciája legmélyebb vágyához képest (*inadéquation du moi a son désir le plus profond*), mindig a saját integritás elvesztésének a bénító érzését szüli.

Ricœur két határtalanságot állít párhuzamba egymással: minden cselekvés mögött rejlő ok-okozati összefüggés határtalan; a láncsor utolsó szeme, ha egyáltalán van ilyen, mindig elvész vagy felszívódik a személy belső fórumának és motivációs dinamikájának kikutathatatlan sűrűjében. A vétek ugyanígy nem tud semmilyen határról: minden korláton átlép, amikor véghezviszi az érintettek számára elviselhetetlen túl sokat (*trop insupportable*). A nem-érvényesség (*non-valable*) területén burjánzik mindaz, ami igazolhatatlan és elfogadhatatlan; a Shoah túlélőinek szenvedéstörténetei ennek a tartománynak a hírhozóí. Ennek a régióknak az ágensei, akik kéjjel szolgáltatják ki az embert a kétségbeesésnek, és a gyilkosság mindennapi gesztusán túl legfőbb teljesítményként azt ünneplik, ha az önmegvetés örvényébe taszítják áldozataikat, saját tehetetlenségük falába ütköznek: teljességgel képtelenek arra, hogy az emberi méltóság bármilyen formájával azonosuljanak (*impuissance radicale a coincider avec aucun modele de dignité*). A másíknak okozott szélsőséges gonosz így leplezi le annak cselekvőjét, hozza napvilágra legbensőbb aljasságát.

Ezen a ponton jelentkeznek az olyan fogalmak, mint a „helyrehozhatatlan” (*irréparable*) a büntett következményeinek tekintetében, az „elévülhetetlen” (*imprescriptible*) a büntetőjog vonatkozásában, a „megbocsáthatatlan” (*impardonnable*) a morális ítélet számára.³⁶⁸

367 Uo. 597. Megjegyezzük, hogy míg Ricœur a bűn jelölésére többnyire a *faute* szót használja – bizonyára mert ezt kevésbé terheli a teológiai hagyomány konnotációja, mint a *péché* kifejezést –, addig Jankélévitchnél leginkább ez az utóbbi fordul elő.

368 Uo. 602.

Így jut el Ricœur ahhoz a megkerülhetetlen kérdéshez, amely mind a filozófiai, mind pedig a teológiai antropológia számára döntő fontosságú, és e két megközelítés keresztútján ragadható meg.³⁶⁹ A kérdés így hangzik: vajon feltörhető-e valamilyen módon az ember egzisztenciális börtönének – Pál apostol ezt bűn alá rekesztettségnek nevezi – a fenti *irréparable-imprescriptible-impardonnable* kérelhetetlen ötvözetéből kivácsolt ablakrácsa? Ricœur itt a kultúrtörténet gonosz-ábrázolásának és gonosz-szimbolikájának rendkívüli gazdagságára utal, amely vetekszik a szerelem és halál megjelenítésének a bőségével. Ricœur a szerinte kudarcra ítélt spekulatív gondolkodással szemben,³⁷⁰ a szimbolikus ábrázolásmódban látja azt a jelrendszert, amely képes a zsákutcába jutott gondolatot továbblendíteni. A Tóra Ádám-mítoszára, a bűneset leírására utalva alapozza meg annak a legmélyebb antropológiai nézetének a kifejtését, amely a remény lehetőségét magában hordozza. Ez a bibliai narratíva két súlypontjának – teremtés és bukás – a következetes megkülönböztetését, az abból adódó következtetések levonását jelenti. Ennek értelmében a történelem kronológiai idejéhez képest heterogén ősidőben elhelyezett bukás, noha a történelem felől nézve megalapozó esemény – a bűn mindig már adottként, *deja lá* valóságként jelenik meg az ember számára –, tulajdonképpen értelemben véve mégsem az.

Egy olyan természetű rossznak a gondolata jelentkezik itt, amely az empiria számára *deja lá* valóság, és mégis alapvetően kontingens az eredeti renchez képest. Filozófiai szempontból ez azért fontos, mert itt a cselekvő és a cselekvés megkülönböztetéséről, a kettő közötti távolság megteremtéséről van szó.³⁷¹

Egyetemesen elfogadott, kétségtelen ítélet, hogy ez a cselekvés gonosz, ugyanakkor a szubjektumból valami megmarad, valami, aminek lehetősége lett volna arra, hogy akarásával ne tapadjon a gonoszhoz, valamilyen „ártatlanság, amely talán nem töröltetett el teljesen, és amely feltámadhat hamvaiból valamely nagy boldogság tapasztalatában”. Ezen a ponton a protestáns teológus akár herezissel is vádolhatná a protestáns filozófust, hisz ez a megállapítás – a tizenhatodik századra visszavetítve – a „teljes emberi romlottság” elutasításának kriptokatolikus tételét is jelenthetné, a *sola gratia* szoteriológiai elvének ezzel járó, értelemszerű elhomályosításával. Meglehetősen rossz úton

369 Közismert, hogy Ricœur milyen gondosan vigyázott arra, hogy külön kezelje e két területet. Bár érdekes, hogy – különösen élete vége felé – éppen ő az, aki vitathatónak tartja a teljes elkülönítést.

370 Ricœur a *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* című munkájában vet számot a teodicea kérdéssel (Labor et Fides, Geneve 1986).

371 PR 602.

járnánk azonban, ha ebben a keretben kísérelnénk meg az ezredforduló legmeteszőbb kihívásainak magát kitevő gondolkodónk értelmezését. Ricœur ugyanis nem azoknak az arisztotelészi fogalmaknak a mentén értelmezi az embert, amelyeknek a reformáció korának gondolkodói mind katolikus, mind protestáns részről egyformán örökösei (szubsztancia, attribútum, akcidencia). Abban a megközelítésben lehetett arról vitázni, hogy a szubsztancia mely „részét” és milyen mértékben érintette a bűneset. A ricœur-i antropológia kulcsfogalma viszont az *homme capable* leírásában a képesség (*puissance*) és az aktus (*acte*).

Ricœur tehát bevallottan nem azért fordul a bibliai narratíva felé, hogy a rossz eredetéről szóló, amúgy is fölösleges spekulációk tárházát szaporítsa (*la vanité me parait irrémédiable*), hanem „hogy felszínre hozza a regeneráció érintetlen tartalékait”. Mindezt pedig teszi annak reményében, hogy a rossz eredetére vonatkozó mitikus narratívák tömbjében résre lel, „ahol a bocsánat helyre található”.³⁷²

A BOCSÁNAT MAGASLATA

Ricœur biztosítja olvasóit afelől, hogy semmi sem áll távolabb tőle, mint hogy a bocsánat dolgában könnyű utat nyisson „a teológiai infiltrációnak”. Okfejtései során ennek kísértésével szemben „immunis” kíván maradni. Mintegy védőfalként, Klaus M. Kodalle-ra hivatkozik, aki a *Verzeihung nach Wendezeiten?* című előadásában (Jéna, 1994. június 2.) Nicolai Hartmann *Etikájának* kőkemény logikáját vázolta. Ennek alapgondolata Ricœur antropológiai tételének második, ha úgy tetszik, pesszimista-realista felét nyomatékosítja, amely így hangzik: „Noha a kulpabilitás nem eredendő, mindazáltal örökre radikális”.³⁷³ Ricœur ezen a helyen a Jankélévitchnél oly sokat vitatott „impardonnable” kifejezésnek új értelmet ad: nem csupán a borzalmas bűntényekre vagy azok elkövetőire alkalmazható, mondja, hanem arra a „legintimebb kötésre”, amely összekapcsolja a cselekvőt és a cselekedetet, a vétkest és bűnét. Sőt, ezen túlmenően egy még titokzatosabb kötődésről is beszél, arról, amelyben, úgy tűnik, szétválaszthatatlanul egybeolvad a vétkeség ténye magával az emberi létezésnek az alapstruktúráival; ha létezik *impardonnable*, akkor ez a léthelyzet az, mind *de facto*, mind *de iure* értelemben, állítja. Kiszakítani a rákos burjánzást a testből lehetetlen volna magának a testnek az elpusztítása nélkül. Ez Hartmann végkövetkeztetése, és Ricœur ennek nem mond frontálisan ellent, mint ahogyan Jankélévitchnek sem, amikor nem deklarálja az *impardonnable* kifejezést

372 Uo. 603.

373 Uo.: „Même si la culpabilité n'est pas originaire, elle est à jamais radicale.”

sem a hóhérra, sem bűnére nézve használhatatlannak. Miközben bűn és bocsánat dolgában ismerjük Ricœur szellemi Odüsszeiájának végki-
menetelét, azt, ahogyan – optatívuszmódban – egyértelműen a min-
den feltétel nélküli bocsánat mellett tör lándzsát, némileg zavaró, hogy
az *impardonnable* igencsak különböző szinteken használt kifejezését
megtartja. Ugyanakkor érthető is: nem lehet egyszerűen megbocsát-
hatónak nevezni az atrocitásokat. Az *impardonnable* megtartásának
funkciója a határt jelzi, mégpedig az emberi cselekvés lehetőségének
a határát, úgy, ahogyan azt Derrida is nyomatékosítja. Ricœur nem
egyszerűen arról beszél, hogy a teremtés rendje olyan, hogy a pozitív
tartalom túlnő benne minden negativitást. Ez a leibnizi derűhöz való
egyszerű visszacsatolás volna. Megtartja tehát, amint a továbbiakban
is látjuk, a két végtelen fogalmát pozitív és negatív előjellel; ahogyan a
La memoire, l'histoire, l'oubli záró gondolatában – utaltunk erre – nem
egyszerűen azt állítja, hogy „nagyobb a szeretet, mint a halál”, sem pe-
dig azt, hogy „nincs megbocsáthatatlan bűn, tehát az *impardonnable*
fogalmát mellőzzük”. Ez így túl egyszerű volna. Ehelyett megmarad an-
nál a drámai mértéktartásnál, ami inkább illik a mi világunkhoz; min-
den bizonnyal ez az *impardonnable* kifejezés megtartásának funkciója.
Annak a mondatnak a funkciója, amely paradox módon éppen ennek a
bocsánat magaslatáról szóló résznek a fejtegetéseit bevezeti:

Ha egyetlen szót kellene kimondani a vétek megtapasztalásának
a mélységeibe való alászállás után, kizárva a mítikus képzeletvi-
lágba való menekülés minden lehetőségét, akkor az a szó a »meg-
bocsáthatatlan« (*impardonnable*) volna.³⁷⁴

Továbbá az sem egészen világos, hogy az előző gondolatmenetben, ahol
a vétek szerves összefonódásáról van szó a valóság alapstruktúrájával,
pontosan hol is különül el – és elkülönül-e egyáltalán – Hartmann, il-
letve a saját álláspontja. De talán nem is kívánja szerzőnk ezen a helyen
az alapstruktúrák eme reprezentáci-
óiban különszedni a hajszálvékony
fonatokat; jelezni kívánja mindössze,
hogy világos számára minden sú-
lyos, a megbocsátás reménységével
és lehetőségével szemben megszólá-
ló ellenhang.

*Ricœur egyszerűen ki-
jelenti: „van bocsánat”.
„Il y a le pardon.”*

Ezek után Ricœur egyszerűen kijelenti: „van bocsánat”. „Il y a le
pardon.”³⁷⁵

374 Uo. 603.

375 Uo. 604.

Az *il y a* kifejezés azt kívánja itt megerősíteni, amit Lévinas filozófiájából az *illéité* néven ismerünk: az abszolút hiány alteritást konstituáló jellegét.

Az *illeitás* itt azt a magaslatot jelöli, ahonnan a bocsánatot meghirdetik, anélkül azonban, hogy ezt a magaslatot túl gyorsan kapcsolnánk valakihez, aki annak abszolút alanya. E meghirdetés forrása kétségtelenül nem kevesebb, mint egy személy, abban az értelemben, hogy ez maga a perszonalizáció forrása (...).³⁷⁶ Ez a hang a magasból származik, ahogyan a vétek megvallása az ipszeitás³⁷⁷ kikutathatatlan mélységeiből tör elő. Csendes ez a hang, de nem néma. Csendes, mert nem rikácsol, mint a haragosoké, de nem néma, mert vannak szavai. A hozzá méltó diskurzus valójában szakrális beszéd, himnusz. A magasztalás és az ünneplés beszéde. Azt mondja: *il y a, es gibt, there is...* van a bocsánat, miközben az *a* névmás az illeítást jelöli. Mert a himnusznak nincs szüksége arra, hogy megmondja, ki bocsát meg és kinek. Van bocsánat, mint ahogyan van öröm, ahogyan van bölcsesség, bolondság, szerelem. Igen, a szerelem. A bocsánat ugyanebből a fajtából való.³⁷⁸

Hogyan ne idéznénk ezen a helyen, kérdezi Ricœur, az első korinthusi levél szeretethimnuszát, ahol – az introitusz szerint – a Szent Lélek ajándéka. A téma retorikus kifejtése első lépésben arról beszél, hogy szeretet nélkül a leghatalmasabb áldozat sem minősül szeretetnek, és hogy ez a hiány a létezés és birtoklás határán alkalmas arra, hogy felfüggeszse a tulajdonképpeni emberi egzisztenciát: semmi vagyok. Majd következik az agapé cselekvésének pozitív rendje: nem rója fel a gonoszt, nem örül a hamisságnak, de együtt örül az igazsággal. Mindent megbocsát, mindent hisz, mindent remél, mindent elhordoz. Igazi pokoljárásra kényszerül ez a szeretet, ha bárkit is fel akar menteni. „Ha tehát nem vezet nyilvántartást a gonoszról, úgy alá kell szállnia a vád helyére, az imputabilitás birtokára, amely ezt a nyilvántartást önmagáról napirenden tartja.”³⁷⁹ A szeretet ideje az örök jelen idő, amely „megmarad” és „soha el nem múlik”. A hit-remény-szeretet hármásából pedig „legnagyobb a szeretet”.

376 Vö. teológia és filozófia viszonya Ricœurnél. Az utolsó fejezetben mutatjuk fel, hogy Jankélévitchnél ez a személyesség mennyire hiányzik, bizonytalanán téve a bocsánat hiperbolikus követelményét és lehetőségét.

377 Vö. VJPhV 179–183.

378 PR 604.

379 Uo. 605.

Legnagyobb: mert ő maga a Magasság. Ha pedig a szeretet mindent megbocsát, ez a minden a megbocsáthatatlant (*impardonnable*) is magába foglalja. Ha ez nem így lenne, önmagát semmisítené meg. Ebben az értelemben Jacques Derridának, akivel azonos következtetésre jutok, igaza van: a bocsánat vagy a megbocsáthatatlanra vonatkozik, vagy egyáltalán nem is létezik. Feltétel nélküli, nem tűr semmiféle kivételt vagy megszorítást. Nem feltétele a bocsánatkérés: „Nem lehet és nem kell megbocsátani, mert nincs bocsánat; ha mégis van, csak ott lehetséges, ahol megbocsáthatatlan vétek is van” (Derrida).³⁸⁰

Pascal kozmikus geometriájából kölcsönzi Ricœur az aránytalanság (*disproportion*) kifejezést, amely két végtelenséget állít szembe egymással, így jelölve az e tájakon kutató lélek gyötrelmét, amely kötéláncot jár a vétek mélysége és a bocsánat magassága között.

Ricœur Derrida megbocsátás-esszéjéből két vonatkozást emel ki ezen a helyen: az egyik az a megállapítás, miszerint a megbocsátás parancsát az ábrahámi örökség közvetíti a világnak, mindenekelőtt annak keresztény változata. Itt jegyzi meg Ricœur, hogy közismert módon

Szent Pál szeretethimnusa elválaszthatatlan a Jézus Krisztusról szóló kérügmától, attól, hogy ő maga az ősegyház közösségében betagoódik egy trinitárius proklamációba, valamint egy ajándék-tipológiába.³⁸¹

Derrida szerint ez a sajátos hit úgy halad egyfajta univerzalizálódás irányába, hogy közben nincs szüksége a keresztény egyházra. Ricœur ehhez két megjegyzést fűz. Egyrészt felmerül itt ismételt az alap és az arra épülő etikai örökség viszonya, el egészen az emberi jogokról szóló diskurzusig. Másrészt az említett univerzalizálódó értékrendet a közvéleménynek kell ratifikálnia, ennek hiányában ez a folyamat banalizálódásba fullad, amelyben összekeveredik a moralitás univerzalizálódása a politikai internacionalizálódással, valamint a kulturális globalizációval.

A másik sokat idézett Derrida-bírálattal kapcsolatosan, amely a bűnvallás és megbocsátás társadalmi szintű manifesztációira vonatkozik, és amiben a filozófus túl sok képmutatást, teatralitást és haszonelvűséget vél felfedezni, Ricœur felteszi a kérdést, hogy nem lehet-e mindezt autentikus gesztusokban is gyakorolni? Vagy más szóval: mi a megbocsátás társadalmi relevanciája a felek közötti kölcsönösségnek abban az áramában, amely kölcsönösséget Derrida egyoldalú, „tisztá”

380 Uo. 606.

381 Uo.

bocsánatfogalma kizárni látszik? Vagy még pontosabban: „Amennyiben van bocsánat, legalábbis a himnusz szintjén – ábrahámí himnusz, ha úgy tetszik – van-e bocsánat akkor a mi számunkra?”³⁸² kérdezi Ricœur.

Ricœur második lépése annak a kérdésnek az elmélyítése, amit Derrida, úgy tűnik, kissé könnyen sepert le a maga filozófusasztaláról: a bocsánat szelleme intézményesíthetőségének, illetve az intézményeknek a bocsánat szellemével való átítatási lehetőségéről.

A törvényekkel szabályozott társadalmi térben csak ott lehet megbocsátani, ahol büntetni is lehet; márpedig büntetni kell ott, ahol a közös szabályok megszegéséről van szó. Amennyiben ebben a térben a megbocsátás lehetséges volna, ez szükségképpen az egyébként jogos szankció felfüggesztését jelentené.

Az, hogy a bocsánat büntetlenséget eredményezzen, egyenesen lehetetlen, ez nagy igazságtalanság volna. A vádemelés jegye alatt a bocsánat nem érintheti közvetlenül a vétket, csupán másodlagosan magát a vétkest. Megmarad tehát a *de iure* megbocsáthatatlan.³⁸³

Ricœur Karl Jaspers 1946-ban megjelent nagy hatású könyve, a *Die Schuldfrage* kulcsfogalmai mentén vázolja fel azt a négy különböző természetű kulpabilitást, amely a büntetőjog hatáskörébe tartozik. A *kriminális vétség* elsősorban háborús bűnöket, az emberiség/emberiség ellen elkövetett atrocitásokat, genocídiumot jelöl. A *politikai vétség* minden állampolgár érintettségére vonatkozik, akik ugyanannak a politikai közösségnek a tagjai, mint az állam nevében fellépő bűnözők. A *morális vétség* minden olyan egyéni cselekedetet jelöl, amely valamilyen módon hozzájárulhatott az állami kriminalitáshoz. A *metafizikai vétség* egyszerűen az egyénnek az emberi sorsközösségben való részvételét jelenti, amelyet átsző a metafizikai rossz történelem feletti valósága. Ricœur az első csoportba tartozó bűntények morális dilemmáit elemzi részletesebben az elévülés (*l'imprescriptible*) jogi fogalmának összefüggésében. Meglepő intézményt (*institution étonnante*) takar ez a kifejezés, amely egy bűntény pszichikai és társadalmi nyomait igyekszik felszámolni, jól megfontolt, pozitív értelemben vehető haszonelvű társadalmi funkcióként. Leszögezi: tévedés összemosni az elévülés jogi és a megbocsáthatóság morális fogalmait. Ehhez a fogalmi zavarhoz, véli, nagyban hozzájárulhatott az, hogy a második világháborús bűnök mérhetetlen arányait tekintve nem beszélhetünk ennek megfelelő büntetésről. A kiengesztelődés fogalma az elszenvedett büntetés utáni felmentés. Ha azonban nem lehet szó arányos büntetésről, felmentésről

382 Uo. 607.

383 Uo. 608.

sem beszélhetünk. E logika szerint az, ami kiengesztelhetetlen, egyúttal megbocsáthatatlan. Ezt nevezi Ricœur *de facto* megbocsáthatatlannak (*impardonnable de fait*). Emlékezzünk itt arra, hogy Derrida Hannah Arendt, illetve Jankélévitch bírálataiban éppen azt kifogásolja, hogy összekapcsolják a megbocsáthatóságot és a büntethetőséget.

Amikor korábban arról szóltunk, hogy Ricœur a bibliai narratívára való hivatkozással tulajdonképpen a bocsánat lehetőségét alapozza meg a cselekvő és cselekedet szétkapcsolhatóságának biztosításával, akkor ez a szemlélet, a bocsánat lelke, mondhatnánk, érvényesül akkor is, amikor a paragrafusok kemény rendjében az inkognitóban járó bocsánat formáit keresi. Igaz ugyan, hogy a vétkekesség büntethetőséget jelent, ez azonban a cselekedettől mindig az alanyig mutat. „Valami azonban jár a vétkesnek is. Tiszteletnek lehet talán nevezni a megvetésnek ezt az ellentétét.”³⁸⁴ Ricœur ezen a ponton igazi pedagógusként fogja kézen az olvasóit, hogy lépésről lépésre vezesse őket. Tegyük most félre, mondja, a kriminális vétség határhelyzeteinek a rémségeit, és gondolkozzunk el a közjogi bűnök elítélteinek a helyzetéről. Nem juthatunk ezen a szinten más következtetésre, mint arra, hogy a nevezett tisztelet (*consideration*) arra hivatott, hogy áthassa az igazságszolgáltatás minden eljárását. Ezek után térjünk vissza azokra a bűnökre, amelyek arányai minden képzeleten túlcsapnak. Itt mondja ki Ricœur a *pardonnable–impardonnable* csatározásában a maga egyértelmű állásfoglalását:

Az, hogy a hatalmas bűnök szörnyűsége megakadályoz bennünket abban, hogy kiterjesszük ezt a tiszteletet azok elkövetőire, arra való képtelenségünk jele, hogy tökéletesen szeressünk. Ez az értelme Jankélévitch utolsó vallomásának: a bocsánat erős, mint a gonosz, de a gonosz erős, mint a bocsánat.³⁸⁵

A Jankélévitchre való meglepő utalás ebben a kontextusban, a jó és rossz közötti eldöntetlen harc örök visszatérésére utaló alapmondátának ilyenszerű értelmezésében újabb igazolását látjuk annak a tételünknek, miszerint a *Pardonner?* „átkozódása” – Ricœur minősítése – nem azonos műfajú és súlyú állásfoglalás a megbocsátás problémáját illetően, mint a *Le Pardon*. Lehet, hogy Ricœur értelmezése ezen a ponton kissé önkényesen jó szándékú, amennyiben az idézett mondat szük

384 Uo. 614.

385 Uo.: „Que l’horreur de crimes immenses empêche d’étendre cette considération à leurs auteurs, cela reste la marque de notre incapacité à aimer absolument. C’est le sens du dernier aveu de Jankélévitch: »Le pardon est fort comme le mal, mais le mal est fort comme le pardon.« Il rejoint celui de Freud achevant sur une emblable hesitation son évocation de la gigantomachie ou s’affrontent Éros et Thanatos.”

kontextusát elemezzük, a tágabb összefüggéseket és a Jankélévitch-jelenséget tekintve viszont helytállóan tartjuk.

A *politikai vétséget* illetően Ricœur határozottan elveti a „bűnös nép” kollektív fogalmát. Ugyanakkor az érintett polgár könnyed gesztusát sem fogadhatjuk el, figyelmeztet, amellyel az érintettség, a szem-láncban állapot inherens felelősségét hajlamos lerázni magáról, hisz Jaspersszel szólva „a politikai etika arra az elvre épül, hogy az állami életben minden polgár részt vesz lelkiismerete, tudása, véleménye és akarata révén”.

A *morális vétség* esetében, így Jaspers, „az illetékes instancia az egyéni lelkiismeret, valamint a barátokkal és közelállókkkal való kommunikáció, azzal az embertárral, aki képes szeretni és érdekli a lelkem állapota”. Két veszély fenyeget itt, óv Ricœur: az, ha az ember túl könnyen felmenti magát, vagy ha a túlzott önvád örvényéből nem képes kilépni.

A kérdést – a bocsánat politikai dimenziói – összefoglalva Ricœur megvallja, hogy nehezebb esik (*particulièrement embarrassante*) szembeülni az általa idézett Klaus M. Kodalle negatív summájával arra vonatkozóan, hogy vajon a népek képesek-e a megbocsátásra, eszerint ugyanis „a népek megbékélése kegyes óhaj marad csupán”. Ezzel szemben Ricœur alapszemlélete a *La memoire, l'histoire, l'oubli*ban éppen az, hogy „folyamatosság és kölcsönös kapcsolat van az egyéni, illetve kollektív emlékezés között”. Kodalle számára mindössze annyí marad, hogy az ellenséges szomszédok normalitásában megmutatkoznak az inkognitóban járó bocsánat (*Inkognito der Verzeihung*). Hagyjuk a fraternizációt, kéri mértéktartóan józan programjában, maradjon a korrektség. És a tisztelet.³⁸⁶ Ricœur ezt a tiszteletet a népek és kollektív entitások eredendő gyűlölködése ellenében úgy értelmezi, mint „azok megértésének eltökélt szándéka, akiket a történelem ellenséggé tett. Ez az idegennel, az ellenséggel vagy volt ellenséggel szemben az olcsó önfelmentés elutasítását jelenti.”³⁸⁷ Ha a bocsánatot nem is lehet intézményesíteni, de a tiszteletnek ez a kultúrája áthathatja a politikát – és itt Ricœur kifejezetten a külpolitikáról beszél –, és az mindig testet ölthet különböző gesztusokban, mint amilyen például Willy Brandt térdre borulása a varsói gettóban. Ezeket a kivételes gesztusokat Ricœur, Derridával ellentétben, igen fontosnak tartja, hisz képesek arra, hogy „titkos alkímiával hassanak az intézményekre”, és előhívják a tiszteletre való készséget. Az ilyen szinten jelentkező kollektív bocsánatkérések két gondolkodásmód metszéspontján helyezkednek el: egyfelől a jogos

386 Mintha Jankélévitch szavának echója volna: nem szükséges emelkedettnnek lenni, maradjunk tisztességesek és komolyak. Vö. *Le sérieux de l'option éthique*. In: QPI 139–151.

387 PR 618.

vád és megbocsáthatatlanság területén, másfelől pedig a kérés és felajánlás kölcsönösségének azon a területén, ahol az *impardonnable* gránittömbje megtörik és szétmorzsolódik.

BOCSÁNAT A KÖLCSÖNÖSSÉGBEN

Jankélévitch indulatos kérdése, „vajon bocsánatot kértek-e tőlünk?“, azt sugallja, hogy könnyebb minden megbocsátás ott, ahol az elkövetők belátják vétküket. Derrida ezt a kérdést Jankélévitch részéről a bocsánat előzetes feltételévé sarkítja, éppen ezért úgy utasítja el, hogy a kért és megadott bocsánat kölcsönösségét nem gondolja át. Ricœur a kölcsönösségnek éppen ez a dinamikája érdekl, azzal a kikötéssel, hogy ez a kölcsönösség nem nyelheti magába a bűn mélysége és a bocsánat magassága közötti vertikális dichotómiát és annak inherens természetét. A kölcsönösség rendjén belül, többek között, a következő kérdések artikulálódnak. Meg lehet-e bocsátani annak, aki nem vallja meg vétkét? Vajon csak az áldozat mondhatja ki a megbocsátás szavát? Megbocsáthatunk-e önmagunknak?

Az első kérdésre rövid választ kapunk: elvárni – nem kizáró feltételezésről beszél itt Ricœur – a vétkes bűnvallását azonos emberi méltóságának a tiszteletével. A második kérdésre implicit módon adja meg a maga negatív válaszát. Nem csak az áldozat joga a megbocsátás, ez a kérdés leegyszerűsítése volna, hisz az áldozatok száma „folyamatosan nő”, figyelembe véve a családi leszármazás rendjét, a kis- és nagyközösségek szintjén jelentkező kulturális vagy egyéb érintettségeket. Tegyük hozzá – anélkül, hogy itt a pillangóeffektus szélsőségeibe esnénk –, hogy a történelmi kataklizmák éppúgy, mint a személyes arányú közösségek életét kikezdő roncsolások hatástörténetükben majdhogynem felmérhetetlenek. Egy családtag meggyilkolásának a történetében például sohasem csak a közvetlen áldozat az áldozat, ez nyilvánvaló. Egy adott családtag a megbocsátás kérdésében rá háruló morális döntést nem háríthatja el azzal, hogy ehhez egyedül az áldozatnak van, illetve lett volna jogosultsága. Hogy ne beszéljünk egy ilyen – bármilyen – vétek jelentette személyi és közösségi rombolás másodrangú, n-ed rangú érintettjeiről. Ricœur érdekes módon megfordítja itt a kérdést: vajon egyedül a vétkes az, aki bocsánatot kérhet? Az egyik fél már-nem-érintettje bocsánatot kér a másik fél már-nem-érintettjétől, vagy az érintettek, illetve nem érintettek egymástól a különböző variációs lehetőségek szerint? Szerzőnk válasza szintén implicit és nemleges. Nem zárható ki tehát, noha alapos átgondolásra szorul. Igaz ugyan, hogy az intézmények nem rendelkeznek morális öntudattal, de a repre-

zentativitás ténye a társadalmi struktúrákban nyilvánvaló és jogosult. A harmadik kérdés lehetősége az önfelmentésre vonatkozóan „kétszeresen problémás”: egyrészt elvész a vétkes és áldozat polaritása, amelyet nem lehet teljes mértékben interiorizálni; mindig csak másvalaki bocsáthat meg, az áldozat. Másodsorban pedig – és Ricœur ezt tartja súlyosabbnak – az egyszemélyes – horizontális – síkon elvész a mélység-magasság vertikális rendje.

AZ AJÁNDÉK ÖKONÓMIÁJA

Ricœur a bocsánat egész kérdését az ajándék kulcsfogalom ökonómiájának a rendjében értelmezi. Etimológiai értelemben több nyelvben is megtaláljuk az ajándéknak és a bocsánatnak ezt az összekapcsolását: *gift-forgiving*, *don-pardon*, *geben-vergeben*. Ricœur módszere mindig a két oldalról közelítő látásé: egyrészt az ajándék egyoldalúságára figyel, hogy aztán a kölcsönösség dimenziója éppoly súllyal érvényesüljön. Az ajándékozás – bármely értelmező szótár meghatározása szerint – valamiről való lemondás mások javára, minden ellenszolgáltatás elvárása nélkül. Aszimmetrikus viszony tehát. Ehhez képest Marcel Maussnak 1924-ben közölt *Essai sur le don* című nagy hatású esszéje, Ricœur szerint, komoly figyelmeztető jel (*doit nous alerter*). Az antropológus különböző melanéziai, polinéziai, észak-amerikai és ausztráliai törzsek életmódjának és különösen ajándékozási rítusainak vizsgálata során arra az illúzióromból következtetésre jutott, hogy minden ajándék mögött a valamilyen módon megtörténő ellenszolgáltatás reménye áll; a legnemesebb emberi ajándékozás-gesztusokat is a kőkemény *do ut des* merkantilista logikája mozgatja. Egy maori közmondás szerint: „adj annyit, amennyit kapsz, minden rendben lesz”.

Ricœur elfogadhatatlannak tartja a bocsánat betagolását az ajándék fenti módon értelmezett logikájába. Ezzel a logikával a leg-radikálisabban szembehelyezi a minden moralitás csúcsaként értelmezett tanítást a Hegyi Beszédből – Jankélévitch is ebben látja az etikai maximumot – az ellenség szeretetének viszonzást nem váró kötelezettségéről.

Ez a lehetetlen parancsolat, véli Ricœur, úgy tűnik, az egyedüli, amely a bocsánat szellemének magaslatában van. Az ellenség nem kért bocsánatot: így kell szeretni, ahogyan van. Ez a parancsolat nemcsak a retribúció elvének mond ellent, nem is csupán a *talio* törvényének, amelyet korigál, hanem végső soron még az arany szabálynak is, amely a *talio* törvényét kívánja felfüggeszteni.

„Ne tedd a másíknak azt, amit nem szeretnél, hogy ő veled cselekedjen”, mondja az arany szabály. A kölcsönösség válik itt kérdésessé.³⁸⁸

Az evangélisták éppen az arany szabály felidézése után adják Jézus szájába az ellenség szeretetének követelményéről szóló szavakat (Lk 2,32–35). Ricœur hangsúlyozza, hogy nem csupán az érdek mozgatta kölcsönösséget, hanem ennek még egy magasrendű formáját is kérdésessé teszi a Jézus-féle maxima, ami éppen a kölcsönösség szabályának a megtöréséről szól, és a maga hiperbolikus nyelvén olyan irányba tereli a cselekvést – az ellenség felé –, ahonnan semmi jót nem várhat. Ricœur megjegyzi itt, hogy talán ennek a szellemiségnek a politikai utópiájaként értelmezhetjük a Kant-féle „örök békét”, amelyben az idegen vendégként fogadják az országban, nem pedig ellenségként.

Az egyoldalúságnak ebben a háttérben lehet igazán helyet készíteni a tulajdonképpeni kölcsönösségnek. És fordítva.

A bocsánat kérése és felajánlása közötti kölcsönösség, reciprocitás dimenziójának az elismerése csak az első lépés ennek a viszonynak a helyreállítása rendjén. Számot kell aztán vetni a vertikális távolsággal a bocsánat két pólusa között: erről van szó ugyanis a megbocsátás feltétel nélkülsége és a bocsánatkérés feltételessége közötti konfrontációban.³⁸⁹

A kölcsönösség modelljében nyitott kérdés marad, hogy „mi teszi képessé a feleket arra, hogy a vallomás és bocsánat kölcsönösségének a körébe belépjenek?”³⁹⁰ Mindkettő egyformán nehéz, hisz kérni – a kapás bizonyossága nélkül – éppoly nehéz, mint adni akkor, amikor lehetetlent kérnek. Mauss az említett etnológiai tanulmányaiban az ajándék mágiikus erejéről beszél, amely mintegy visszahívja a kiegyenlítő ellenajándékot. Vajon milyen láthatatlan erő köti össze a bűnvallás és a bocsánat diskurzusát? Ricœur kérdése retorikus marad, egy azonban bizonyos: a bocsánat áthidalja a távolságot a kulpabilitás mélysége és az elengedés lelkének magasa között. „Ez a diszimmetria a megbocsátás egyenletének konstitutív eleme. Titokként (*énigme*) kísér bennünket, amelynek mélységét a kutató szellem sohasem merítheti ki.”³⁹¹

A megbocsátás vertikális feltétlensége és a kölcsönösség horizontális szükségessége tárgyalásának rendjén – ez utóbbira vonatkozó társadalom-politikai példaként – Ricœur a dél-afrikai *Igazság és megbé-*

388 PR 624.

389 Uo. 626.

390 Uo.

391 Uo. 626. Jankélévitch a delejező gonosz látványát nevezte kimeríthetetlennek.

kézés (Truth and Reconciliation Commission) bizottság munkáját elemzi, amely Nelson Mandelával és Desmond Tutuval az élén arra hivatott, hogy az 1960–1994 közötti apartheid rendszer igazságtalanságai és bűntényei által okozott rombolást valamiképpen kezelje, és elindítsa a rendszerváltás utáni országot a normalizálódás és megbékélés útján. Az 1996 januárja és 1998 júliusa közötti időszakban működő bizottság feladata volt, hogy „összegyűjtse a tanúságtételeket, vizsgálja és kárpótlásban részesítse az áldozatokat, valamint hogy amnesztiát biztosítson mindazoknak, akik nyilvánosan megvallották, hogy politikai bűnöket követtek el”.³⁹² Sokan nagy tisztelettel adóztak és adóznak ennek az egyedülálló kísérletnek. Sophie Pons *Apartheid. L'aveu et le pardon* (Bayard, Paris 2000) című könyvében így ír:

Amióta világ a világ, megmondattok, hogy a bűnért büntetés jár. Az afrikai kontinens egyik sarkában egy egykori politikai fogoly kezdeményezésére és egy egyházi ember vezetése alatt egy ország új csapáson indult el: bocsánatot hirdetett azoknak, akik bevallották vétkeiket.³⁹³

Ricœur ezzel kapcsolatosan józan mértéktartással megállapítja ugyan, hogy még korai lenne ennek az egyedülálló kísérletnek a társadalmi hatásairól sommás kijelentéseket tenni, mégis egyértelműen pozitív módon ítéli meg azt. Azzal, hogy az áldozatok számára biztosították passiótörténeteik elmondásának nyilvános lehetőségét, valóságos katarzis-történeteknek adtak helyet, amely a szakadozó társadalom egészére nézve kifejtette gyógyító hatását. Igaz ugyan, hogy a vétkek sokszor csak bőrük mentése érdekében vették igénybe a vallomás lehetőségét, illetve éltek vissza ezzel. Ezek ellenére Dél-Afrikának ebben a nagyarányú vállalkozásában, amely nyilvánvalóan a megbékélés társadalmi célszerűségét hivatott szolgálni, „nem túlzás felfedezni valamit a »bocsánat inkognitójából«”.³⁹⁴

VISSZATÉRÉS A KÉRDÉS MÉLYRÉTEGEIHEZ

A vétek mélysége és a megbocsátás magassága meghatározásból adódó vertikálitás, valamint annak társadalmi „domesztifikálhatóságának” elemzése után Ricœur visszatér a kérdés mélyrétegeihez. A visszatérést ugyanazzal a többször megfogalmazott, nyomatékos kérdéssel nyitja,

392 Uo. 627.

393 Uo.

394 Uo. 629.

mint amivel az előző vizsgálódásokat zárja, és amely kérdés, lássuk be, meglehetősen szokatlan a csupán maximák keresésével és leírásával foglalkozó etikai gondolkodás számára: „Miféle erő tesz képessé a bocsánat kérésére, megadására és annak elfogadására?”

Az egyik filozófiai válaszkíséret azon emberi képességben keresi ennek az erőnek a forrását, amelynek révén uraljuk – vagy legalábbis uralni kívánjuk – az idő sokszor szakadozott, hektikus folyását. Hannah Arendt *The Human Condition* című művében a bocsánat problémáját az ígélet kontextusában elemzi; ezt követi nyomon Ricœur a kérdés elmélyítésében. Arendt ősi képet használ a bocsánat–ígélet ellentétes gesztusban megvalósuló lényegi azonosságának a felmutatására, a feloldás–megkötés metaforáját. Ez a lényegi azonosság éppen a cselekvés és ezzel együtt a morális személyiség kontinuitásának az idő és az esendőség ezer veszélyével dacoló biztosítása azáltal, hogy az ígéletben az ember elkötelezi magát egyfajta, nevezzük így, kiszámítható személyi koherencia mellett, míg a bocsánatban ugyanehhez a folytonossághoz ragaszkodik, amely folytonosság ellen a vétek valóságos merényletet követett el.

Érdemes ezen a helyen, hívja fel Ricœur a figyelmet, az Arendt és Jankélévitch fogalomhasználatának hasonlóságára és különbségére figyelni. Míg Arendt a megbocsátás és ígélet idődimenziójának kapcsán a visszafordíthatatlanság és az előreláthatatlanság, az irreverzibilitás és az imprevizibilitás témáit helyezi előtérbe, addig Jankélévitch a *L'Irreversible et la Nostalgie* (Flammarion, Paris 1974) című könyvében – az egyik legpoétikusabb időfilozófia, amit valaha írtak! – az irreverzibilitás és az irrevokabilitás fogalmait mélyíti el. A nosztalgia az első, az idő visszafordíthatatlanságával szembesülő reflexió velejárója, míg a második az időben bekövetkezett események visszavonhatatlanságát jelenti és az ezzel járó lelkiismeret-furdalást. A megtörténtet nem lehet meg nem történtté tenni – impossible *undone*, mondja Shakespeare a *Macbeth*ben –, de Nietzsche démonjára és a visszafordíthatatlanság miatti fogcsikorgatására is gondolhatunk. A visszavonhatatlanságot csupán egyetlen – teremtő aktussal felérő – gesztus képes véghezvinni: a bocsánaté. Az viszont igaz, teszi hozzá Jankélévitch, hogy ez a revokáció mindig maga után hagy valamilyen irreduktibilis maradékot. A feltámadás visszavonja a nagypénteket, de úgy, hogy a sebek megmaradnak.³⁹⁵

Ricœur – protestáns örökségéhez méltó módon – gyanakvással fogadja Hannah Arendt azon kijelentéseit, amelyekben a filozófusnő a

395 Ricœur itt Olivier Abel egy másik megközelítésére is utal. Eszerint a teljes etikai tér két szélső pont között feszül, az ígélet és a bocsánat között, úgy, hogy az első az embertárrsal való kölcsönösségbe történő belépést jelenti az igazság jegyében, a második ennek a területnek az elhagyását.

megbocsátást és ígérettételt mindenestől emberi képességként tételezi. Ez, jegyzi meg, meglehetősen különbözik a saját álláspontjától, amelyet a *La memoire, l’histoire, l’oubli* lapjain kifejt, „ahol a bocsánatról úgy van szó, mint ami felülről érkezik”.³⁹⁶ Arendt számára viszont a társadalmi közegbe, a pluralitásba helyezett emberi akarat és képesség a fontos. Ennek hangsúlyozása végett, érdekes módon, az evangéliumok azon kijelentéseit idézi, amelyek célja nyilvánvalóan az ember felelősségének hangsúlyozása és erőtartalékainak mozgósítása: a „megbocsássatok, néktek is megbocsát a ti mennyei Atyátok” üzenetét hordozó részeket. Azonban, jegyzi meg Ricœur, Arendt maga is érzi saját – az emberi képességekre koncentráció – egyértelműségének határait, például a *Human Condition* gyakran idézett soraiban:

Igen jellemző – és ez az emberi ügyek strukturális eleme –, hogy az emberek képtelenek megbocsátani azt, amit nem tudnak megbüntetni, és képtelenek megbüntetni azt, ami megbocsáthatatlannak bizonyul. Ez az igazi jegye azoknak a vétségeknek, amelyeket Kanttól kezdve a radikális rossznak nevezünk, és amelyről oly keveset tudunk, még mi magunk is, akik ki voltunk téve e gonosz ritka társadalmi pusztításának. Mindaz, amit tudunk, annyira, hogy nem tudjuk sem megbüntetni, sem megbocsátani ezeket a rontásokat, hogy következésképpen ezek túlnőnek az emberi léptékű dolgok területén és az emberi képességeken, amelyeket ez a gonosz tönkretesz mindenütt, ahol megjelenik. Amikor ennek a munkája megfoszt minden erőnktől, nem tehetünk mást, mint hogy Jézussal együtt mondjuk: „Jobb lenne annak, ha malomkövet kötnének a nyakába és a tengerbe vetnék...”³⁹⁷

E jelzett határon belül viszont Arendt a megbocsátás és az ígéret szimmetrikus, azonos léptékű emberi képességéről beszél.³⁹⁸ Ricœur kijelenti, hogy ő éppen ezt a szimmetriát kívánja kérdésessé tenni. Míg az ígéret szabályos és kiszámítható működésben tartja a „szívverés szakadozotttsága” és az emberi cselekvés szövevényes hatásmechanizmusa miatt egyébként ellenőrizhetetlen, meglepetésekkel és pofonokkal teljes

396 Uo. 632. Ricœur egyenesen ágostoni hangnemben kérdezi: „Dira-t-on que nul ne peut se pardonner lui-même et que livrés à nous-mêmes nous errerions sans force et sans but?”

397 Uo. 633. Feltűnő, hogy ugyanerről a gonosszal szembeni tehetetlenség-érzésről beszél később Jankélévitch a *Pardonner?*-ben, amit – hangsúlyozzuk – Ricœurrel ellentétben nem annyira átkozódásként, mint inkább fájdalomkiáltásként értelmezzük.

398 Nietzsche inspirálja az ígéret fogalmának kidolgozásában. *A morál geneológiájában* írja: „Kifejleszteni egy olyan állatot, amely képes ígéretet tenni – vajon nem ez a paradoxális cél lebegett a természet szeme előtt az emberre nézve?”

folyamatokat, és az ígélet kultúrája minden további nélkül politikai paktumokra váltható, addig a bocsánat ennél lényegesen kényesebb érzékkel távol tartja magát a politikától. Az ígéletnek vannak megbízható intézményei – a bocsánatnak nincsenek. Ami van, véli Ricœur Derridával együtt, az inkább a bocsánat karikatúrája az amnesztia-amnézia, elévülés, felejtés formájában.

A bocsánat intézményének a feladata az egyházi gyónásban nyilvánvalóan az, hogy a kötés és feloldozás gyakorlatával megbocsásson és megújítson. Ezt a gyógyító gyakorlatot azonban mindegyre veszélyezteti a legkülönfélébb torzulások lehetősége. Arendt *Karamazov testvérek*-értelmezése szerint például annak a veszélye, hogy az embereket a saját szabadságuk megerősökölése árán is üdvözítse valaki, ahogyan azt a Nagy Inkvizítor teszi. Az ilyenszerű vállalkozás hemzseg a tereken, míg az ellentétes pólus, a szeretet, Arendt szavával „bizonytal ritka vendég az emberek között”. Arendt úgy véli, hogy ennek a szeretetnek a közügyek szintjén minden további nélkül megfelel a tisztelet. Ricœur viszont ezzel, hogy erőteljesen hangsúlyozza az ígélet és a bocsánat operációs szintjei közötti diszkordanciát, a bocsánat „felülről való” természetéhez kíván ragaszkodni. Így akarja, mondhatnánk, nyitva tartani az ég csatornáit a mindenkor esedékes csoda előtt.

Igen jellemző, hogy az emberek képtelenek megbocsátani azt, amit nem tudnak megbüntetni, és képtelenek megbüntetni azt, ami megbocsáthatatlannak bizonyul.

Arendt ebben a kontextusban kettős értelemben beszél a csodáról. Egyrészt maga az emberi faj továbbélése, fennmaradása, gyermekek születése, egyszóval a természetes natalitás: ez maga a csoda.

A csoda, amely megmenti a világot, az emberi dolgokat azok normális, „természetes” összeomlásától, végeredményben a natalitás, amelyben gyökerezik ontológiai értelemben a cselekvés képessége. (...) Kétségtelenül ez a világba vetett hit és reménység az, amely a legtömörebb és legdicsőségesebb megfogalmazását az evangéliumok apró mondatában találjuk, abban, amely bejelenti a „jó hírt”: „Gyermek született nekünk”.³⁹⁹

Úgy véljük, Ricœur okkal kérdezi, hogy Arendt itt vajon nem egykori mesterének és barátjának, Heideggernek a *Sein-zum-Tode* filozófiája ellen tiltakozik? Ez utóbbi megjegyzése azonban a Gyermek

annunciációjáról egezetikai értelemben nyilván tarthatatlan, hisz az evangéliumokban nem a világba, hanem a világra nézve a Megváltóba vetett reménység deklarációjáról van szó.

A csoda említésének másik összefüggése Arendtnél ennek a megbocsátással való kapcsolata. Erről Jézus egyik gyógyítási csodája kapcsán beszél, amelyben az egy gutaütöttet annak bizonyítékául gyógyít meg, hogy a hitetlenkedők megtudják, „hogy az Ember Fiának van hatalma a földön a bűnöket megbocsátani”. Arendt ehhez fűzött magyarázata így hangzik:

Valójában a cselekvés maga az egyetlen csodás, thaumaturgikus képesség: a názáreti Jézus – akinek e képességgel kapcsolatos mélyreható meglátásai, eredetiségük és újdonságuk révén, Szókratészt idézik a gondolat lehetőségéről – jól tudta ezt akkor, amikor a megbocsátás képességét a csoda cselekvésének általánosabb képességével vetette össze, *ugyanarra a szintre helyezve és az ember számára elérhetővé téve azt.*⁴⁰⁰

Elérhetőség-e avagy képesség a bocsánat? Ricœur nem valamilyen dogmatikus hitből ragaszkodik ehhez a kérdéshez, ami megfelel, mint láttuk, az égi csatornák nyitottsága feletti éber örködésnek. Tisztázzuk, hogy elsődlegesen filozófus örködés ez, nem pedig „csupán” a hívő emberé: a vertikális gondolatának őrzése a megbocsátás kapcsán lehetővé teszi azt, hogy ne maradjunk meg „a titok küszöbén” (*le seuil de l'enigme*), ahogyan ezt Ricœur Arendtről véli, aki a megbocsátás lehetőségét és csodáját a cselekvés és annak társadalmi következményei közötti artikulációban kereste. A szétkapcsolást, az eloldást viszont mélyebb szinten kell megkísérelni, vallja Ricœur: az elkövetőt kell eloldani saját tette koloncától, a vétkes és a vétek közötti csomót kell átvágni. Éppen ennek a lehetőségét biztosítja a bűn és bocsánat vertikálisának a gondolata.

AZ ELOLDÁS

A paragrafus a bűnt ítéli el, a törvényszék viszont a bűnöst. Nicolai Hartmann kapcsán – akit Ricœur mintegy olyan provokációként idéz, akit meg kell haladni – elhangzott már, hogy a vétkes ipszeitás maga a *de iure* megbocsáthatatlan. Ezzel Ricœur a lehetetlen bocsánat követelményét szegezi szembe. A megbocsáthatatlan vétek és a lehetetlen bocsánat e feszültségterében zajlik minden heroikus etikai próbálkozás.

400 Uo. 636. Kiemelés tőlem, VSB.

„Végső soron minden a cselekvő és cselekvés szétkapcsolhatóságának a kérdésébe torkollik.”⁴⁰¹ Ez az, ami egyedül nyújthatja a vétkes részére az újakezdés lehetőségét.

Derrida már mondott valamit erről a megkülönböztetésről; elutasította ennek azt a formáját, amely „felmenti a bűnöst, de elítéli a bűnt”.

Az a megbocsátás, vélte, amely csak a megbánónak kész megbocsátani, a szubjektum kettőnek szól, nem a szubjektum egynek; annak, aki már elindult a pozitív változás útján, nem pedig annak, aki a tettet a maga pőre brutalitásában elkövette. Ez a viszonyulás nem a bűnöst látja együtt a bűnével, hanem csak a megtértet. A vétkesnek és a vétkeknek ez a nem-együtt-látása: szétkapcsolás, a vétkes *egyfajta* eloldása vétkétől; ez az, amit Derrida elutasít.

Egy másfajta szétkapcsolás viszont az, amit Ricœur mindenképp feltételévé tesz, és amelynek etikai konklúzióját ebbe a formulába tömöríti: *te többet érsz, mint a cselekedeteid*. Más szóval a személyiség és cselekvés képességének a tárháza nem merül ki az elkövetett vétkekben. Ez a szigorú és következetes megkülönböztetés

egy hitaktust fejez ki, a személy regenerációs forrásainak előlegezett hitelt. Hogy számot adhassunk a bizalomnak erről a végső aktusáról, nincs más mód, mint annak a végső paradoxonnak a felvállalása, amelyet a Könyv vallásai ajánlanak, és amelyet az ábrahámita emlékezet őriz. Olyan kapcsolat ez, amit még nem említettünk: az intimitás olyan fokán jön létre, amelyhez az eddig említett kapcsolódás egyike sem ér fel: a megbocsátás és megtérés kapcsolata ez.⁴⁰²

Teljesen másról van itt szó, mint bármilyen tranzakció. Ricœur itt e két pólus szerves körköröségéről beszél egyrészt: a bocsánatra adott egzisztenciális válasz a megtérésben már implicit formában ott rejlik a megbocsátás méhében, és fordítva: a megbocsátás ajándékának előzménye valamilyen módon már adott a megtérés megújító gesztusában. Ugyanakkor – Ricœur itt tovább élezi a paradoxont – nem fér kétség ahhoz, hogy a szeretet teremtő bocsánata és az arra adott válasz közül melyikre illik az „örök” és melyikre az „időbeli” jelző. Ahogy a szeretethimnusz deklarálja és ünnepli, a szeretet bocsánata maga az el nem múló magasság. Ez alapoz meg mindent, ehhez viszonyul minden egyéb. A paradoxon éppen az, hogy lehetséges egyfajta cirkularitás az örök között, ami megmarad, és az időbeli között, ami újból és újból megtörténik. Szerzőnk jelzi itt, hogy nem kíván belebocsátkozni a kegyelem és/vagy emberi szabadság elsődlegességének végeérhetetlen dogmatikai vitáiba. Ami lényeges, hogy ez a körköröség hogyan írja bele magát a történelmi

401 Uo. 637.

402 Uo. 638.

feltételek szövetébe: a cselekvő és cselekvés eloldásának különböző módjaiba. Mindez nemcsak hogy nem idegen a filozófiától, nyomatékosítja Ricœur, hanem éppen szerves része egy olyan cselekvésfilozófiának, amely antropológiai kulcsfogalma a képességgel rendelkező ember (*homme capable*), szemben a Kantig érvényes szubsztancializmussal. Ricœur itt Kant vallásfilozófiájának radikális rossz fogalmára, valamint deontológiai etikájára utal; ennek értelmében a rossz radikális ugyan, de nem eredendő. Radikális a rosszra való hajlam, de eredendő a jóra való diszpozíció, amely Kant szerint „sohasem veszett el, mert ha elveszett volna, sohasem szerezhetnénk vissza újra”. Ricœur „a jóra való eredeti diszpozíció restaurációja az emberben” meglehetősen idealisztikusan hangzó filozófiai és egzisztenciális projektje mellett kötelezi el magát. A különbségtétel – radikális rossz, ezt megelőző eredendő jó – szerzőnk szerint készenlétben tartja a mindig megújuló történelem lehetőségét a megtérés egzisztenciális aktusa révén, valamint az őseredeti jóság és ártatlanság betörését az időbe. Ezen a ponton Ricœur igen közel kerül Jankélévitchnek a *La philosophie premiere*-ben rögzített metafizikájához. Ricœur szerint az említett „nagy projekt” látomásának valamilyen szinten – a kölcsönhatások titkos alkímiaja szerint – történő realizálódását hatékonyan szolgálja a zsidó-keresztény kulturális örökség nagy szimbólumaiban rejlő potencialitás felszabadítása, amilyen például a szenvedő szolga és ennek krisztusi kifejeződése. Másrészt pedig a keresztény egyház feladatát szintén ebben a szolgálatban látja, mégpedig a tanítvány és őrálló kettős-egy szerepében: a *depositum fidei* őrzője nem szűnhet meg erre a kincsre figyelő tanítványnak lenni.

Bizonyára nem véletlenül idézi kutatásainak egyfajta lezárásaként Ricœur ezen a ponton a *Vallás a pusztá ész határain belül* biztatását, hanem azért, mert ő maga is ezzel azonosul: mindenki igyekezzék eredendő jóra való diszpozícióját – láttuk, nem szubsztancia ez, a magunk részéről inkább rendeltetésnek neveznénk – a jó szolgálatában használni, hogy remélhesse: „azt, aminek megtétele nem áll hatalmában, kipótolja a felülről való együttműködés”.

Mindez csupán az irreduktibilis gyakorlat módján, az optatívusz etikai grammatikájának szabályai szerint jeleníthető meg – egyenlő távolságra a leírás indikatívuszától és az előírás imperatívuszától.

AZ EPILÓGUS EPILÓGUSA

Vajon hogy néz ki az az emlékezet, az a történelem és az a felejtés, amelyet megérint a bocsánat? Erre a kérdésre kíván válaszolni az epilógus epilógusa három tételben.

Ricœur megvallja, hogy a memória fenomenológiájának teljes kifejtésében a boldog emlékezet képzelete volt a vezércsillaga. A múlt-hoz való hűség sohasem adottság, hanem fogadalom. Mint minden fogadalomtételt, ezt is el lehet árulni. Gáncsoló memória, manipulált memória, irányított memória, mindez lehetséges. A memória munkája valamilyen módon mindig a veszteségek gyázmunkája is egyben. Mindeközben pedig, kérdezi Ricœur André Breton szavával, ki tanít meg bennünket arra, hogy leföldrözzük az emlékezés boldogságát, avagy, a zsoltáros szavával: ki láttat velünk jót? (Zsolt 4,7) A lehetséges válasz erre a retorikus kérdésre szerzőnk szerint: a boldog emlékezés, a lecsendesedett emlékezés, a megbékélt emlékezés. Netalán, ennél is tovább lépve, a boldog felejtés? Ricœur Athén példája kapcsán – amely falain belül nem tűri a háborút, csak azon kívül, megtiltva ennek érdekében a rosszra való emlékezést – kérdezi:

Vajon lehetséges-e józan politika valami olyasmi nélkül, mint a memória cenzúrája? (...) Egy társadalom nem lehet a végtelenségig haragban önmagával.⁴⁰³

Minden historiográfia egyfajta sírba tétel: megőrzésre szánt, balzsamozott történetestek jó rendbe való elhelyezése, miközben „minden történész ambíciója, hogy a halál maszkja mögött feltűnjön azok arca, akik valaha léteztek, cselekedtek és szenvedtek, ígéreteket tettek, amelyek teljesítése torzóban maradt”. E vágy teljesítése azonban, szögezi le józanul Ricœur, immár nem azok kezében van, akik lejegyzik a történelmet, hanem azokéban, akik csinálják azt. Elektra kínja „fájdalom, amely nem felejt” (1246–1247), a vers viszont tud még valamit arról, hogy „a politika a nem-felejtés elfelejtésén nyugszik. (...) Minden felszabadító elengedés szellemi tétje ez: csendre inteni a memória nem-felejtését”.⁴⁰⁴ Ugyanakkor morális kötelesség minden olcsó amnesztiával és amnéziával szemben a nem-felejtő memóriát állítani. A kettő közötti pengeél tisztántartása és élettérré alakítása lenne a fentiek értelmében a feladat. Vagy más szóval egyensúlyban tartani a nyomokat eltüntető felejtést a nyomokat megőrző felejtéssel. Eközben pedig „elfogadni azt, hogy vannak örökre szóló veszteségek, ez lehetne annak a bölcsességnek a maximuma, amely méltó arra, hogy a bocsánat inkognitójának tekintsük a cselekvés tragikumát közepette. (...) El kell-e mennünk »az adósság – mely nem más, mint a veszteség – elfelejtéséig«? Igen, kétségtelenül, amennyiben az adósság a vétekhez láncol és kényszeres ismétlésekbe zár. Nem, amennyiben ez az örökség elismerését jelenti.

403 Uo. 651.

404 Uo.

Tudomásul kell venni: nincs az a transzhistóriai magaslat, ahol megvetve a lábunkat letekinthetnénk a történelem egészére és elkészíthetnénk a végső mérleget. A létezésnek erről a végső dramaturgiájáról nem készíthetünk magunknak zárszámadást. A felejtés, cerebrális szinten adatok elvesztése, nem aktivitás, amely boldogságot okozhatna, mint ahogy az emlékezés örömet szerezhet. Ha ilyen értelemben nem is beszélhetünk a boldog emlékezés ellenpárjaként a boldog felejtésről, lehet-e legalább, kérdi Ricœur, az emlékezés művészete (*ars memoriae*) mellett a felejtés művészetét (*ars oblivionis*) gyakorolni? Az abszurdumig feszítve a gondolatot, ahogyan ez Harald Weinrichnél is felmerül a *Lethe, Kunst und Kritik des Vergessens* című munkájában, lehetséges-e úgy írni, hogy ez a leírt dolgok – vagy, tegyük hozzá, az általuk keltett

Ha az aggodalmaskodók komolyan megfigyelnék a liliomokat és égi madarakat, ha belefelejtkeznének ebbe, az ő életükbe, észrevétlenül is megtanulhatnának ezektől a mesterektől valamit – önmagukról.

kín – valamiféle kihunyásához vezessen? Weinrich, akit „Auschwitz és a felejtés lehetetlensége” gyötör, ezt a lehetőséget az emlékezet autodaféjának rettenetes kísértéseként utasítja el. A felejtés művészete valóban nem létezhet önálló programként. Marc Augé a *Les Formes de l'oubli*ban más eljárást javasol az emlékezés és felejtés birkózásának ügyében, amelyben összefonódik a múlt emlékezete, a jövő várása, valamint a jelen iránti figyelem. Afrikai törzsek

rítusainak vizsgálata nyomán az idődimenziók hármasságát írja le mint a felejtés „egészséges” formáit. Ennek értelmében ahhoz, hogy a múlt felé fordulhassunk, meg kell feledkeznünk a jelenről, mintha csak a megszállottság állapotában lennénk. Ahhoz viszont, hogy a jelenre találjunk, el kell vágnunk a múlthoz és a jövőhöz kötő szálakat, mint a különböző szerepjátékok váltogatásaiban. Végül ahhoz, hogy megragadjuk a jövőt, el kell felejtetni a múltat egy inaugurációs, egy kezdő, újratekintő gesztusban, ahogy ez a bevezetési rítusokban történik.

Egy harmadik út lehetőségét is megfontolásra érdemesnek ajánlja Ricœur: olyan felejtését, amely nem lenne immár sem stratégia, sem munka, hanem munkátlan felejtés csupán. Vajon nem lehetséges-e olyan állapot, amelyben az emlékezés gondjától is megszabadulunk, és amelyben a felejtés azt is elfelejti, hogy elfelejt? A világban lévő olyan létmód, amely maga a gondtalanság? Természetesen mindez távolról sem az emlékezet újabb programjaként, hanem legalábbis a boldog emlékezet optatípusaként nem lehetséges? Különös ragyogást adna ez

– véli Ricœur – az emlékezet munkájának éppúgy, mint a gyászénak, hisz már egyáltalán nem lenne munka.

Ricœur Kierkegaard *Építő beszédek* egy gondolatával zárja az emlékezetnek, a történelemnek, a felejtésnek szánt monumentális művét, amely az evangéliumok liliomainak és égi madarainak a gondviselésbe való gondtalan belesimulásáról beszél: „Ha az aggodalmaskodók komolyan megfigyelnék a liliomokat és égi madarakat, ha belefelejtkezéneek ebbe, az ő életükbe, észrevétlenül is megtanulhatnának ezektől a mesterektől valamit – önmagukról.” Micsoda mennyei szórakozás ez a gondtalanság, amely képes eljuttatni az embert oda, „hogyan megvizsgálja, mily csodálatos dolog embernek lenni”.

Itt következik Ricœur végszava, amely Jankélévitch *Le Pardon* végszavára rímel, az Énekek Éneke bölcsességére való utalással, amiről már korábban szoltunk: erős a szeretet, mint a halál.

JANKÉLÉVITCH METAFIZIKÁJA ÉS EMBERKÉPE – VALAMINT A MEGBOCSÁTÁS

Jankélévitch bocsánat-fogalmának elemzése során bizonyossá vált, hogy számára semmilyen néven nevezhető személyes vagy történelmi aljasság és Auschwitz maga sem jelent abszolút metafizikai kivételt a megbocsátás lehetőségével szemben: a bocsánatban testet öltő önfeláldozó-önpusztító szeretet ölelésének a szuverenitása előtt sem jelenthet végső akadályt. Morálfilozófiájának hiperbolikus jellege éppen azt jelenti, hogy számára a szeretetnek nincsen, nem lehet elvileg meghúzható végső határa. Ezzel együtt azonban továbbra is nyitott marad a kérdés, hogy ezt a számtalan változatban és brillírozó nyelvi gazdagságban kifejtett tételét mi teszi mégis kérdésessé gondolkodói életművén belül? Miből táplálkozik az a sokak számára áthidalhatatlannak tűnő ellentmondás, amely szétfeszíti e kérdéskör tárgyalásának a szerves egységét? Miért jut el a szeretet filozófiájának e huszadik századi apostola⁴⁰⁵ addig a kérlelhetetlenül egyértelmű kijelentésig, miszerint „a bocsánat meghalt Auschwitzban”. Ezen túlmenően pedig a zszurnalisztikus kirohanásokon keresztül hogyan vált át időnként az átokzsoltárok hangjára, hogyan jut el a legközelebbi barátai számára is vállalhatatlan „átkozódásokig” (Ricoeur)? És főként: miből táplálkozik az a vigasztalhatatlan metafizikai rezignáció, amellyel szerzőnk a jó és gonosz párharcát végső szó nélküli, örök körforgásként látja?

Feltételezésünk szerint Jankélévitch megbocsátás-fogalmának a helyenként megmutatkozó inkoherenciája összefüggésben van metafizikájának belső ellentmondásaival. A következőkben azt kívánjuk feltárni, hogy vajon megalapozott-e ez az elgondolás?

405 Teológusok között is alig akad olyan, aki több mint kétszáz oldalt (!) szentelne egyetlen könyvében a szeretet témájának, ahogyan azt Jankélévitchnél találjuk: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*. Champsessais. Flammarion, Paris 1986. 145–354.

JANKÉLÉVITCH ISTENKÉPE

Xavier Tillette frappáns megállapítása szerint Jankélévitch valamenyny zsidó gondolkodó közül a leginkább görög.⁴⁰⁶ Joggal toldhatjuk meg ezt a jellemzést azzal, hogy ő a szövetség népének huszadik századi gondolkodói közül nem csupán a leginkább görög, hanem legerőteljesebben keresztény is. Számtalanszor idézi a Bibliát, az Újszövetséget lényegesen többször, mint az Ótestamentumot, az egyházatyákat is igen gyakran. Talán azoknak a gondolkodóknak a közösségébe lehetne elhelyezni őt, a mindig elhelyezhetlent és betagozhatatlant, akik a zsidó és a keresztény identitás között valóságos *pontifexek* voltak a két világegés letúnt századában. Franz Rosenzweighoz vagy Simone Weilhez hasonlóan ő maga sem lett soha konvertita keresztény – gyanakvással tekintett az intézményesített vallás valamennyi formájára –, ám morálfilozófiai életműve elképzelhetetlen Krisztus alakja, a *Hegyi Beszéd* etikája, Pál apostol *Szeretethimnusa* vagy János apostol *Isten szeretet* meghatározása nélkül.

Társadalmi elköteleződését tekintve kifejezetten baloldali gondolkodónk nem áthatja Párizs – és híres egyeteme, a Sorbonne – szekularizált, ateista-egzisztencialista légkörében Isten nevét leírni. Mégpedig nem alkalomszerűen, elvétve, periférikusan, valamiféle önfitogtató szellemi daczból, hanem számtalanszor, mégpedig úgy, hogy az Istenkérdés filozófiájának szerves részévé, sőt megalapozó mozzanatává válik. Az említett barát, L. Jerphagnon Jankélévitchről írott könyvének bevezetőjében arról a dilemmáról beszél, amely munkája folyamán végigkísérte.⁴⁰⁷ Pascalt idézi: „Az alkotói munka során a legutolsó dolog, amire az ember rájön, az, hogy mivel kell kezdeni”.⁴⁰⁸ Joggal állítja, hogy a vizsgált életművön belül a metafizika, etika és esztétika sorát a metafizikával kell kezdeni, hiszen a gondolkodó munkásságának súlypontja a *Philosophie première*, a metafizika, azaz, ez esetben a metaontológia. Aki ezen áttöri magát, annak a továbbiakban már ismerős lesz az életmű valamennyi meghatározó témája. Ebben a tanulmányban a fordított utat járjuk: a következtetést kívánjuk levonni szerzőnk metafizikájának elemzése alapján.

406 *Préface. La thèse de Jankélévitch.* In Vladimir Jankélévitch: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling.* L'harmattan, Paris–Torino–Budapest 2004, IX. A továbbiakban Jankélévitch művének rövidítése: Schelling.

407 Lj.

408 Uo. 11.

ISTEN MINT TEREMTŐ

Jankélévitchet – ókori görög mesteréhez hasonlóan – a *thaumadzein*, a létezés felfoghatatlan tényével szembeni döbbenet teszi filozófussá. Tapasztalatból írja: „A filozofálás lényegében azt jelenti: úgy viszonyulni az univerzumhoz és az élethez, mintha semmi sem volna magától értetődő”.⁴⁰⁹ A nem ma-

gától értetődő dolgok megértésére és kifejezésére tett törekvés rendjén, amelynek mindig el kell mennie a lehető legvégső határig, Jankélévitch élesen megkülönbözteti a mindenség létezésének a tényét, azt, *hogy* a világ van – *Quod* –, attól a kérdéstől, hogy *mi* is az tulajdonképpen – *Quid*. A valóság módját, mikéntjét, hogyanját, működésének belső folyamatait firtató kérdésekre adott válaszok ugyanis nem magyarázhatják meg a legszorosabb értelemben vett metaontológiai problémát: *Miért van inkább valami ahelyett, hogy semmi se volna?* A *Quod* kérdésre Jankélévitchnél csakis az *Első filozófia*, a *Protológia* válaszolhat, amely alapvetően a teremtésre vonatkozik. Hogyan fordul a nemlét – akár csöndben, észrevétlenül, akár ézengéses robajjal – létbe? Csakhogy a fordulat pillanatában, e pillanat milliószor milliomodszori töredékében, ebben a *majdnem semmi* időatomban nyilván anakronizmus égről beszélni, tehát ézengésről is, és ugyancsak az, amikor hanghullámról vagy annak hiányáról, a csöndről képzelődünk. Ezt a vízváltató időatomot azonban nem lehet eléggé komolyan venni! Ehhez képest az emberről és minden egyébéről már csak a *Deuterológia* szólhat. Az emberi akarat moccanásának kémiai reakcióból, társadalmi folyamatból, kulturális mintából, vallási hagyományból, pszichológiai alkatból vagy bármi másból teljességgel soha le nem vezethető, irreduktibilis valósága, illetve az *ex nihilo* teremtés analogikus viszonyban áll egymással:

A relatív kezdet vagy a kicsi kezdet, amely az emberi akarat döntésében minden pillanatban megszületik, utal valamire: a kezdetek kezdetére, arra az origóra, amely valóban *radikális*.⁴¹⁰

Gondolkodónk számára a metafizika a *létezés* megalapozását jelenti elsősorban, emellett ugyanakkor, mint látni fogjuk, az *értékek* megalapozását is. A teremtő *Fiat*ba sűrített metafizikai origó úgy jelenik meg nála, mint ami nemcsak hogy nem igényel semmiféle megelőző

409 *La mauvaise conscience*. Idézi uo. 80.

410 Php 174.

filozófiai vagy fundamentális teológiai felvezetést vagy igazolást, hanem ami eleve kizár és kudarcra ítél minden ilyen próbálkozást. Le kell szögeznünk: Jankélévitchnél a metafizika deklaratív módon metafizikával kezdődik; itt nem lehet szó semmiféle fokozatos átmenetről.⁴¹¹ „Vajon milyen hullámhosszon váltana át, kérem szépen, a fizika metafizikává?”, kérdezi szerzőnk, nem lepezett malíciával.⁴¹²

Térnek és időnek ez az abszolút nullpontja, illetve a valóság egésze – amely teljesen más léptékű és egészen más rendből való, mint a rész szerint való – túl van a Pascal-féle *esprit géométrique* illetékességi körén; ezt csakis az intuíció, az *esprit de finesse* képes megragadni.

Az intuitív szellem, miközben a kimondhatatlant és a tapinthatatlant keresi, magukban a létezőkben igyekszik megragadni valamit, ami egy más rendből való, mint az adott létező maga.⁴¹³

Ez az egészen más rendű és léptékű valóság filozófusunk számára a Numinózum, a Titok, a Misztérium világa, a rejtőzködő Isten, a *Deus absconditus* birodalma, akiről Ézsaiás próféta, Nüsszai Gergely, Augustinus, Angelus Silesius, Luther, Pascal, Kierkegaard és Karl Barth beszél. Ám rögtön pontosítanunk kell, hisz szerzőnk részben úgy beszél a *nemtudom-mi* valóságáról, mint e derék férfiak, másrészt pedig egyáltalán nem hozzájuk hasonló módon! Jankélévitch úgy szól Istenről, hogy minden egyes mondata elolvasása után hallanunk kell kissé éneklő, érces, figyelmeztető szavát: ezt az állítást azonban pontosítanunk kell! És a pontosító állítást ismételten kiegészíteni, ellensúlyozni, csiszolni, azaz újból pontosítani kell – és így tovább a végtelenségig. Az infinitezimális árnyalatok körülírásának mesteréről ebben az értelemben éppúgy kell beszélünk, ahogyan ő nyilatkozik Istenről: minden egyes róla szóló jogos állítást felülbírálván, pillanatig sem sugallva azt a hamis érzést, hogy íme, megragadtuk őt, hogy lám, a gyermekhez hasonlóan, akiről Augustinus beszél, csigahéjjal kimerítettük az óceánt! Jankélévitch *Deusa* nem azonos a katekizmusok Istenével. Joggal állapítja meg L. Jephagnon:

A mintegy ötezer oldalas életmű olvasása során soha nem találkoztam azzal a Jankélévitch-csel, aki az Atya Isten nézőpontjából szemlélné a világot, vagy aki arról elmélkedne, hogy milyen a világ önmagában, amikor az ember éppen nem figyel. (...) Ennek a „teológiának” a levegője nem alkalmas a megnyugtató

411 Uo. 12, LJ 23.

412 Php 3, LJ 21.

413 LJ 22. LJ 101: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. PUF, 1957, 16–18.

csevegésre. Arról az Istenről van-e itt szó, akiben sokan hisznek? Mindenki döntse el magának.⁴¹⁴

Miben más és miben azonos szerzőnk szemlélete ezen a téren a hagyományos, Biblián tájékozódó istenképhez viszonyítva? A párizsi gondolkodó számára Isten mindenekelőtt végtelen teremtő energia, akinek tulajdonítható az az egyszeri, megismételhetetlen esemény, amely *kezdetben* – *bösesít* – végbement a Genézis könyve elbeszélése szerint.

Isten maga hívja létbe a létezőt: ám Isten semmiképpen sem meghatározásként az, *aki létbe-hívja-a-létezőt*. Ez azt jelenti: Isten „cselekszik”, Isten a tiszta cselekvő alany, aki teljességgel kifejezést nyer cselekvő szavában.⁴¹⁵

Úgy tűnik, Jankélévitch beemeli a maga istenfogalmába a skolasztika meghatározását, amely szerint Istenben együtt van a lehetőség és a megvalósulás: ő maga az *actus purus*. Ez a „tiszta kezdeti pozíció” nem azonos Plotinosz *archéjával*: a Cselekvő nem használ semmiféle preegzisztens adottságot teremtő munkája során; alkotása valóban – ezúttal a katekizmusokkal összhangban – *creatio ex nihilo*.⁴¹⁶ Gondolkodónk, akinek platonikus-neoplatonikus vonzalma kétségtelen, ezen a ponton elhatárolja magát Platon *Timaioszának* a szemléletétől is. Itt ugyanis az alapvető kérdésre, „miért a teremtés?”, a válasz ez: mert a demiurgosz az örökkévaló modellnek megfelelően „jó volt” (*agathos é*n).⁴¹⁷ Jankélévitch szemléletében viszont a teremtés *ex nihilo* módja olyan radikális, hogy az „első akarat” esetében nem beszélhetünk semmiféle azt megelőző, örökkévaló modellről, sőt, ennek az akaratnak előzetesen adott „természetéről” sem. Erre a kérdésre azonban még vissza kell térnünk.

Míg a világ részelemeinek és belső mozgásának a fentiek értelmében *Quiddel* jelölt területe számtalan fokozatról tud, addig a *Quod* csak a lét vagy nemlét *igenjét* vagy *nemét* ismeri. Szerzőnk a létegész tényét a „kezdeti parancs” *Fiatjának* eredményeként értelmezi:

A Fiat (...) teszi lehetővé a *Quodot*, amely egyidejű a már létbe hívott léttel, a megvalósult határozattal, a megválasztott választással, amely *opus operatum* és *electio electa*. A *Quod* immár nem az ősi és kikutathatatlan imperatívuszra vonatkozik, hanem a megvalósultra, amit immár a múlt idejű melléknévi igenév ír le,

414 Uo. 16.

415 Php 182.

416 Uo. 195.

417 Uo. 229.

és amely a kezdeti parancs eredménye: az engedelmes alkotásra, amely az első akarat hatékonyságáról tanúskodik.⁴¹⁸

Később pedig kijelenti:

„*Dixit: Fiat lux. Et facta est lux.*” (...) Az átmenet a *Fiatból* a *factum* estig majdhogynem azonnali egybeesés és kvázi szimultaneitás. (...) *Genetheto fős! Káj egeneto fős...* Az imperatívusz és a perfectum azonossága vajon nem éppen a teremtés *mysterium maximumát* jelenti?⁴¹⁹

Az imperatívusz maga ősi és kikutathatatlan ugyan, ám azzal, hogy Jankélévitch kifejezetten a bibliai teremtés ígéivel írja le a létezés létbe szólítását, vajon nem arra utal-e, hogy azt az Istent, akinek ez az imperatívusz tulajdonítható, ő maga is a Szentírás, vagy legalábbis a Tóra összefüggésében értelmezi? A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, és további vizsgálódást igényel. Mielőtt azonban pontosabban körülírnánk szerzőnk Isten-fogalmát, állapítsuk meg ennek – a teremtéssel való kétségtelen összefüggése mellett – másik, szintén sajátosan biblikus jellegzetességét, amelynek értelmében Isten a szeretet.

ISTEN A SZERETET

Jankélévitch teljes etikai univerzumát a 20. század szörnyűségeinek kohójában edzett, letisztult, *józan misztikának* nevezhető szemlélet hatja át, amelyen belül *Erénytanának* az *agapéről* szóló tanítása valóságos modern szeretethimnusz. Hiperbolikus erkölcsstanának kétségtelenül bibliai gyökerei vannak, és ezeket gyakran tételesen idézi is. Ebben a filozófiában a szeretet – az ember kérészéletű szeretetét mérhetetlenül megelőző és felülmúló módon – ugyanaz a teremtő hatalom, amely Dante látomásában „mozgat Napot, s minden csillagot”. Nem az emberi szeretet megistenítéséről van itt szó, annak a feuerbach-i értelemben vett kivetítéséről a végtelenség vásznára, nem is a jóság preegzisztens-platonista fogalmáról vagy annak modern romantikus-humanisztikus változatairól, hanem a keresztény Isten-szemlélet szívéről, melyet szerzőnk az 1953-ban publikált *Alapvető filozófiában* a protestáns teológus Anders Nygren *Éros et Agapé* című, 1944-ben megjelent nagy hatású könyvére hivatkozva így fogalmaz meg:

418 Uo. 176.

419 Uo. 186.

Isten nem jó, hanem ő maga a jóság, hisz a jóságnak csakis reá nézve van értelme. Isten nem valamely preegzisztens lényeg részese, amely a jóság volna... Nem! Isten maga a jóság; Isten a maga teljességében a teljes jóság, Isten nem más, mint jóság... Istenről nem mondhatjuk, hogy többek között jó is; jósága épp olyan, mint a teremtés: kizárólagos, lényegi, minden esszenciát meghalad; ő az örökkévaló jó. Ez az értelme Isten és a szeretet-jóság paradox azonosságának, amit János mond ki levelében: Isten a szeretet, *ho Theos agapé estin* (1Jn 4,8.16). Isten ontológiai értelemben szeretet, mert a szeretet semmi más, mint cselekvő jóság. Isten nem úgy a szeretet Istene, ahogyan Érosz a szerelemé. Azt sem mondhatjuk, hogy Isten némelykor szeret, máskor meg nem szeret, mintha személyét megkülönböztethetnénk a cselekvő szeretettől... Szó sem lehet erről!⁴²⁰

Itt jutunk el annak a korábbi megállapításunknak az indoklásához, miszerint Jankélévitch Istene (bárhogy is nevezzük őt meg) nem csupán a létezés, hanem az értékek megalapozója is. „Ez az abszolútum ruház fel értékkel valamennyi értéket, és éppen ezért áll oly közel a szeretethez: mert a szeretet nem a javak közül a legértékesebb, hanem az, amely nélkül minden értéktelen.”⁴²¹ Itt kapcsolódik össze az Isten-kérdés az etikával, hisz a közvetlen folytatásban – és számtalan más helyen – arról olvashatunk, hogy „kegyelmi pillanatokban” az ember által gyakorolható szeretet egylényegű a maga isteni alapjával. Így valójában mindkettőről elmondható, hogy „a szeretet felcseréli azt a jól ismert ontikus rendet, amely szerint a szeretetre méltóság vonzza a szeretettet...” Nem a szeretetre méltóság előzetes minősége ébreszti fel, teremt meg a szeretetet, hisz ez csak a természetes ösztönök moccanása volna, hanem a mindent megelőző szeretet teremtőereje az, amely nem csupán találja, hanem létrehozza a maga tárgyát, minőséget kölcsönözve neki megteremtí az. Isten tehát Jankélévitch számára a mindenség *tényének* a szerzője: a kozmosz rendje éppúgy reá vezethető vissza, mint az erény világának ragyogó teljessége. „Isten nem erényes, mondja Angelus Silesius: belőle úgy buzog az erény, mint sugarak a napból és víz a tengerből.”⁴²²

*Isten nem jó, hanem
ő maga a jóság, hisz
a jóságnak csakis reá
nézve van értelme.*

420 Uo. 233.

421 Uo. 221.

422 VA1 7.

APOFATIKUS, NEGATÍV TEOLÓGIA

Úgy tűnik, Jankélévitch a hagyományos istenhit két legmeghatározóbb vonását emeli metafizikája fókuszába: egyrészt az *ex nihilo* teremtést, másrészt pedig azt a meggyőződést, hogy ennek szerzője az a tökéletes szeretet, aki mint ilyen minden néven nevezhető érték értékkelcsónzóje is egyben. De vajon így van-e ez? Egyrészt számtalan szöveg beszél erről, akár tételesen, akár utalásokban, másrészt igaz marad az, hogy szerzőnk számára Isten és az ő értékeinek a világa „megközelíthetetlen fenségben lakozik”. Az Istenre vonatkozó fenti két pozitív kijelentésen túl – amelyben tulajdonképpen Jankélévitch teljes „dogmatikája” sűrűsödik, és amelyben ki is merül – sokkal hangsúlyosabb gondolkodásában az a fajta negatív teológia, amely inkább arról tud, hogy kicsoda *nem* Isten. Róla nem lehetnek szavaink, róla csak „dadogni” tudunk Keresztes Szent János szerint, és Jankélévitch nagyon kedveli a spanyol misztikusnak ezt a *balbutendo* kifejezését.

Akinek a teljes lényege az, hogy más, aki úgymond más önmagában és rendeltetésében, mindig más és abszolút értelemben más, mindörökre más, minthogy a végtelenségig más, mint bárki vagy bármi egyéb (...). Ez a *mindig-teljesen-más-mint-bármi-más*, mivel más valami, mint minden más valami, csakis anti-valami vagy nem-valami lehet. És relációnak sem nevezhető (...): ő a minden ismétlődésen túli megnevezhetetlen, az, aki mindig minden megnevezetten túl van. Merészelnék végre megnevezni e megnevezhetetlen nevet, amely, ahogyan Szent Pál mondja, meghatározás szerint „minden név fölött való”: egyszerűen csak azt mondjuk, így alanyesetben, *ő maga*, Autosz.⁴²³

Isten teljes transzcendenciájának, másságának, elérhetetlenségének hangsúlyozása a teológiatörténet jól ismert motívuma, ahogyan ezt fentebb a *Deus absconditus* tradíciójára utalva említettük. L. Jerphagnon méltán helyezi ebbe a hagyományláncba szerzőnket, Nazianzoszi Gergey rokonának nevezve őt, aki *Isten-himnuszában* így énekel:

*Te, aki mindenben túl vagy,
Éz minden, nemde, mi rólad mondható...*⁴²⁴

Van azonban Jankélévitchnél ehhez képest egy igen lényeges különbség! Szerzőnk előszeretettel hivatkozik János apostol megállapítására, miszerint „Istent soha senki nem látta”, és az isteni misztérium

423 Php 123.

424 Uo. 117, LJ 33.

kimondhatatlanságát hangsúlyozó apofatikus teológia hasonló kijelentéseire, ám nem veszi figyelembe, hogy keresztény teológiai kontextusban ennek a tagadásnak egyértelműen korrelatív jellege van: csakis Istennek teljességgel pozitív önkijelentése összefüggésében értelmezhető. Jánosnál ez nem az utolsó mondat, hanem csak az azt megelőző: az ember száználmasan korlátolt lehetőségeire utal az istenismeretet illetően; az ember mindaddig teljes sötétségben tapogatózik a láthatatlan valóságot illetően, amíg keresésének tárgya meg nem mutatkozik önmaga leleplezésének a csodájában. Hisz nála ez a negatív kijelentést nem pont zárja le, hanem kettőspont követi, majd így folytatja: *az egyszülött Fiú, aki az Atya kebelében van, az jelentette ki őt*. A tagadás itt az ember lehetőségeire, míg az állítás Isten pozitív, önmagát kijelentő cselekvésére utal. Ez pedig nem csupán elszigetelt mondat a Bibliában, hanem annak egész alapszemléletét tükröző, lényegi megállapítás. Ennek sajátossága az a paradoxon, hogy a kijelentés eseménye nem csökkenti, nem oldja fel a misztériumot, hisz Isten transzcendenciája és szentséges mássága továbbra is megmarad, sőt, ha lehet, még inkább fokozódik ezzel; és fordítva: a misztérium nem homályosítja el a kijelentést, nem teszi bizonytalanná, nem vonja vissza azt, nem teszi szaggatottá, szikraszerűen felvillanóvá és kihunyóvá annak evidenciáját. Jankélévitchnél viszont éppen ez történik: az isteni valóság kimondhatatlansága és megragadhatatlansága nála olyannyira hangsúlyos, hogy kétségessé teszi az azzal való bármely pozitív kapcsolat lehetőségét. „Relációnak sem nevezhető”, olvastuk fentebb. „A legfőbb pozitívum” nála nem található meg, még csak nem is kereshető.⁴²⁵ Számátalan változatban sorjáznak nála azok a megállapítások, melyek, úgy tűnik, nem csupán Isten misztériumát mélyítik, hanem a róla szóló korábbi pozitív kijelentéseket is aláássák. Nehezen szabadulunk attól az érzéstől, hogy szerzőnk dialektikája a mindenséget megalapozó valóságra vonatkozó állításokra és azok azonnali visszavonására épül. Ez a módszer kétségtelenül alkalmas arra, hogy örök örködésben tartson – nála a gondolkodói és egyáltalán a méltó emberi egzisztencia metaforája ez –, hogy ne hagyjon eltunyulni a mások által hirdetett dogmatikai alapigazságok vánkosán; alkalmas arra, hogy a stílusnak és a szövegnek ezzel a vibrálásával valamiképpen érzékeltesse, hogy itt valóban az élet vibráló áramáról van szó, amely makacsul tiltakozik az ellen, hogy végleges formulák kényszerzubonyába szorítsák. Ám annál, amit így nyerünk az istenképre vonatkozóan, mérhetetlenül többet veszítünk az ilyen kijelentéseknél: „Isten sem nem evidencia, sem apodiktikus bizonyosság, sem pedig valamilyen megállapítható tény... Isten egy szép fogadás”.⁴²⁶ Tudjuk, hogy Pascal fogadása és egész gondolatvilága

425 Php 117, Lj 33.

426 LM 396, Lj 35.

szerzőnk számára mennyire meghatározó jellegű. És azt is, hogy Istenre, az ő létére vagy nemlétére valóban fogadhat az ember. Ám nehezen gondolható el, hogy ő maga – akinek szerzőnk a mindenség megalapozását és a tökéletes szeretetet tulajdonítja – bármilyen értelemben is azonos volna egy ilyen fogadással.

Szintén igen homályos és ellentmondásos az a mód, ahogyan szerzőnk a bibliai teremtés *Legyen* szavára, a Vulgata szerinti *Fiatra* hivatkozik. Egyrészt kijelenti, hogy ez alapozza meg és teszi lehetővé a világ létezésének tényét, ahogyan azt a teremtésről szóló pozitív megállapítás bemutatásánál láttuk, másrészt viszont – ugyanabban a mondatban! – ezt olvassuk: „a *Fiat* nem más, mint egy hipotézis az emlékezet hajnalába vesző imperatívuszra vonatkozóan, és csak egy kifejezőmód a gondolatok rögzítésére”.⁴²⁷ Hogyan? Egy hipotézis csupán az ember részéről? De hát egy feltételezésnek, egy kifejezőmódnak vagy egy fogadásnak hogyan tulajdonítható magának a mindenségnek, illetve valamennyi értéknek a megalapozása? És hogyan nevezhető mindez egyáltalán Istennek, *Dieux*-nek, vagy létforrásnak, ahogyan ezt Jankélévitch teszi? A Biblia szerinti *Fiat* feltételez egy személyes, abszolút alanyt, aki ezt a teremtő szót kimondja. Szerzőnknel ez nincs így: a *Fiat* csupán „mágikus szolilokvium a tökéletes másság sivatagában”.⁴²⁸

TRANZSCENDENTÁLIS SZKEPTICIZMUS

Jankélévitchnél Isten személyességének kérdése igen problematikus. Rámutatunk már, hogy számára Isten *actus purus*, merő cselekvés. Ám ez nála nem gondolható el az ember analógiájára, aki „először” alanyként létezik, „utána” pedig cselekszik. Gondolkodónk számára az isteni cselekvés valóságos harmadik ontológiai rendként jelenik meg: „A lét és a semmi között ott van a cselekvés, mely sem nem lét, sem annak a hiánya”.⁴²⁹ Ennek értelmében Isten neve szerzőnk metafizikájában a *Lét-nélküli-Cselekvő*, a *Faire-sans-Etre*. Isten, akiről nem lehet azt állítani, hogy „létezik” – ez a különböző változatokban előforduló kijelentés Jankélévitchnél távolról sem ateista istentagadás, csupán annak az ismételt hangsúlyozása, hogy a *lét alapjára* vonatkozóan nem használhatjuk adekvát módon ugyanazokat a megjelöléseket és kategóriákat, mint a létezés megannyi tárgyára vagy adottságára nézve. Ez így érthető és akár el is fogadható, csak hogy filozófusunk adós marad annak az egyértelművé tételével, hogy ez az isteni léttöbblet valóban többlet

427 Php 176.

428 Uo. 228, LJ 39.

429 Php 179.

jelent, aminek a kifejezésére egyáltalán nem az „Isten nem létezik” formula a megfelelő választás, még akkor sem, ha mellékeli a fenti, a félreérthető kifejezést helyére tevő magyarázatot.

Az abszolútum, amelyet csak valami érzékelhetetlen nem-tudom-micsoda különböztet meg a semmitől (ám ez a nem-tudom-micsoda hatalmas, mint az ég, és ez a majdnem-semmi maga a mindenség), nem olyan dolog, ami létezik. Az *ő maga*, aki tiszta szubjektum, nem valamely dolog; nem ez vagy az, még csak nem is az, aki a legsajátosabb módon létezik, és nem is minden dolgok foglalata (...), ám nemcsak hogy nem valamely dolog, hanem egyenesen azt állíthatjuk, hogy *ő nem létezik* a létige ontológiai és abszolút értelmében.⁴³⁰

Istennek ezzel a „nem létezésével” kapcsolatban fontos értelmezési támpont, ha tudjuk, hogy szerzőnk hasonlóképpen az ember „nem létezéséről” is beszél. Amikor ugyanis az erkölcsi tűzpróbákban önmaga megtagadásával életet fakaszt valaki, akkor tulajdonképpen minimálisra szorítja vissza az önmagáról való gondoskodás természetes mértékét, vagy éppen teljességgel felfüggeszti azt. Ebben a pillanatban tulajdonképpen „nem létezik” – hisz a létezés, ha nem is mindig a test önzésével, de legalábbis annak tehetetlenségével, gravitációjával jár együtt. Nem létezik – csak szeret. De ennek a fordítottja is lehetséges, és ez a gyakoribb: a test önsúlya a szeretet minden súlytalan szelleme nélkül.

Nem lehet egyszerre szeretni és lenni: mert választani kell a szeretet nélküli létezés és a létezés nélküli szeretet között; az előbbi a fagyos tél, az utóbbi a tavaszi halál. Ám létezik egy érzékelhetetlen pillanat, amikor ez a tragikus alternatíva csodálatos lehetőséggé változik. Úzöbe kell-e vennünk vajon ezt a nagyon is bizonytalan esélyt? Végül is lehetséges élni a *nem-tudom-mi* nélkül, ahogyan filozófia, szeretet, öröm nélkül is lehetséges. Ám nem olyan jól.⁴³¹

Az ember esetében nyilván csakis jelképes módon beszélhetünk annak „nem létezéséről”. Ennek analógiájára Isten „nem létezése” tulajdonképpen a tiszta, akadálymentes szellem abszolút cselekvését jelöli szerzőnk-nél – ám sajnálatos módon ez az erőteljes, oszcilláló, helyenként költői stílus időnként a szabatos kifejezés, illetve a pontos megértés lehetőségének a rovására megy, tág teret nyitva a félreértések előtt. Jankélévitch antropológiai szemléletére vonatkozóan azonban – amelyre a következőkben még kitérünk – bizonyos gnosztikus szemléletről árulkodik ez a

430 Uo. 181.

431 Uo. 266.

dualizmus, mely szerint „nem lehet egyszerre szeretni és lenni”. Hiszen éppen ez a mindenkori morális parancs, hogy úzóbe vegyük ezt az alig lehetséges esélyt, amelynek a megvalósításán vagy elmulasztásán áll vagy bukik egész emberségünk: mindaz, ami nélkül lehet ugyan élni, „ám nem olyan jól”. A bibliai szemlélet Isten- és emberképe erőteljesen szembemegy minden ilyen platonikus dualizmussal, amikor azt hangsúlyozza, hogy nem a természeti létünkben, hanem az istenellenesség talaján tenyésző önzésben és bűnben székel mindenféle létrontás.

Nos, ha Isten ily módon nem *létezik*, helyes-e, ha azt mondjuk, hogy *ő történik*? Szerzőnk fejtegetései ilyen irányba mutatnak. Követi ugyan a Genézis könyvének első két mondatát, a *Kezdetben* és a *Legyen kezdetűket*, ám nem jut el a narráció végéig: hogy Isten megpihen a hetedik napon. Ez az igen fontos kitétel nyilvánvalóan megkülönbözteti Isten *személyét*, illetve *cselekvését*; e kettő természetesen összefügg, ám nem azonos egymással. Jankélévitch istenképének ez már nem része, hisz ily módon a cselekvéstől valamiképpen függetlenül is *létező* Istenről kellene beszélnie. Ez azonban számára már túlzottan is a katekizmusok és a kimerevített Isten-képzetek terminológiáját jelentené, amitől igencsak óvakodik. De meddig lehet elmenni ebben a *szenvedélyes óvatosságban* a lényeg megcsonbítása nélkül? Vajon a teremtés és az abszolút szeretet fogalmai – amelyek alapelemei bármely katekizmusnak – nem válhatnak-e avatatlan kezekben ugyanolyan üres formulává, mint bármely pontosabb meghatározás? Jankélévitch Istene *pura operatio*,⁴³² olyan Lét-nélküli-Cselekvő, aki teremtve önmagát is teremti:

Isten önmagát teremti és a létet önmagával együtt: soha nem avatkozik be a már megteremtett létezésbe, mert ő maga teljességgel a teremtés. Bergson ezt így mondaná: az abszolútum nem egy dolog, hanem tartam, szabadság és élet; az abszolútum nem valamilyen befejezett valóság, hanem teremtő sugárzás. A teremtésnek – ennek az abszolút megalapozó és radikálisan elsődleges cselekvésnek – tárgya nem csupán a küszöbön álló mű, hanem magának a teremtőnek is a lénye.⁴³³

Az abszolútum mint emanáció gondolati modellje Isten és a teremtés kapcsolatának a leírásában éppen az említett személytelenséget sugallja, amely sokkal inkább a hindu-buddhista vallásos szemlélet sajátossága, semmint a zsidó-keresztény gondolkodásé; ez utóbbinak ugyanis szerves eleme a Teremtő és a teremtés megkülönböztetése. Enélkül nem lehet szó sem teremtésről, sem az Alkotónak a maga alkotásához való viszonyáról. Isten, aki örök cselekvőként önmagát teremti, és aki

432 Uo. 183.

433 Uo. 184.

„soha nem avatkozik be a már megteremtett létezésbe”, bizonyosan nem Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, hanem sokkal inkább Plotinoszé, akire hivatkozva szerzőnk kijelenti:

A gondolat, aki a gondolkodás ajándékát adja a gondolkodó lényeknek, maga nem gondolkodik; Isten – ez a tökéletesen ártatlan és gyökeresen eredeti gondolat, ez a tiszta operatív gondolat, aki maga a nem gondolkodó – oka az okozott gondolatnak.⁴³⁴

Szerzőnk szándéka itt is nyilvánvalóan az, hogy Isten transzcendenciáját hangsúlyozza: az okra nem alkalmazhatjuk ugyanazokat a meghatározásokat, mint az okozatra. Ennek a veszélyét elhárítja ugyan, ám annak, hogy a metaempíria „kívül esik minden lehetséges tapasztalaton”,⁴³⁵ túlságosan magas az ára: a forrás mindenféle vonatkozását és kapcsolatát elveszíti a belőle eredő folyóval, az ég a földdel, avagy személyes képpel, az Atya a gyermekeivel. A személytelen istenkép könnyen olyan vak és süket ideológiai bálvánnyá változhat, amelyre érvényes lehet Ésaías próféta dörgegelme: aki a szemet alkotta, vajon nem lát-e, és aki a fület, nem hall-e? Aki a gondolat forrása, maga egyáltalán nem „gondolkodik” – vagy pedig minden értelmet meghaladó módon teszi ezt? Ez utóbbi megfogalmazás kétségtelenül találóbb lenne a létezésnek arra a forrására nézve, aki maga a szeretet. E személytelenül sugárzó istenkép felől meglehetősen nehezen értelmezhető az azzal azonosított szeretet; ugyanígy a neki tulajdonított öröm. „Isten a csupa cselekvés, maga az öröm, *laetitia ipsa*.”⁴³⁶ Miért lehet inkább szeretetről vagy örömről beszélni Isten kapcsán, semmint „gondolkodásról”? Miért kevésbé antropomorfizmus ez, mint amaz?

Pármenidésznel, tudjuk, nincsen radikális kezdet, csak örök folytatás. A „teremtve önmagát teremtő Isten” képzele sem feltételez olyan időelőtti-időt, amikor Istenről ugyan beszélhetünk, ám teremtésről „még” nem. Pedig a bibliai *böresit* feltétlenül ezt jelenti. A Teremtő örökkévaló, a teremtés viszont nem. A „nyomorult imádsága” a 102. zsoltárban ezt így vallja meg: *Te vetettél hajdan alapot a földnek, az ég a te kezded alkotása. Azok elpusztulnak, de te megmaradsz. Mind megavulnak, mint a ruha, váltod őket, mint az öltözetet. Ők változnak, de te ugyanaz maradsz, éveidnek soha sincs vége.*⁴³⁷ Jankélévitch számára viszont, aki nem különbözteti meg Isten személyét és cselekvését, „a teremtés napjának és órájának” a meghatározása „kreacionizmusnak” minősül, „mintha valami már létezett volna a kezdet előtt.”⁴³⁸ Márpedig ha valóban teremtésről beszélünk,

434 Uo. 189.

435 Uo. 4.

436 Uo. 258.

437 26–28. versek.

438 Php 176.

valaminek – pontosabban Valakinek – bizonynal léteznie kellett a „kezet” előtt. Ezt az egyszerű bibliai – és természetes – logikát nem lehet elködösíteni semmiféle filozófiával anélkül, hogy súlyos ellentmondásokba és következetlenségekbe ne keverednénk. Jankélévitch szemléletében viszont mintha megmaradna a világ Parmenidész-féle örökkévalósága, hiszen számára felfoghatatlan a mindenség teljes megsemmisülése, ez a „spekulatív nagypéntek”.⁴³⁹

Szerzőnk szemléletében az örökkévalóság, mint megalapozó-szerető valóság és annak minden java, csupán érinti az időt: így jön létre az a minőségi, kegyelmi pillanat, az a kiterjedés nélküli, matematikai pont, amely mintegy tagolja a köznapi történések és események intervallumát, ugyanakkor minőséggel ruházza fel azt. *Pillanat, intuición, megtérés, kairosz, alkalom, katarzisz*⁴⁴⁰ – ezek az eszközei és módusai az abszolútum megragadásának; így érzékeljük Istent, a nem-tudommit, nem-tudom-kit, a lét nélküli cselekvőt, a kimondhatatlant, magát az ineffabilitást. A találkozás örömét azonban aligha élvezhetjük. Az örökkévalóságnak nincs ideje arra, hogy átjárjon, hogy valamiképpen részünkké, netán második természetünké váljon; a csoda felvilágosító szikrájának sugara alighogy retinánkhoz ért, máris elnyelte e világ áthatolhatatlan sötétsége. Mintha a mirákulum magzatát valaki – Isten-e vagy démon? – folyamatosan eleve halálra ítélné. „Világra jövet meghalni, vajon ez nem éppen az abortusz meghatározása?”⁴⁴¹ Jankélévitch számára ez maga az Isten-ismeret drámája: a levitációt minden pillanatban lehúzza a gravitáció. A pillanat az egyetlen mód, amelyben az abszolútum közöltetik a teremtménnyel.

De hát miért van ez így? Vajon a mennyei adóban vagy a mi érzékelésünk siralmasan gyenge rádióvevő készülékében van a hiba? Más szóval az ember episztemológiai alkalmatlanságának, ismeretelméleti nyomorúságának tulajdonítható-e mindez vagy a transzcendens birodalmából érkező jeleknek, magának a kijelentés természetének? Gondolkodunk mindkét tényezőre utal szövegeiben. Tud egyrészt érzékelésünknek arról a bárdolatlanságáról, amely „*a-majdnem-semmi*”⁴⁴² ipsiszeitásával képtelen reális érzékelésbe jutni”.⁴⁴² Azonban nem csupán érzékeink korlátoltsága, hanem maga a kijelentés is vibráló, pillanatnyi, csalódást okozó esemény:

Amikor azt állítjuk, hogy ő maga semmi, és még csak nem is ő maga (és egyáltalán nem ő maga), és hogy éppen ez az, amiben felismerhetjük őt, ha lehet ezt mondani, akkor ez azt jelenti, hogy

439 LJ 30.

440 Instant, intuition, conversion, kairos, occasion, katarsis.

441 Php 240.

442 Uo. 192.

dialektikus módon fejezzük ki az ő kinyilatkoztatásának pillanatszerű, légies és csalódást okozó jellegét. Azt jelenti, hogy elfogadjuk: alighogy megtaláltuk, abban a pillanatban újra el is veszítettük, és hogy csak valamilyen akrobatikus mozdulattal ragadhatjuk meg, amikor a *más* és az *azonos* szinte nem is létező küszöbén egyensúlyozunk. Az az *önmaga*, akit végérvényesen és mintegy alanyi jogon meghatároz ez az „autista” jelleg, lehet-e vajon megalapozó kezdet? Igen, így kellene hívni, névelő nélkül, hogy *önmaga*, azaz megszólítani, hogy megmaradjon a maga pneumatikus-légies sajátossága; hiszen az *önmaga* fogalomként körülhatárolva épp annyira különbözik attól, akire mutat, mint amennyire az általam kimondott „én” szó különbözik attól, aki valójában vagyok.⁴⁴³

Hangsúlyozzuk: a zsidó-keresztény hagyomány kijelentés-fogalma úgy fogalmaz meg Istenre, illetve az ő személyére, akaratára és az emberrel való találkozására vonatkozó markáns tartalmi állításokat, hogy ezzel nem kisebbíti az Örökkévaló végső misztériumát, és fordítva: úgy beszél a Titok áthatolhatatlanságáról, a csipkebokor szentségéről, Isten szeretetének és ítéletének a megközelíthetetlen tűzfészkeről, hogy ezzel nem bizonytalanítja el az arra vonatkozó pozitív állításokat. Jankélévitch kijelentés-fogalma nem ilyen: nem ennek a két alapvető szempontnak a dinamikus tere. A kijelentés pillanatnyisága hangsúlyozásának megvan ugyan a maga megfelelője a hagyományos teológiai gondolkodásban is, ott viszont csakis az ember korlátozott képességeinek az állításaként szerepel. Funkciója az, hogy szüntelenül emlékeztesse az embert: nem uralhatja Istent, nem veheti elő bármikor kedve szerint, nem idézheti meg mágikusan, nem manipulálhatja őt. Emellett persze Isten szabad marad arra, hogy az egyes emberrel való személyes kapcsolatában szuverén döntése szerint akkor, ott és oly módon jelentse ki önmagát, ahogyan ez neki tetszik. Ám Istennek ez a szabadsága nem jelenti az ő – Tórában, Izráel népe történetében, Krisztusban, Szentírásban adott – történelmi kinyilatkoztatásának és ígéretének pillanatonként való visszavonását, bizonytalanná tételét. A kijelentés-eseménynek ez a fajta stabilitása, folytonossága, az ember hűségét megalapozó és előhívó állhatatossága azonban teljességgel hiányzik szerzőnk felfogásában. A „megszólítani kellene” optatívusza pedig gyöngye sóhaj csupán ebben az összefüggésben, semmint az *önmaga* személyességének az állítása, aki valóban meg is szólítható. Nem vélhetjük-e joggal azt, hogy filozófusunk gondolkodásának e sajátosságai lényegesen befolyásolják a morális értékekről, így a megbocsátás természetéről alkotott felfogását is?

Mindent egybevetve nem véletlen, hogy az idézett barát és az életmű szakavatott értője, L. Jerphagnon is megfogalmazza az időnként elbizonytalanodó olvasó kikerülhetetlen dilemmáját: végül is hitt Jankélévitch Istenben vagy sem? A kérdésre viszont kérdéssel válaszol: milyen Istenre gondol ön, aki kérdez? Kicsoda pontosan az az Isten, akiben szeretné, ha Jankélévitch hitt volna?⁴⁴⁴

JANKÉLÉVITCH JÉZUSA

Filozófusunk számára a Názáreti Jézus mindenekelőtt a passiótörténet meggyötört és megalázott alakját jelenti, a fájdalom férfiját, a Getsemane-kertben vért verejtékeztve tusakodó Krisztust, aki nagypénteken így kiált: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” Az ő Jézusa az az ember, aki Szókratészról eltérően elhárítaná a keserű poharat, aki nem kívánja oly derűsen fogadni a halált, mint a derék bölcs. E fokozhatatlan metafizikai drámában az Atya tesz úgy, *mintha* elhagyná Fiát, nem pedig a Fiú kiált úgy, *mintha* elhagyatott volna. Mert ő valóban az: a halállal szemben magára maradt ember. Jankélévitch Pascalt idézi: Jézus e pillanatban egyedül van, kiszolgáltatva az Atya haragjának.⁴⁴⁵

Gondolkodók egyik első munkájában, a harminc esztendőskorában megjelentetett doktori disszertációjában a kései Schelling filozófiáját elemzi; ezen belül igen fontos Krisztus személyének és a megváltás drámájának a kérdésköre. Amikor Jankélévitch a német idealizmus e kimagasló alakjának a tanait elemzi, jelesen ennek megváltásértelmezését, parafrazálva mutatja be a vizsgált szerző Krisztus halála megváltói jellegére vonatkozó kijelentéseit. Ennek értelmében „Jézus Krisztus a maga testében egy hamis uradalmat feszít meg, azt a birodalmat, amely istenségének körén kívül esik”.⁴⁴⁶ Krisztus inkarnációja pedig „nem valaminek a felfüggesztése, hanem abszolút pozitív és hatékony cselekvés”.⁴⁴⁷ Jankélévitch azonban gyakran úgy szövi gondolatait, hogy nem lehet mindig egyértelműen elkülöníteni a szövegben a saját szemléletét tükröző kijelentéseket azokról, amelyek Schelling gondolatait közvetítik. „Bacchusnak mindig újra kell kezdenie az áldozatát – állapítja meg szerzőnk –, Krisztus azonban egyszer hal meg minden emberért.”⁴⁴⁸ Meglehetősen kézenfekvőnek tűnik viszont, hogy Jankélévitch maga egyet is ért ezekkel a megállapításokkal,

444 LJ 35.

445 VA1 369.

446 Schelling 303.

447 Uo.

448 Uo. 301.

hiszen – például – német mestere szemléletét az értetlenkedő „moralistákkal” szemben értelmezi és védelmezi.

Isten halálának gondolata botránykő moralistáink számára (tudjuk, hogy Nietzsche milyen rettenetesnek vélte), és sokkolja a természetes értelmet. Valójában az, ami meghal a Jézus Krisztus halálával, a lényeg-telenség: a halál halála ez. Az atyai harag nem kérhet többet, mint a halál: Jézus azzal, hogy ennek aláveti magát, megöli a halált.⁴⁴⁹

Úgy tűnik, mintha Jankélévitch nemcsak hogy igen közel járna itt az egyház tanításához, hanem annak a Krisztus megváltó haláláról szóló leglényegesebb elemével azonosulna. És ez nem csupán a háború előtti ifjú bölcseletről érvényes, hanem a holokauszt utáni érett gondolkodóra, az *Érénytán* szerzőjére is. Ebben például arról ír, hogy Platón *Lakomájának* lapjain a *mania* Diotima beszédében „egyféle pogány prelúdium a kereszt bolondságához, amelyről Szent Pál beszél”.⁴⁵⁰ Mire utal itt Jankélévitch? Nyilvánvalóan az apostolnak a Korinthusiakhoz írott első levele kezdő fejezetében foglaltakra: „Mert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Istennek ereje. (...) Mert az Isten bolondsága bölcsőbb az embereknél, és az Isten erőtlensége erősebb az embereknél.”⁴⁵¹ Majd azt a Porcius Fesztus császári helytartót idézi szerzőnk, aki cézárei rezidenciáján tartott kihallgatáson Agrippa király jelenlétében bolondnak nevezi Pált.

De hát mit is mondott Pál Fesztus előtt? Az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyv 26,2–23. szakasza meglehetősen részletességgel írja le ezt a beszédet, amelyben az apostol beszámol arról, hogyan kereste halálra a keresztényeket mindaddig, amíg a damaszkuszi úton „a nap fényénél is ragyogóbb világosságban” társaival együtt a földre nem rogyott. „Saul, Saul, miért üldözöl engem?”, kérdezi egy hang. „Ki vagy, Uram?” A döbbségre a hang gazdája bemutatkozik: „Én vagyok Jézus, akit te kergetsz”. Új megbízással látja el a főpapok porba sújtott megbízottját: „Azért küldelek el, hogy nyisd meg a szemüket, hogy a sötétségből a világosságra, és a Sátán hatalmából az Istenhez térjenek; hogy az énbennem való hit által megkapják bűneik bocsánatát”. Lendületes beszédében azt állítja a Saulusból lett Paulus, hogy „semmit sem mondok azon kívül, amit Mózes és a próféták megjövendöltek: a Krisztusnak szenvednie kell, és mint aki elsőnek támad fel a halottak közül, világosságot fog hirdetni a népnek és a pogányoknak”. Ez már

449 Uo. 305.

450 VA2 309.

451 1Kor 1,18.25.

túl sok az előkelő füleknél! Fesztusz gúnyos felkiáltása szakítja félbe: „Bolond vagy te, Pál! A sok tudomány örültségbe visz”.⁴⁵² A replika nem marad el: „Nem vagyok bolond, nagyra becsült Fesztusz...” Agrippa ki-

*Hogyan? Jankélévitch
azonosítja végül a te-
remtő ősforrást azzal
a töviskoronással,
akiről a kereszt
bolondsága szól?*

rály dohog: „Majdnem ráveszel engem is, hogy kereszténnyé legyek”. Adná az ég, hogy olyanok legyetek, mint én – így a végszó. A humor toldaléka sem marad el az apostol részéről: természetesen nem a bilincseimre gondolok!

Lényegében két dologról beszél tehát Pál: a végidőkben való feltámadásnak (amelyben a korabeli farizeusok, a sadduceusokkal ellentétben, szintén hittek) a Krisztus feltámadásában elővételezett reménységéről, valamint a belé vetett hit általi bűnbocsánatról. Ebben az összefüggésben meglepő Jankélévitch megállapítása:

Mané Paule! Kiált Fesztusz az apostolra: Bolond vagy, te Pál! Fesztusz kétségtelenül nevetségesnek tartotta azt, ami minden racionalitás irracionális és minden legitimitás illegitim forrása, minden rend forradalmi princípiuma, minden szeretet buzgó eredete: mert a *Quod* teremti meg a rendet és alkotja a törvényt.⁴⁵³

Hogyan? Jankélévitch azonosítja végül a teremtő ősforrást azzal a töviskoronással, akiről a kereszt bolondsága szól? A *Philosophie première* lapjain is találunk hasonló utalást. Isten nevének kimondhatatlanságával viaskodva – ősi zsidó tradíciója olvad itt össze neoplatonikus hatással – erre a következtetésre jut:

...Merészelnék végre megnevezni e megnevezhetetlen nevet, amely, ahogyan Szent Pál mondja, meghatározás szerint „minden név fölött való”: egyszerűen csak azt mondjuk, így alanyesetben, ő *maga*, Autosz.⁴⁵⁴

A „minden név fölött való” kifejezés viszont egyértelműen arról a Krisztusról szól a Filippi-levél himnuszában, aki „nem tekintette zsákmánynak, hogy ő Istennel egyenlő”, hanem „megalázta magát, engedelmes lévén halálig, mégpedig a keresztfának haláláig”. Erre a felfoghatatlan isteni önküresítésre, kenózisra nézve pedig „Isten is felmagasztalta, és ajándékozott neki oly nevet, *mely minden név fölött való*, hogy a Jézus

452 ApCsel 26,24.

453 VA2 310.

454 Php 123.

nevére minden térd meghajoljon: mennyeieké, földieké és föld alatt valóké, és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére”.⁴⁵⁵

Hogyan értsük ezt? Vajon Jankélévitch egyszerűen csak kölcsönvesz egy kifejezést, miközben Isten apofatikus megnevezhetetlenségéről beszél? Mindössze ennyiről volna szó? De akkor mégis miért éppen egy olyan, Pál által idézett őskeresztény himnuszról kölcsönzi ezt, amely a Krisztusról szóló keresztény tanítás szívet jelenti? Vagy mégis többre utal ez? Vajon Jankélévitch rendszeres formában soha ki nem fejtett Krisztus-képének a lényegét szabad-e látnunk a fenti mondatában és abban, amit a kereszt bolondságáról kijelent?

Nem adhatunk egyértelmű választ erre a kérdésre. Szerzőnk Plotinoszról szólva állapítja meg, hogy nála valamennyi apofatikus formula annak a visszautasítását szolgálja, hogy az Egy bármit is állíthatna önmagáról. Egyetértően idézi: „Az egység nem beszélhet az Egyről; az Egy nem mondhatja: *agathon eimi*, sem pedig azt, hogy *ego eimi* – én vagyok a jó, én vagyok; sem általánosságban *eimi to de* – ez vagyok. Ő még csak nem is tekinthető annak, »aki van«, *esti ou de to estin*, még kevésbé a »létezőnek« (*on*).”⁴⁵⁶ Jézus viszont János evangéliumában ugyanazt jelenti ki igen gyakran önmagáról, mint az égő csipkebokor Istene: *ani hu, ego eimi, én vagyok*. Akár a világ világosságaként, a jó pásztorként, a mennyei mannaként vagy az igazi szőlőtőként mutatkozik be, mindannyiszor önmagáról beszél és arról, akit kijelent: mennyei Atyjáról.

A francia gondolkodó istene sötétben felvillanó és elhaló szikra. Hivatkozik ugyan a kereszt bolondságára, de annak az apostol idézett védőbeszédében megjelenő két tartalmi jegye – a Krisztus-hitben nyert bűnbocsánat és a feltámadás reménysége – egyáltalán nem játszik szerepet sem antropológiai, sem pedig etikai felfogásában. Az Istenben megalapozott embertársi szeretet és megbocsátás hagyományos teológiai tanítása idegen marad számára; úgy véli, valamiképpen levon az embertárs iránti szeretet feltétlenségéből, ha ezt Istenre nézve gyakoroljuk „csupán”, ha nem önmagáért és önmagában szeretjük az embert.

Azt, aki „testvér az Úrban”, azaz egyszerűen csak testvér, közvetlenül a maga személyében kell szeretnünk kitérő, magyarázkodás és közvetítő nélkül: a szerető fél közvetlenül jut el a szeretethez, miért kellene hát az egyházon keresztülmennie? Nem Istenben kell szeretni az embertársat, hanem Istent az embertársban,

455 Fil 2,6–11.

456 Php 127.

hiszen éppen a felebarát egzisztenciája a misztérium, ami úgy-
mond természetfeletti.⁴⁵⁷

Az Istenre való tekintet, egyáltalán az ő színe előtt való létezés, a *coram Deo* által meghatározott egzisztencia itt nem mindeneket lehetségessé tevő ontológiai alap és valamennyi erény kimeríthetetlen szeretetforrása, hanem – furcsamód – mintha konkurenciája lenne az emberre való figyelésnek és az iránta megnyilvánuló szeretetnek. A kereszt drámájában nem ismeri fel a minden meggyötört és megalázott iránti szolidáris szeretet végtelen, isteni tárházát. Az imádságban sem látja a *Quoddal* való személyes kapcsolat lehetőségét és kegyelmi ajándékát, amely képes újratölteni az éhezők és üldözöttek iránti elköteleződés oly könnyen kiürülő lelki tartalékait. A szellemi töltekezés és az elkötelezett gyakorlat életadó szívverésének a dialektikája helyett meglehetősen lapos egyoldalúsággal jelenti ki:

Nem azért szeretjük Istent, hogy a kereszt szögeiről elmélázzunk, hanem az embertárs szeretete révén, ha segítséget nyújtunk az éhezőknek és üldözötteknek, és ha ezt inkább tettekben mutatjuk meg, semmint imádságban.⁴⁵⁸

Jankélévitch hiperbolikus etikája nem képes gyökeret verni az örökkévalóság talajába.

JANKÉLÉVITCH EMBERKÉPE

Jankélévitch számára az ember mindenekelőtt lélegzetelállítóan egyszerű lény, egyedüli példány, a mindenség öléből felbukkanó megismételhetetlen csoda; ezt a sajátosságát jelöli a görög *hapax* vagy a francia *semel factivité* kifejezésekkel. Egy olyan korban, amelyben emberi életek milliói és tízmilliói fölött mondták ki örült akarnokok „a szemetet sem ér” ítéletét, halálba hajszolva azokat, az őrálló számára nem is marad más választás, mint felismerni és prófétikus-rögeszmés fáradhatatlansággal hirdetni: megismételhetetlenek vagyunk, emberek. Csodák. Aki pedig egy ilyen csodát eltapos, egy világot semmisít meg. Hisz „a személyes ipszeitás pusztja ténye soha nem jön vissza többé a teljes örökkévalóságon keresztül”.⁴⁵⁹ Ez az irreverzibilitás pedig pátosszal,

457 VA2 209.

458 Uo.

459 LJ 43: *La mauvaise conscience* 1951.

drámaisággal, szenvedéllyel tölti fel az időt, és le kell mondani az ismétlés, a *bis* gondolatának mindenféle kísértetéről.⁴⁶⁰

Jankélévitch embere a megtévesztésig hasonlít a Pascaléhoz: ugyanaz a létbe vetett lény, aki reszketve fülél a végtelen terek iszonyatos csöndjére, aki nem keres magának kívülálló kilátótornyot, ahonnan aztán elégedetten szemlélhetné, mint gróf a birtokát, a világot. Ez az ember sohasem fog Leibniz módjára grandiózus szinopszisokból ilyen magaslatot fabrikálni magának. Ellenkezőleg. „Az éjszaka mélyéről, a csillagtalan sötétből, a Getsemáne-kert éjszakájából szemlélve, amelyben elveszett, a világ számára kolosszális, formátlan massa, körvonalai pedig sehol sincsenek.”⁴⁶¹

A paradicsomnak ebben az *ellenkertjében* pedig az örökösödést menthetetlenül elnyeli az álom. „Alszol, Simon? Egy órát sem tudtál virrasztani?”⁴⁶² Úgy tűnik, Jankélévitch számára az evangéliumok szavainál aligha létezhet kifejezőbb eszköz akkor, amikor a legmélyebb emberi valóság kimondása a tét. A mindegyre álomba süllyedő és felriadó ember az örömet is mindössze a kipattanó-elhunyo szikra kiterjedés nélküli idejéig érzékeli: az nem válik soha élete intervallumának szerkesztésévé. Ez az öröm ugyanis nem pillanatnyi boldogság, a boldogság pedig nem az időben kitartott öröm: eredete a teljesen más rend, az egészen más világ valósága.⁴⁶³

Ez az örök hiánylény – mert a hiány tapasztalata egyedül az, ami állandó – nem szűnik meg soha keresni. Keresése viszont korántsem biztosítéka annak, hogy a rátalálás heurékája valóban fel fog hangzani ajkán. Az ember – és ebben Jankélévitch mélységesen „protestáns” – minden erőfeszítése mellett is menthetetlenül ki van szolgáltatva a kegyelemnek: vagy részesül a csodában, vagy nem. „Amit mi keresünk (...) olyan misztérium, mely egyszerre igényli az ember részéről a hiperbolikus erőfeszítést és az intuíció kegyelmi állapotát.”⁴⁶⁴ A keresés folyamata viszont – Pascaltól eltérően – nem feltétlenül annak a jele itt, hogy már rá is leltünk arra, akit kutatunk. A „nem keresnél, ha már meg nem találtál volna” pascali vigasza és derúje aligha járja át Jankélévitch

*Az éjszaka mélyéről,
a csillagtalan sötétből,
a Getsemáne-kert éjszaká-
jából szemlélve, amelyben
elveszett, a világ számára
kolosszális, formátlan
massza, körvonalai pedig
sehol sincsenek.*

460 Uo. 44.

461 Php 251.

462 Uo. 254.

463 Uo.

464 Uo. 175.

homo viatorát. Egy bizonyos: ez a vándor nem a közbevetett lényeket és hatalmasságokat, hanem magát a királyt keresi. Vándorok vagyunk mindannyian, akik a királyt akarjuk látni, nem az isteni jelzők udvaroncát, hanem a királyt magát, „ahogyan Plotinosz mondta: a királyok királyát, *basileón Basileüs*”.⁴⁶⁵ Erre a látásra viszont csakis valamilyen beavatás, iniciáció, megtérés, kegyelmi aktus révén nyílhat meg az emberi szem, mint az emmausiaknak:

Az iniciáció kétségtelenül nem más, mint megtérés a sugárzó ragyogás sötét és csöndes forrásához, a láthatatlan és rejtett harmóniához (*armonin afanesz*), ahhoz a tiszta, *ipsissime* alanyisághoz, aki maga *actus purus*, csupa cselekvés.⁴⁶⁶

Ám az ember, akinek a felparázsló pillanat időtlen idejében megadatik az odatérés e rejtett harmóniához – halandó; a hiánylány halál alá rekesztett lény is egyben. A halál pedig mindent megsemmisít – kivéve azt, hogy járt itt egy élet.⁴⁶⁷

De vajon képes-e az a hatalmasság, akit/amit Jankélévitch *actus purus*nak nevez, szembeszállni ezzel a rettegett királlyal, a halállal, amelyet Pál apostol „utolsó ellenségnek” tekint?

A TELJESEN-MÁS-REND: ISTEN ÉS A HALÁL

Ha méltán jegyeztük meg korábban, hogy aligha van modern filozófus, aki valamennyi vizsgált problémát olyan szenvedélyesen artikulált volna az idő függvényében, mint Jankélévitch, akkor érvényes ez a halál majdnem-semmi, egyben irdatlan valóságára nézve is: ennek filozófiai kifejtésében senki nem mélyült el úgy, mint ő.⁴⁶⁸ Gondolkodásának két koordinátatengelye valóban az idő és a halál. Igen tanulságos lenne a Sorbonne filozófusának halál-fogalmát összevetni a Heideggerével. E dolgozat keretén belül nincs lehetőségünk ennek részletes kifejtésére. Annyi azonban okkal állapítható meg, hogy felfogásukban minden biztonnal több a hasonlóság, mint amennyit Jankélévitch szívesen elismert volna olyan közös elemként, amely őt a némethoni mesterrel rokonítja. A Heideggerrel való bármiféle összehasonlítást ugyanis eleve

465 Uo. 223. Előtte pedig két évszázaddal Pál apostol, 1Tim 6,15: „Ezt a maga idejében megmutatja majd a boldog és egyetlen hatalmasság, a királyok Királya és uraknak Ura.”

466 Uo. 250.

467 LJ 79.

468 Uo. 28.

kikérte volna magának, mint olyan lényekét, akik a náciizmus okozta emberi és politikai törésvonal két különböző oldalának, örökre áthidalhatatlan tartományának lakói. A *Lét és idő* hatása azonban kétségtelen. Heidegger következő mondatait akár Jankélévitchnél is olvashatnánk: „A semmi, amely elé a szorongás állít bennünket, leleplezi azt a semmisséget, amely a jelenvalólétet *alapjában* meghatározza, s ez az alap maga a halálba való belevetettségeként van. (...) A halálhoz viszonyuló létként meghatározott lelkiismerettel bírni akarás nem jelenti azt sem, hogy menekülön elvonulunk a világtól, hanem illúziók nélkül a »cselekvés« elhatározottságához vezet.”⁴⁶⁹ A különbség talán csak abban van, hogy Jankélévitch nem fogalmaz ennyire tételesen: nem tulajdonít a halálnak a jelenvaló létet alapjaiban meghatározó olyan ontológiai jelentőséget, mint Heidegger. Nem tanítja, hogy az emberi létezést éppen a halál ruházná fel bármiféle értelemmel, és hogy az élet „erre a határszituációra elhatározottan nyeri el tulajdonképpeni egész lenni tudását”.⁴⁷⁰ Nem tud olyan hatalmasságról sem égen, sem földön, amitől az élet egyáltalán elnyerhetné „lenni tudását”.⁴⁷¹ Nála a halál pozitívuma mindössze annyi, hogy valóban egyszerűvé teszi az életet. Jankélévitch, úgy tűnik, nem kívánja tételesen „megadni a halálnak azt a lehetőséget, hogy a jelenvaló lét *egzisztenciája felett úrrá* legyen”.⁴⁷² Ezt a lélegzetelállító jelenséget ő egyszerűen szemléli, fenomenológiailag leírja, miközben végtelen rezignációja arról tanúskodik, hogy ő maga is a halálnak ebben a végső uralmában hisz. Nem is hisz: kézenfekvőnek tartja. Mert mit is teszünk tulajdonképpen, amikor a halálról elmélkedünk? Beszélgetéseit rögzítő késői könyvében mondja: „Odatekintünk, ahol nincs több látnivaló. Afelé hallgatózunk, ahonnan nem jöhet hang többé, ott várakozunk, ahol már semmit sem remélhetünk.”⁴⁷³ Az embert, aki a semmiből bukkan föl, semmi sem válthatja meg léte abszurditásától – még maga a halál sem.

Minden véges tartam a szinte-semmi felé zsugorodik a végtelenhez képest; az örökkévalóság ölében a teljes élet csak egy nagy pillanat: az egyszeri, utánozhatatlan, összehasonlíthatatlan és helyettesíthetetlen létező átmeneti ideje ez, aki páratlanul és értelmetlenül előbukkan az örök semmiből (*néant éternel*) és

469 Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest 2001. 358–359.

470 Uo. 357.

471 Noha olvashatunk Heideggerrel ilyen téren is egybevágó mondatokat. Vladimir Jankélévitch: *La Mort*. Flammarion, Paris 1977, 156: „C'est donc la négativité et c'est l'invincibilité même de la mort qui donnent un sens, une vocation, une direction définie à notre activité transformatrice et progressiste.” A továbbiakban: LM jelöléssel hivatkozunk a műre.

472 Uo. 359.

473 QPI 199.

néhány év múlva ugyanoda tér vissza – ez az átmenet valóban metafizikai felbukkanás. Az élet mint immanens intervallum olyan értékekkel teli folyamat, amelyen belül az egyes részek egymásra vonatkozó értelmet nyernek. Ám maga az élet ténye – ez a pillanat – abszurd, mivel ez alapoz meg minden jelentést, és mivel az értelem teremtő forrásának magának nincs értelme; ahogyan a kicsi majdnem-semmi a másodperc milliomod részének az érthetetlen felvillanása, ugyanígy az élet nagy majdnem-semmije valóban nem rendelkezik sem fővel, sem farokkal. *Honnan jövünk? Kik vagyunk? Merre tartunk?* Gauguin egyik híres festménye – Bostoni Múzeum, 1897 – ezt a címet viseli, amely Pascalra utal. Nyomok a hóban, ezek vagyunk. Írás a homokban. Csillámló hullám, amely örökre elhal az óceán sötétjében. Valaki élt (anélkül, hogy kérte volna), valaki szenvedett, majd pedig eltűnt, s nem maradt belőle más, mint egy kupac ásványi só és egy *név nélküli sír*. Miért bukkan fel valaki? És miért éppen én egy másik lehetséges ember helyett?⁴⁷⁴

Íme, Jankélévitch embere! Csillámló hullám, homokba írt jel vagyunk, véreim: szikrányinak is alig mondható idő alatt elnyel a sötétség és elfúj a szél. Nem csoda, hisz ennek a kérészeltű lénynek a léte tulajdonképpen nem gyökerezik bele a minden létezőt létbe hívó és létét értelemmel felruházó, örökkévaló *Vagyok*ba. Ellenkezőleg: *értelmetlenül* bukkanunk elő *az örök semmiből*. Életünk egyes mozzanatai egymásra vonatkoztatva értelmet nyernek ugyan, de életünk egészét már nincs kire vonatkoztatnunk: árvaságban marad, örök abszurdításban. Jankélévitch összemossa azt, amit egyértelműen meg kell különböztetni: személyes életünk egészének a tényét, és a mindenség ősforrását. Vagy másképpen, az ő terminológiájában: a kisbetűs *quodot* és a nagybetűs *Quodot*. Hisz nem „maga az élet ténye” alapoz meg minden jelentést, hanem csakis az élet teremtő forrása! „Maga az élet ténye” csak akkor és anynyiban tölti be ténylegesen ezt az értelemközvetítő szerepét, ha ott van a Lét és a létező között: ha az élet-egész is értelmet nyert a maga Teremtőjétől. Jankélévitch istene azonban – a *Lét-nélküli-cselekvő* –, nem tűnik alkalmasnak arra, hogy a létezést megalapozza és értelemmel ruházza fel. Megállapítja ugyan, hogy „a mindeneket megelőző alapra – *position prévenante* – való tekintettel nyerik el magyarázatukat a létezés titkai”,⁴⁷⁵ de ez semmit sem változtat annak abszurdításán. A létezők, a történelem *quodjainak* a milliárdjai végső soron nem ahhoz a személyes ősforráshoz viszonyulnak, aki *kezdetben* így szólt, *Legyen!*, akinek létük és egyben annak idői és örökkévaló értelme is köszönhető lenne – hanem

474 Pph 245.

475 Uo. 246.

a Semmihez, amelynek rettenetes Moloch-gyomra egyszer kiokádta, hogy egy pillanat múlva ismét elnyelje őket.

Szerzőnk univerzumában Isten és a halál rokonok. „Isten és a halál: mindkettő csönd, mely elhallgattatja a lármázó *homo loquaxot*; szentélyben és holttest mellett elhallgatnak a locsogók, és a bőbeszédűek megszakítják előadásukat.”⁴⁷⁶ Ám mintha rokonságnál is többről lenne itt szó. „A halál éppoly kevésbé gondolható el, mint Isten vagy az idő, a szabadság és a zene misztériuma.”⁴⁷⁷ Az itt felsoroltak valóban titkot rejtenek, és a megragadhatatlanság közös nevezőjük ugyan, ám korántsem egyformán rejtik ezt a titkot. A zene nyelve csak elmélyíti a maga misztériumát, a szabadság pedig némán követeli az értéket, amely testet kíván öltetni. A halál azonban – az időhöz némiképp hasonlóan –: néma. A Biblia Istene viszont – aki a Jankélévitch számára oly fontos *Fiatot* kimondja – beszél. Gondolkodónknál viszont ez a *Fiat* sokkal inkább csak kimondódik, még inkább *megesik, megtörténik*, semmint hogy ezt *valaki kimondaná*. Személytelen Istene ezért kerülhet oly közel a halálhoz, hogy valósággal áthatják egymást, egylénygűvé válnak, hisz mindkettő végső soron „semmi”. A *teljesen-más-rend* kifejezést Jankélévitch ugyanúgy alkalmazza az örök értékek vagy a kegyelmi pillanatok tartományára, mint a halál birodalmára. A teremtés és a halál pillanata pedig „két majdnem semmi”;⁴⁷⁸ az egyik azonban termékeny talaj, míg a másik pusztaság.

Isten és a halál nem úgy állnak egymással szemben, mint jó és rossz, mint pozitív és negatív hatalmak. A túlzott egyszerűsítés veszélye nélkül állíthatjuk mégis, hogy ellentétben a termékeny semmivel, amelyben az elkövetkező világ lehetősége csirázik, a halál a steril létnélküliséget jelenti.⁴⁷⁹

Jankélévitch Istene tehát nem áll szemben a halállal, kettejük viszonya pedig nem ragadható meg a jó és rossz fogalompárral. E két hatalom közötti analógia feltérképezésében szerzőnk asszociációs készsége kimeríthetetlen. „A halál tehát Pascal Istenéhez hasonlóan mintegy rejtve van: *fere abscondita*.”⁴⁸⁰ A halál azonban minden idegensége ellenére mégis közelebbi ismerős, mint Isten. Mert „míg Isten az abszolút távollévő, addig a halál egyszerre távoli és közeli”.⁴⁸¹ E távoli Istennek pedig nem elég hosszú a karja ahhoz, hogy a semmiből felbukkanó,

476 LM 84.

477 Uo. 41.

478 Php 215.

479 LM 72.

480 Uo. 137.

481 Uo. 9.

értelmetlen életeket kiragadja a halálból. A halál ugyanis szerzőnk szemléletében „az ipszeitás teljes eltűnése”, amelynek „negatív csodáját nem egyenlítheti ki a túlélés metaforikus fikciója”.⁴⁸² Fölfoghatatlan dolog, hogy meghaljon az, ami örök. Az emberrel mégis ez történik: ő maga, *az-egy-örök-igazság-aki-meghal-egy-napon*,⁴⁸³ a végső bűnbocsánat, a kiengesztelődés, a megbékélés és az örök élet reménysége nélkül rója útjait e földön – ellenkező esetben pedig ábrándképeket kerget, kímérákkal hadakozik.

Mert az „örök élet” teljesen más rendből való, mint valamilyen végtelenségig hosszabbított földi élet: az örök élet mennyei ajándék lesz!

A halál egyáltalán nem átalakulás vagy metamorfózis, azaz átmenet egyik létmódból a másikba, hanem megsemmisülés, tehát átmenet egy adott formából minden forma hiányába. (...) A halál kiirtja a létező létét, mégpedig gyökeresen: *radicitus*. Egyedül az *ex nihilo* teremtés tekinthető hasonló léptékűnek ezzel az

in nihilum dekreációval... A feltámadás valamennyi ábrándképe – *chimère* – teremtő folyamatot feltételez (...). Ilyen az eszkatologikus reménység, a dicsőséges jövő, amelyet a Jelenések könyve csilant fel a horizonton, amikor új eget és új földet ígér számunkra: *káii ho thanatosz ouk estai* (1), *hoti kronos uketi estai* (2). Mert az „örök élet” teljesen más rendből való, mint valamilyen végtelenségig hosszabbított földi élet: az örök élet mennyei ajándék lesz!⁴⁸⁴

Lesz hát örök élet vagy sem, számolhatunk-e vele vagy sem, és mindenekelőtt: van-e ennek a reménységnek legalább annyi jogosultsága, tapasztalati alapja, egzisztenciális racionalitása, mint e reménység tagadásának – ez itt a kérdés. A platonizmus és neoplatonizmus lélekelfogása szerint, amely a hagyományos keresztény szemléletet is áthatotta, a lélek mintegy önmagában hordozza halhatatlanságát: az emberi lélek-szikra egylényegű annak teremtőjével. Ezt az autonóm-automatikus halhatatlanságot azonban az antropológiai dualizmus elutasításával és az ember személyi egységének a hangsúlyozásával erőteljesen megkérdőjelezte a 20. századi keresztény teológusok többsége, hisz „egyedül Istené a halhatatlanság”.⁴⁸⁵ Az ember testének-lelkének egyetlen

482 Php 217.

483 Lj 29, Php 51.

484 LM 169–170.

485 1Tim 6,16. Vö. Karl Barth előadásaival, melyet 1957-ben tartott Bázelen Norbert M. Luyton, Adolf Portmann és Karl Jaspers társaságában. Idézi Szathmáry Sándor: *Antropológia dióhéjban*. Református Zsinati Sajtóosztály, Budapest, 1990. 39 kk.

porcikájában sem birtokolja ezt. A halál cezuráját nem hidalhatja át semmiféle lelkünkbe kódolt „természetes” halhatatlanság: a halál valóban kiirtja a létező létét, mégpedig gyökeresen. Jankélévitchnél itt ír-magja sem marad a számára egyébként oly fontos platóni szemléletnek. Ez egyértelmű a fenti idézet első részében. De mit kezdjünk annak a második felével, amely a keresztény reménységet, a „dicsőséges jövendőt” villantja fel, az új eget és új földet, az örök életet, amely mennyei ajándék lesz? Az említett – gondolkodónkkal kortárs – teológiai szemlélet korántsem azért tagadja a lélek halhatatlanságát, hogy megmaradjon a tagadásnál, hanem hogy annál kizárólagosabban hagyatkozzék egyedül az Isten újjáteremtő munkájára: mindent tőle várunk, semmit sem a magunk törekeny cserépedényétől vagy annak finomabb, szellemi részétől. Az előzetes *nem* a maga radikalitásában is eszközi, előkészítő jellegű csupán: a még erőteljesebb *igen* a feltámadás és az új teremtés előfutára.

Jankélévitchnél ez azonban nincs így. Ez a perspektíva nem hatja át ember- és világszemléletét. Igaz ugyan, hogy a jó és gonosz harca itt e földön örök körforgás, de nála nincs szó arról, hogy az eszkatologikus *igen* a végső szó lenne. Az „örök élet mennyei ajándékának” reménysége semmiben sem hat vissza a jó erőforrásaként ebben a küzdelemben. Az említett teológiai szemlélettel összhangban – a korai Karl Barth hangsúlyozta erőteljesen Isten valóságának és az örök életnek a földi-hez képest teljesen más (*ganz andere, totaliter aliter*) rendjét – szerzőnk is kijelenti, hogy *az az élet* nem a felfokozott és a végtelenbe nyújtott *evilági* élet. Nincs fokozatosság e kettő között, mert „maga az örökkévalóság minden-vagy-semmi”.⁴⁸⁶ Úgy tűnik azonban, hogy Jankélévitch számára inkább semmi, mint minden. Ablak-e a halál – teszi fel a kérdést a Béatrice Berlowitzcal készült beszélgetőkönyvben –, amelyen keresztül egy új birodalomra tekinthetünk? Szó sincs róla, válaszolja. Ezen az ablakon keresztül csakis a semmi sivatagát látni. „Azért, hogy megszabaduljanak ettől a semmitől, az emberek kitalálták a túlvilágot.”⁴⁸⁷ Megvillan ugyan az örök élet lehetősége, de tulajdonképpen nem számol ezzel; ez semmit sem jár át, és semmit sem határoz meg: ennek a reménysége egyáltalán nem úgy jelenik meg nála, mint legitim – vagy legalábbis lehetséges – antropológiai tényező. „A halál elleni harc ellenség nélküli hadakozás, és a győzelemnek vagy a vereségnek a gondolata sem több, mint metafora.”⁴⁸⁸ Az a *nem-tudom-mi* pedig, amely „nem több, mint metafora”, aligha alkalmas arra, hogy élő és életető reménységgel töltsse el az embert, és hogy valós segítséget nyújtson az önnön egzisztenciális gravitációjával vívott sziszifuszi harcában,

486 LM 170: „... car l'éternité elle-même est un tout-ou-rien.”

487 QPI 203.

488 LM 171.

amikor a tét az a fajta öntranszcendencia, amely nélkül gondolkodónk szerint lehetetlen bármiféle önzetlen tettet – például a megbocsátás önpusztító és felszabadító gyakorlatát – végrehajtani.⁴⁸⁹

Mors certa, hora incerta. A halál bizonyos, órája bizonytalan – visszatérő motívum ez a filozófus halálértelmezésében. A szentencia első tagjának zártsága, kérlelhetetlensége, bürtöne elviselhetetlen lenne a véges időbe rekesztett létező számára. Az a körülmény viszont, hogy nem tudjuk, mikor is következik be a halál, a *hora incerta* lélegezni enged.⁴⁹⁰ A lélegzetvétellel csak ez a csalóka remény nyújt némi alapot, az irracionális remény, hogy nekem talán mégsem kell meghalnom – ahogyan azt Ivan Iljics gondolta egy ideig. Az újjáteremtett ég és föld látomása azonban sohasem jelenik meg úgy szerzőnknel, mint ami „lélegezni enged”. Különös ez. Moralistánk szerint a *hora incerta* hullámain lebegő vagy éppen hánykolódó embertársunknak nincs jogunk azt mondani, hogy *meghalsz*, hisz ez kegyetlenség lenne. Megkímélni a szenvedőt a még nagyobb szenvedéstől pedig nagyobb igazság, mint maga a ténszerű igazság.⁴⁹¹ Jankélévitch azonban nem csupán annyit mond ki a mindenkori ember felett, mint orvos a diagnózist, hogy meg fogsz halni. Ő egyenesen azt deklarálja: örökre meg fogsz halni. És feltűnik bár ennek az áthatolhatatlan sötétségnek a peremén az örök élet valamiféle ígérete, ahhoz mégsem lehet úgy viszonyulni, hogy számolhatnánk vele, és hogy az meghatározhatná az életünket. A horizont végtelenségében feltűnő szikra vajmi kevés ahhoz, hogy felszakítsa ezt a sötétséget, elnyelje, és örök világossággá változtassa azt.

Pedig a zsidó-francia gondolkodó jól ismeri a belső dinamikáját az Ábrahám-féle magatartásnak, aki „reménység ellenére is reménykedve hitt”. A francia ellenállás irracionális hősei és hőstettei kapcsán jegyzi meg:

Ők valamilyen abszurd reménységgel reménykedtek, minden tapasztalat ellenére: a sötétbe ugorva választottak. Amikor a tények tragikus evidenciája, a nyomasztó bizonyosság a lemondást és a kapitulációt követelte, az örült reménység, amely nemet mond a sorsra, lehetővé teszi a lehetetlent és ésszerűvé az irracionálist: a nevetséges látomás igazabbnak bizonyul itt az abszurd igazságnál.⁴⁹²

489 QPI 156: „Il ne suffit pas de dire que le méchant ne mérite pas le pardon, car on lui pardonne, au prix d'un effort surhumain, justement parce qu'il ne le mérite pas.” (Kiemelés tőlem – VSB)

490 LM 156.

491 VA1 249.

492 LM 157.

Joggal csodálja azokat, akik az „örült reménység” fiaiként és leányai-ként egy adott történelmi helyzetben lehetővé tették a lehetetlent. Miért ne volna jogos akkor azok reménysége, akik a kapitulációt követelő halálnak dobnak kesztyűt az új teremtésre tekintők lovagi gesztusával? Jankélévitch azonban nem mer végigmenni ezen az úton.

Ha elfogadjuk azt, hogy az isteni kijelentéstől eltekintve csupán tapasztalati-rationális alapon semmit sem tudhatunk a halál vonalán túli felségterületről, akkor komolyabban kellene ragaszkodnunk ehhez az állításhoz. Jankélévitch azonban itt nem következetes: szövegeiben sajnálatos módon nem ez az ismeretelméleti alázat vagy a szigorú agnoszticizmus a hangsúlyos, hanem annak az állítása, hogy a halál határán túl márpedig a semmi van. A létezés alfája – a termékeny semmi –, valamint annak ómegája – a steril semmi – között feszülő emberi egzisztenciára mégiscsak ez utóbbi nyomja rá a maga bélyegét; ezért térhet vissza nála mindegyre az élet inherens abszurditásának a motívuma, amely a megélt idő előrehaladtával csak egyre súlyosbodik. „Az élet szerves abszurditása, amit elméletileg már fiatalon is meg lehet ragadni, az öregedés folyamatában egyre erőteljesebben megmutatkozik.”⁴⁹³ Az időben egyre inkább szűkülő alagút, amelyben halad az ember, és amelynek a végén akkora nyílás sincs már a személyes egzisztencia számára, mint a tű foka, megfoszt minden lehetséges céltól és értelemtől. A cél hiánya pedig megsemmisíti az élet mozgását. „A halál nem egy akadállyal szembesít bennünket (ha lehet itt egyáltalán szembesítésről beszélni), hanem a semmi elgondolásával, amely ugyanakkor a gondolat semmissége is: a semmi tárgya visszavág az azt vizsgáló gondolatra és megsemmisíti azt.”⁴⁹⁴ Itt bizony végérvényesen bezárulni látszik a kör! Az ember-monád sorsa pedig, a Prédikátor nyelvén szólva, felette nagy hiábavalóság, *vanitatum vanitas*, végső soron az örök semminek rendelve.⁴⁹⁵ A végső rendeltetés tehát nem az új teremtésre, hanem a semmire néz! A halál felé közeledő embert úgy látja, mint akinek törvényszerűen beszűkül az életértelem-szférája, és amelynek „utolsó foszlányai a nonszensz óceánjába vesznek”.⁴⁹⁶ Miért nem az értelembeteljesülés óceánjáról beszél inkább Jankélévitch, vagy miért nem jelzi legalábbis, hogy ez filozófiailag éppoly legitim lenne, mint az ő ezzel ellentétes opciója? Ájult madárként kering fölöttünk a megválaszolatlan kérdés az idők végezetéig: „Megérte-e végül a gyöttelem, hogy megszülessünk, hogy betöltsük ideiglenes megbízásunkat

493 Uo. 188: „l’absurdité intestine de la vie”.

494 QPI 202.

495 LM 189: „vouée en définitive au néant éternel”.

496 LM 188.

e földön, hogy berekesszük ezt az abszurd utazást azzal, hogy ide – a semmibe – érkezünk?”⁴⁹⁷

Miféle folytatásban reménykedhetünk akkor? Jankélévitch az ember halál utáni egzisztenciájának tulajdonképpen egyetlen létmódjáról tud: a mások emlékezetében való továbbélésről. „Az emlékezés hűségének köszönhetően az, ami egyszer történt meg, periodikussá válhat (...); a keresztények így ünneplik minden nagypénteken Krisztus utolsó sóhaját, majd pedig a feltámadását.”⁴⁹⁸ Csakhogy ebben a liturgiában az emlékezés révén megvalósuló folytonosság nem helyettesíti azt a transzcendens-személyes örökkévalóságot, amelyre nézve Krisztus feltámadása jelenti az „első szengét”, hanem éppen arra mutat: ez idézi fel újból és újból. A jel itt nem váltja le a jelzett dolgot. Ezzel ellentétben Jankélévitchnél a periodikus emlékezés rítusa: mindössze ennyi, ami megmarad. Ezért beszélhet az emlékezés kötelezettségének arról a felfokozott imperatívuszáról, amelyre hiperbolikus, teljesíthetetlen feladat hárul: megmenteni az egykor voltakat az emlékezet immanens örökkévalóságának, miután a transzcendens örökkévalóság képtelen megmenteni őket a maga számára! Mindezt persze kétség nélküli eltökéltséggel kell tenni, ám közben tudjuk: szánalmas kompenzációja ez az elveszített paradicsomnak, olyan „örökkévalóság”, amely az egymást váltó nemzedékek sorában számottevőnek is alig mondható, hát még örökkévalónak! A holtak iránti eme kötelezettség etikai parancsa viszont drámai konfliktusba kerül gondolkodónknál az élők – adott esetben az egykori hóhérok – iránti emberségesség vagy megbocsátás imperatívuszával.

De mi történik azzal a szeretettel, amely ezt a menthetetlenül véges lényt választja tárgyául, aki előbb-utóbb a nonszensz óceánjába vész? Lucien Jerphagnon pontosan fogalmaz arra vonatkozóan, hogy a szeretett lény végső semmisége hogyan hat vissza, és hogyan itatja át ezt a szeretetet. „Az a szeretet, amelynek egyetlen tárgya ez az alanyiség, az ember, és amely szó szerint ok nélküli szeretet, a halál visszavonhatatlansága révén tiszta, kétségbeesett szeretetté válik, tiszta vigasztalhatatlan bánattá. (...) Ez az egyszerűség azonban vajon nem a teljesség teljességének a tűhegynyi végpontja-e?”⁴⁹⁹ Tovább kell azonban kérdeznünk: a kétségbeesett szeretetnek marad-e ereje a szeretet-
hez, a vigasztalhatatlan bánat tud-e vigasztalni? És lehet-e egyáltalán a teljesség teljessége tűhegynyi végpontjának tekinteni az embert, ha ez a teljesség tulajdonképpen maga a semmi? Jelenthet-e számára ez a vonatkozás bármiféle méltóságot? Vajon nem nyeli-e el ez a végső

497 Uo.: „... les dernières traces de sens qui achèvent de se perdre dans l’océan du non-sens.”

498 LM 225.

499 LJ 43.

nonszensz-óceén azt a minőséget is, amit az ember – minden ember – megismételhetetlen és lélegzetelállító egyediségének tekintünk?

Mennyire más az a perspektíva, amit Dietrich Bonhoeffer világot fel egyik londoni beszédében, Hitler hatalomra jutásának esztendőjében, huszonhét esztendő korában (amikor Jankélévitchnek a Schellingről írott tézise jelenik meg)! „A halál pokol és sötétség és hideg – ha nem alakította át a hitünk. De pontosan ez az, ami olyan csodálatos; az, hogy át tudjuk alakítani a halált.”⁵⁰⁰

Jankélévitch istene és a belévetett hit viszont nem alakítja át a halált. Teremtő energia ugyan, örök, cselekvő jóság és szeretet, de nem személyes valóság és nem ismeri személyesen a teremtményeit; nem uralkodik, nem köt szövetséget, nem ítéli meg a bűnöket és nem bocsátja meg azokat; nem szól, nem ad törvényt, nem győzi le a halált; nem támasztja fel a holtakat és nem ad örök életet. Pedig Pál apostol Agrippa király előtt elmondott beszédének bolondságát minden bölcsesség megalapozó forrásával azonosította. Abban viszont ez is elhangzott: „Miért tartjátok hihetetlennek, hogy Isten halottakat támaszt fel?” Filozófusunk nem ad választ erre a kérdésre, noha megállapítja: „Az egyetlen gyógyszer, amely orvosolhatna, pontosan az, amit senki sem adhat meg a világon. (...) Éppen ezért egy halott feltámadása lenne a tulajdonképeni csoda, a csoda teljessége, a csodák csodája.”⁵⁰¹

A következő, záró részben arra a kérdésre keresünk választ, hogyan befolyásolja az erkölcsi tettet – adott esetben a megbocsátás gyakorlatát – az itt felvázolt metafizika, antropológia és eszkatológia.

A halál pokol és sötétség és hideg – ha nem alakította át a hitünk. De pontosan ez az, ami olyan csodálatos; az, hogy át tudjuk alakítani a halált.

ETIKA, NAGYLELKŰSÉG, MEGBOCSÁTÁS

Az emberi létezés tétje szerzőnk szerint végül is az, hogy „sikerül-e a második teremtnének, az *alter conditornak* meghosszabbítania az isteni teremtést a hetedik napot követően?”⁵⁰² E teremtés eszköze,

500 London: 1933–1935. Vol 13, Dietrich Bonhoeffer Works. Szerk. Keith Clements, ford. Isabel Best. New York, Fortress Press, 2007, 331. Idézi Eric Metaxas: *Bonhoeffer. Pásztor, mártír, próféta, kém*. Immanuel, Budapest, 2014. Ford. Berényi György és Kriszt Éva. 536.

501 VA2 228.

502 Php 239, LJ 40.

energiaforrása pedig nem is lehet más, mint maga a szeretet, amely „minden pillanatban újakezdi kicsiben a nagy kozmogóniai improvizációt”.⁵⁰³ Ez a teremtő szeretet minden emberi egzisztencia formális elve és végső célja is egyben Augustinus alapelvének megfelelően:

A szeretetben nincs kazuisztika, hisz a szeretet az egyetlen megoldás minden helyzetben.

ama, et fac quod vis. „A szeretetben nincs kazuisztika, hisz a szeretet az egyetlen megoldás minden helyzetben.”⁵⁰⁴ Gondolkodónk hiperbolikus etikája teljességgel megfelel Pál apostol *szeretethimnuszának*: szeretet nélkül zengő érc és pengő

cimbalom minden élet, ha pedig „enélkül teszel valamit, az nem egyszerű hiányosság, hanem már gonoszság”.⁵⁰⁵ Szintén őt idézi, amikor kijelenti: a szeretet a törvény teljessége, *pléróma nomou*, a teljes igazságosság, ezért az minden parancsolat csodálatos leegyszerűsítése.⁵⁰⁶ Jankélévitch nem hagy kétséget afelől, hogy ebből az alapállásból annak a megszaggatott, fájdalmas szeretetnek sem lehet elvi határt szabni, amely maga a megbocsátás.

Szeretni kell abszolút értelemben. Odaadni magunkat minden fenntartás nélkül. Megbocsátani mindenáron és minden helyzetben és minden vétket, anélkül, hogy kiábrándítana a makacsság vagy elbátortalanítana a hálátlanság.⁵⁰⁷

Az érdek nélkül cselekvő ember, amikor ad vagy megbocsát, átlépi szenvedélyeinek természetes határát és egoizmusának szatócs szellemét, anélkül azonban, hogy ezzel elhagyná véges teremtményi léte egyetemes determinizmusnak alávetett feltételeit vagy a testbe zárt lét törvényeit. Egója határainak ez az átlépése azonban az ember számára önmegtágadással, áldozathozatallal, saját szívének a megszaggatásával jár.⁵⁰⁸ Mert „a szeretet szétszaggatott valóság”.⁵⁰⁹ A minden érdektől mentes, sőt alkalmasint a vizsgázástól is mentes vegytiszta jankélévitchi szeretet nem valósítható meg másképp, csakis a végső-kig elmenő áldozatban. „A hiperbolikus szeretet nem arra való szabadság-e, hogy fölládozzuk magunkat másokért?”, kérdezi.⁵¹⁰ A valóságos önmegüresítés, a saját életről való lemondás, a *kenózis* krisztusi útja

503 Idézi LJ 61, *Le pur et l'impur*.

504 VA2 351. Kiemelés Jankélévitchtől!

505 Idézi LJ 62: *Le mal*.

506 VA2 351.

507 Uo.

508 Php 247.

509 QPÍ 159.

510 Php 259.

ez, amit végig kell járnia a teherhordozó, megváltó szeretetnek. Ám nem mindegy, hogy ez miként történik. Nem teljes az áldozat, és nem tökéletesen tiszta szándékból fakad, ha ezt valaki a keserűségnek és a beletörődésnek a lelkületével végzi, nem pedig „örömteli akarással”.⁵¹¹ „A másikért való meghalás örömeben együtt van a legfőbb bátorság és a legnagyobb ajándék. Ez az öröm nem tud arról, hogy *túl sokat* adna. A szeretet nem vár kölcsönösséget.”⁵¹²

De vajon nem követel-e bölcselnők túl sokat az embertől? A 16. századi kálvinisták ezt a kérdést még Istennel kapcsolatosan fogalmazták meg. „Nem igazságtalan-e Isten, ha törvényében olyat követel, amit az ember teljesíteni nem képes?” Mármint a zsigereket is átható szeretetet önmaga és teremtményei iránt, azt, amely teljes szívből, teljes lélekből, teljes elméből és teljes erőből fakad. A válasz ott és akkor úgy hangzott, hogy éppen ez a felismerés – amely az ember önmagában való elégtelenségét és nyomorúságát teszi nyilvánvalóvá, nem pedig Isten igazságtalanságát – kényszeríti az embert a kegyelmes Isten karjaiba; hogy ne önmagában bizakodjék fellengzős önhitséggel, hanem szüntelenül töltekezzék e szeretetkapcsolat teremtő forrásaiból. Úgy tűnik, gondolkodónk is utal erre a lehetőségre, mégpedig témánk szempontjából egy igen lényeges összefüggésben: amikor arról beszél, hogy a nem-felejtés nincs kibékíthetetlen ellentétben a megbocsátással, és az emlékezés morális parancsa nem zárja ki a királyi erény, a nagylelkűség gyakorlását. „A nagylelkűség – amely leleményes vendégszeretet, békesség plántálja az emberek között, és kimeríthetetlen forrása nem a felejtésnek, sem a frivol engedékenységnak (mert ez utóbbi felületes, gyenge és félénk), hanem a bocsánatnak – bizalommal fordul az élet kimeríthetetlen forrása és annak gazdag termése felé.”⁵¹³ Annak érdekében, hogy pontosabban értsük, mit is jelenthet ez szerzőnk számára, vizsgáljuk meg végül a Béatrice Berlowitzcal készült beszélgetéseinek egyik idevágó részletét!

Az élet utolsó órája az abszolút őszinteség órája. Ekkor dől el, hogy a másikat a másikért vagy pedig csak önmagunkért szeretjük. Ez a határhelyzet nem valamely tapasztalt pszichológiai vagy történeti valóságra vonatkozik, nem valamely teológiai racionalitást jelöl, hanem az erkölcsi feladat olyan normatív határa, amelynek az őszinte komolyan vétele a kétségbeesés küszöbén mutatkozik meg. A náci hóhéroknak való megbocsátás a természetfeletti érintésének ehhez a tartományához tartozik, hiszen az azoknak való megbocsátásról van szó, akik sohasem kértek bocsánatot,

511 VA2 343.

512 Uo. 262.

513 Uo. 335.

akiknek fogalmuk sincs, mit jelent ez a szó, és sohasem bánták meg aljas gaztetteiket. (...) Nem elég azt mondani, hogy az aljas nem érdemli meg a bocsánatot, hiszen emberfeletti erőfeszítéssel éppen azért bocsátunk meg, mert nem érdemli azt. Ha megérdemelné, a bűnbocsátó cédulák és a kompenzáló felmentések racionális talajára csúsznánk vissza. Valami azonban visszatart a megbocsátástól, és ez nem a túlcserélődő harag, hanem egy metafizikai tragédia: szeretetnek és gonoszságnak ez a szétszaggató, irracionális viszonya vég nélküli ingajáratra ítél a megbocsátás és a harag, a harag és a megbocsátás között. Hol állapodhatnánk meg tehát? Hogyan vethetnénk véget e végtelen dialektikának? Kéi lesz az utolsó szó, a szereteté vagy a gonoszságé? Sajnos nincsen utolsó szó. Mindkettő mindörökké csak az utolsó előtti ebben az örökös oszcillációban. Gonoszság és szeretet kibékíthetetlen ellentéte a világ végezetéig tart, ezért mondja Pascal, hogy nem szunnyadhatunk ez alatt. Igen, ez az álmatlanság, ez az agónia a világ végezetéig tart; mert ez az agónia – ahogyan a kifejezést Miguel de Unamuno használja – harcot jelent. A megoldás, mint mindig, valahol ott van, nagyon messze a horizonton.⁵¹⁴

Tökéletesen összefoglalja ez a gondolat sor Jankélévitch kérdésünkkel kapcsolatos tulajdonképpeni álláspontját. Tagoljuk három részre ezt a szöveget!

Először is egyértelmű, hogy az emberi élet utolsó órájának állapota, érzelmi tartalma a kétségbeesés, nem pedig a létezés forrása és beteljesítője iránti bizalom. Pál apostol itt már nem jut szóhoz! Nem hangzik el a kijelentés tapasztalatából nyert ismeret arra a felségterületre vonatkozóan, amelyről a maga bölcsessége alapján egyetlen teremtmény sem tudhat: „Tudjuk pedig, hogy ha földi sátorunk összeomlik, van Istentől készített hajlékunk, nem kézzel csinált, hanem örökkévaló mennyei házunk”.⁵¹⁵ Amennyiben szerzőnk valóban teremtésként értelmezi a világot, ennek vizsgálata során lehetséges ugyan, sőt módszertanilag szükséges is a különböző szintek ideiglenes elkülönítése, de csak azért, hogy aztán a részeredményeket ismét együtt lássuk. Mert az Isten színe előtt zajló élet szerves egész, és éppen ez a *coram Deo* helyzet teremti meg annak megbonthatatlan koherenciáját. Meg lehet ugyan különböztetni a tapasztalati-pszichológiai, a történeti, az erkölcsi-normatív, valamint a teológiai elemzés- és beszédmódot, de aki elszakítja ezeket, az feladja az emberi létezés szerves egységének a hitét. Jankélévitchnél pedig, úgy tűnik, nincs alapvető kapcsolat a morális, valamint a teológiai szint között: ez utóbbi nem szolgál valójában

514 QPI 155.

515 2Kor 5,1.

az előbbi megalapozásaként, azzal együtt sem, hogy a teremtésről szóló fejezetben – emlékszünk – a létforrást az értékek forrásának is mondja. Ugyanez a kapcsolatnélküliség figyelhető meg gondolkodónk teológiai szemlélete, illetve a történelem, a tapasztalat, az egzisztenciális értelem-szféra vagy a halálértelmezése között.

Másodsor ismét megerősítést nyer korábban kimondott tételünk, miszerint „a náci hóhéroknak való megbocsátás” szerzőnknel nem képez valamilyen abszolút metafizikai kivételt, mintha az általuk elkövetett rémségekre immár nem vonatkozna a megbocsátás és nagylelkűség erkölcsi imperatívusza, noha vannak olyan szórványos kijelentései, amelyek – tévesen – ilyen értelmű következtetéshez vezethetnek. Az erkölcs természete – láttuk korábban – olyan, hogy soha nem mondhatja fenntartások és bizonyos fokú önellentmondás nélkül, hogy *hactenus* –, hogy eddig megyek el az önfeláldozásban, és nem tovább. Csak egyet érteni tudunk azzal, hogy a náci – vagy, tegyük hozzá, bármilyen illetőségű – hóhéroknak való megbocsátás „a természetfeletti érintésének ehhez – a határhelyzetben megtapasztalható – tartományához tartozik”. A megbocsátás lehetőségének köze van tehát a „természetfeletti érintéséhez”. Nem bocsátkozunk most annak az elemzésébe, hogy ez a szókapcsolat *genitivus subjectivusként* vagy *genitivus objectivusként* értendő: ennek az érintésnek alanyai vagyunk-e vagy tárgyai inkább, mi érintjük a természetfelettit vagy az érint bennünket. Jankélévitchnél nyilván mindkettőről szó van éppúgy, mint a Bibliában és annak értelmezésében. Hanem – ismételten – ki is vagy mi is ez a természetfeletti? Ennek az „érintésnek” ugyanis csak akkor lehet erkölcsi relevanciája, ha a kétféle szeretet, az isteni és az emberi, szigorú analogikus viszonyban áll egymással. A szerzőnk által leírt „teremtő forrásban” azonban kiáltóan hiányzik egy olyan mozzanat, amit ő maga az emberi szeretet végső fokának és „az erkölcsi feladat normatív határának tart”: a szeretetben meghozott áldozat fájdalmas önmegszaggattatása. A próféták – különösen Hóseás – elsősorban Istennel kapcsolatosan tudnak erről, Jankélévitch viszont csak az emberi szeretet agóniájaként tételezi és írja le. Az ő Istene örök teremtő sugárzás és szeretet, de nem az az áldozatban megszaggatott szeretet, amely nélkül lehetetlen a bűnök megbocsátását gyakorolni. Hisz az áldozat és annak fájdalma éppen azt jelenti, hogy annak a bűnnek a terhe, a mérge, az átka, amelyet valaki megbocsát, menthetetlenül őrá hárul: teljes súlyával arra szakad, aki azokat megbocsátja. Érvényes ez egyénileg, közösségileg és univerzálisan is. A keresztény teológia ez utóbbi szintjén Isten szíve megszakadásának a metafizikai pillanatát mindig is a Krisztus halálával azonosította. Ez a tartalma – mégpedig a pszichológiai-tapasztalati, a történeti, a morális, a metafizikai és a teológiai tartalma együtt – Keresztelő János kijelentésének, amikor a Jordánnál így mutat Jézusra: íme, az Isten

Báránya, aki hordozza és elveszi a világ bűneit.⁵¹⁶ Erről azonban csak egy kifejezetten személyes Isten esetében lehet szó. Jankélévitch Istene nem ilyen: nem tud példát mutatni az embernek a bűnök önszaggató magára vételében, ami a megbocsátás. Hiányzik a szerves összefüggés az olyannyira hangsúlyozott normatív mérték és az azt lehetővé tevő teológiai – vagy ha úgy tetszik: világnézeti – alap között.

Harmadszor filozófusunk jó okkal kérlelhetetlenül realista emberképe tapasztalati tényről állapít meg, amikor kijelenti: valami mindegyre visszatart a megbocsátástól, és ez nem egyszerűen a sértett ember tomboló haragja, hanem „metafizikai tragédia”. Szeretetnek és gyűlöletnek ez a kétfelé tépő, irracionális viszonya folytonos ingajáratra ítél a megbocsátás és a harag, a harag és a megbocsátás között. Hol állapodhatnánk meg tehát? Ké lesz az utolsó szó? Sajnos nincsen utolsó szó – válaszolja szerzőnk –, mindenik csak utolsó előtti. Sajnos, mondjuk mi, nem különbözteti meg egyértelműen a végsőt, illetve a végső előttit, ahogyan Bonhoeffer teszi *Etikájában*. De mit is jelent ez? Zavarban vagyunk nemegyszer, amikor rákérdezzük Jankélévitch szavainak a pontos szemantikai tartalmára. A fenti mondatokban ugyanis nem tesz különbséget a „mindörökké tartó”, illetve az „időli” fogalmak között (ahogyan korábban láttuk az „elévülés” és a „megbocsátás” összemosását). Mert valami vagy mindörökké tart, vagy „csak” a világ végezetéig. Ha a teremtés és az értékek forrása transzcendens valóság, ahogyan arról Jankélévitch beszél, akkor ragaszkodni kell ahhoz, hogy a szeretet és gyűlölet rettenetes ingajárat „csak” a világ végezetéig tart, ahogyan azt Pascal is hitte. Ha ez így van, akkor ez az oszcilláció drámai ugyan, súlyosan drámai, de nem tragikus. A tragédia fátumában nincs feloldozás, a drámában van. Krisztus kereszthalála drámai ugyan, de nem tragikus. Ha tehát egyáltalán beszélhetünk arról, hogy van megoldás, ha csak „ott, „nagyon messze, a horizonton” is, úgy ez azt jelenti, hogy a tragikus körforgás hatalma mégiscsak megtörik egyszer. Krisztus feltámadásában – ebben az egyszer s mindenkor eseményben, melyet a rituális emlékezet megőriz és folyamatosan jelenvalóvá tesz, amelyről szerzőnk is beszél – a keresztények az időben elővételezve látják ezt a végső, a horizont ködbe vesző pontján bekövetkező győzelmét a szeretetnek és az irgalomnak, pontosabban Isten szeretetének és irgalmának. És igazságosságának is, természetesen, noha e kettő összeegyeztetésének isteni mikéntje rejtve marad számunkra a színről színre való látás küszöbéig. Ezen a ponton azonban Jankélévitch hite nem azonos a Pascaléval. Ám ha ez így van, ha tehát a horizonton mégiscsak van utolsó szó, akkor ez azt jelenti, hogy nem lehet kérdéses: az egymásnak feszülő és sokszor egymásba gabalyodó küzdő felek közül melyikhez is

516 Jn 1,29. Jankélévitch is idézi.

tartozik – már most, elővételezeten! – ennek az utolsó szónak a joga. A jó időleges vereséget szenvedhet ugyan, de ez csupán a gonosznak való behódolás révén történhet meg. Amennyiben nincs ilyen behódolás, tiporhatják bár, de meg nem ronthatják, és le nem győzhetik. Ami ilyen esetben az emberi szemek számára a világ látszatértékei mentén vereség, az *sub speciae aeternitatis* ragyogó győzelem – ahogyan Krisztus is a kereszten, János apostol szerint, *felemeltetett és megdicsőítettet*. Nos, gondolkodóink említik ugyan ezt a horizontot, ahol „a megoldás” rejtezik, korábban is, mint láttuk: az „esztkatologikus reménység, a dicsőséges jövő, amelyet a Jelenések könyve csillant fel a horizonton, amikor új eget és új földet ígér számunkra”, ám nem gyökerezeti hitét annak a valóságába: elérhetetlenül távoli ez számára. Mintha Nietzsche *Vidám tudományának* az örültje lopakodott volna kertjébe, aki döbbenetesen konstatálja: nincs meg a horizont! De hát „ki adta kezünkbe a spongyát az egész láthatár letörléséhez? E vonalak nélkül mi lesz egész építőművészetünk?”⁵¹⁷

Jankélévitch lenyűgöző szellemi építőművészetére nézve is érvényes ez a kérdés. Mert miközben „a tiszta szeretet tűhegye a lélek kapcsolódási pontja az abszolútummal”,⁵¹⁸ ez az abszolútum meghódol a halál előtt, és a gonoszt sem képes végérvényesen legyőzni. Szent György a sárkányt csak az ikonokon győzi le véglegesen, állítja ez a rezignált bölcsesség. Pedig jól tudja, hogy „a szeretet teljes dinamikája” már Platón *Lakomájában* is „a halhatatlanságra való szomjúhozás, amelyet a szenvedések még inkább megerősítenek”.⁵¹⁹ Mennyivel inkább érvényes ez a Biblia szemléletére! A Sorbonne filozófusa számára azonban a teremtőtermékeny Kezdet és a steril-sivatagos Vég úgy feszül szembe egymással, hogy végül is ez utóbbi nyeli el az előbbi, mint József álmában a csontsovány tehenek a szépen hizott társaikat! Jankélévitch számára az Alfa és az Ómega nem egylényegű, nem *homousziosz* valóságokat jelöl: a Kezdet teremtő színjátékán túl a Semmi lesz minden mindenkiben.

miközben „a tiszta szeretet tűhegye a lélek kapcsolódási pontja az abszolútummal”, ez az abszolútum meghódol a halál előtt, és a gonoszt sem képes végérvényesen legyőzni

Így érkezünk el vizsgálódásunk végkövetkeztetéséig: a megbocsátás imperatívusza nem kap – nem kaphat – hathatós támogatást a létezés teremtő és szerető *ős-ölének* Jankélévitch-féle hitéből. Minden

517 F. Nietzsche: *Vidám tudomány*. Holnap, Budapest 1997. 125. töredék, 151–153.

518 Php 244.

519 Uo. 260.

bizonytalannal innen is adódnak azok az egyenetlenségek és önellentmondások, amelyek áthatják szerzőnk megbocsátásról vallott felfogását, és amelyek megbontják annak következetes, szerves egységét.

Ha viszont igaz az, amit gondolkodónk állít, hogy a nagylelkűség (*generosité*) „mozgatja a mindenséget”, mégpedig „csakis irgalmának az erejével és bocsánatának a csodájával”,⁵²⁰ akkor ez a nagylelkűség képes arra, hogy felfedje, megismertesse, kijelentse önmagát, mégpedig nem csupán felszikkázó pillanattöredékek erejéig, hanem az emberi egzisztenciát meghatározó módon. Akkor ez – pontosabban ő – képes arra is, hogy „világosságot gyújtson a szívünkbe”; akkor van utolsó szó, van isteni önszaggattatásban véghezvitt megváltás, és van örök élet. Így nyerhet értelmes alapot és távlatot az önátadás csodája, amelyet filozófusunk így magasztal:

Mekkora csoda, mondja Bernanos, hogy odaadhatjuk azt, amivel nem is rendelkezünk. Amivel nem rendelkezünk, és amik nem is vagyunk. És végül is, aki békességet ad tovább, hasonlatos ahhoz, aki szeret: nem olyan javakat vagy tulajdont ad tovább, amellyel rendelkezne. Maga az adás gesztusa, a tapinthatatlan jelenlét és a szeretet ingyenes mozgása az, ami megbékélteti a másikat, és testvérré teszi őt... A nagylelkű szintén olyan vért ad, amellyel nem is rendelkezik: mert nincsen birtoka, ily módon létezése sem, így hát teljességgel azonos a cselekvéssel, a megalapozással, a továbbadással. A jelenléte maga ez a csodálatos életinfúzió, az áldás és jótett kimeríthetetlen gazdagsága. (...) Ilyen tehát a szeretet paradox, ellentmondásos és szó szerint „igazságtalan” számtana; ez Isten valódi „bolondsága”.⁵²¹

Ily módon pedig az a lehetetlen lehetőség is valóra válhat, hogy megbocsássunk azoknak, akik ellenünk vétkeztek, miközben tudjuk: mi magunk is irgalmasságra szorulunk.

520 VA2 336.

521 Php 190. Jankélévitch itt Kierkegaard keresztény beszédeinek egyikére hivatkozik: *annak a boldogsága, hogy minél szegényebb vagy, annál inkább gazdagíthatasz másokat.*

ÖSSZEGZÉS

Jankélévitchnek a megbocsátás szaggató (*déchirant*) kérdésével kapcsolatos alapállását a személyi viszonyok szintjén feltétlenül a *Le Pardon*ban kifejtett hiperbolikus etikájában kell látnunk, amelynek értelmében „aki azt mondja, *minden*, az nem ismer kivételt”. Nem arról van ugyanis szó a két ellentétes előjelűnek tekintett könyv keletkezéstörténetében, hogy ezt a munkát a holokauszt előtt írta volna, majd pedig a trauma hatására az *Imprescriptible* lapjain visszavonta volna annak abszolút érvényét. Nem erről van szó, hisz már az 1967-es műben mint felmerülő, lehetetlen lehetőség kísértéseként beszél arról, mi történik akkor, ha Auschwitz nem csupán a történelem horizontális síkján, hanem az egészen más rend vertikálitásában is rést ütött, és e név jelentette gonoszság a létezés ontológiai rendjét is kikezdte? Ez azonban Jankélévitchnél – a lehető legemberibb és legtermészetesebb módon – a rettenet némasága és tehetetlensége, nem pedig filozófiai alapállás. Ezt az értelmezésünket többféle megfontolás is igazolja. Egyrészt maga a filozófus beszél arról, hogy a *Pardonneur?* szövegének kiadása valójában esetleges, megjelenése inkább egy kiadó buzgalmának, semmint az ő személyes eltökélt szándékának tulajdonítható. Továbbá a „de hát kértek-e valaha bocsánatot?” típusú kérdései nyilvánvalóan abba az irányba mutatnak, hogy ha ez megtörtént volna, a megbocsátásnak és megbékélésnek lehetne még valamilyen esélye. Ugyanilyen értelmű a Wiard Ravelingnek írott válaszában a felkiáltás, hogy „mióta vártam már erre!”. Willy Brandt történelmi gesztusa a varsói gettóban Jankélévitch számára szintén az „egészen más rend” lehetőségének reményét jelenti. Mindez arra mutat, hogy Jankélévitch elzárkózása, *nem*-je a bocsánat minden lehetőségére, a kollektív bűnösségre utaló kifejezései, a német-francia testvérvárosok intézményeinek elvetése, egyszóval „átkozódása” (Ricoeur) egyrészt a felületes összeborulás elutasítása, másrészt pedig a sebzett test és lélek természetes rángása. Az átokzsoltárok világa ez, ahol elemi erővel tör felszínre az emberi lélek mélyéről az izzó láva – azonban összetéveszteni ezt a mércét jelentő etika tudatosan vállalt, újból és újból megvallott, jól csiszolt alapmondataival durva félreértés volna az olvasó részéről.

Ezen megfontolások alapján nem tartjuk elfogadhatónak Verena Lemcke álláspontját, aki szerint Jankélévitch gyakorlatilag a *Le Pardon* egyetemessége szövetéből kivágott egy metafizikai kivételnek tekintett darabot, amelyet filozófiailag legitimizált. Nem erről van szó, hanem arról, hogy Jankélévitch bocsánat-elutasítása alapvetően a jogi értelemben vett elévülés elutasítását jelenti, hisz a *Pardonneur?* ősfarmája egy 1965-ös cikk, amely kifejezetten az elévülés-vitáról szól.

Igaz ugyan, hogy Jankélévitch okot ad erre a félreértésre, hisz nyelvileg nem különíti el teljes egészében a probléma személyes, illetve jogi vonatkozását. Véleményünk szerint azonban ez nem véletlen, és nem csupán az indulatokat is toleráló zsurnalizmus stílusából ered. Értelmezésünkben arról árulkodik inkább, hogy noha a mindennapi gyakorlatban szükséges és lehetséges e két szint elkülönítése, az önmagát egyként megélt ipszeitás azonban a maga egzisztenciális viszonyulásában nem tud mit kezdeni az ilyen elkülönítésekkel. Jankélévitch megjegyzése a két könyv között fennálló feszültség elismerésével és tudatos fenntartásával kapcsolatosan azonban óhatatlanul felveti a kérdést: hol húzódik egy rendszeren belül egyfelől az egészséges „dialektikus feszültség”, másfelől pedig az ellentmondásosság, következetlenség és inkoherenca közötti határ? Elismerjük, hogy Jankélévitch elutasító gesztusai és szavai ez utóbbi területére tartoznak, sőt azt is, hogy az „emberiesség elleni bűn” kizárólagosan Auschwitzra való szűkítésében morálfilozófiailag ezt némiképpen igazolni is kívánta. Nem látjuk azonban indokoltnak feloldani ezt a feszültséget azzal az állítással, hogy Jankélévitch a maga részéről elfogadta volna a bocsánat totalitására tekintve „a minden – tulajdonképpen mégsem minden” tételét.

Feltételeztük, hogy Jankélévitch filozófiájában – metafizikájában, antropológiájában, a halálról vallott felfogásában – valamilyen mélyebb gyökere lehet a bocsánat kérésköre kifejtésében megmutatkozó egyenetlenségnek és ellentmondásosságnak; hogy a megbocsátás problémája tárgyalásának a következetessége és szerves egysége éppen metafizikájának a belső ellentmondásai miatt törik meg.

Lévinasnál például – ugyanúgy, mint a Biblia világában – erény és aljasság, élet és halál szüntelennek tűnő felelésében van végső szó, ez pedig az életé és a szeretet hatalmáé. Jankélévitchnél azonban ez nincs így, ő megmarad e kettősség örök körforgásában: ha az egekig hatoló aljasságnál (*méchenceté*) nagyobbnak bizonyul is valamilyen isteni jószág, ez csak egy pillanatig tart, mert a gonosz ismét lenyeli azt, ami előbb őt nyelte le – jó és rossz harca így tart a végtelenségig. Jankélévitch nem tud arról az eszkatológiai határról, amely az idők végén azt mondaná a gonosznak: *hactenus*, eddig! Jankélévitch nem tud a Messiás eljövételéről. Ha lehet nála utolsó szóról beszélni, akkor az egyértelműen a halálé; a morális harc a végtelenségig eldöntetlen, a teljes biológiai-szellemi pusz-

tulás viszont számára kézenfekvő.⁵²² Rendszerének istenképe nem nyújt itt semmiféle megoldást. Az ő istene nem „létezik”, hanem „teremtődik” a teremtés szinguláris aktusában, és ezzel jószerével véget is ér a szerepe; az emberiség drámája nem érinti. Jankélévitch istene – a Pascal-lal való örök párbaja mellett – megmarad a fiolozófusok istenének: nem válik Ábrahám, Izsák, Jákób Istenévé, sem Jézus Atyjává. Ez a *majdnem semmi* nem képes arra, hogy a bűnnel és halállal szemben kimondja az utolsó szót.⁵²³ Mi keressük-kutatjuk a megragadhatatlant, de ő nem keres és nem kutat minket: nincsen olyan szava, amely elér, megtalál, majd pedig elhat a vesék és zsigerek megoszlásáig; olyan szava, amely reményre jogosítana. Ezért írhatja felül helyenként az élőkkel szembeni morális kötelezettséget – beleértve a bocsánat és az áldozat végső gesztusát, a másikért halás örömét, amiről utolérhetetlen sorokat írt – a holtakra való emlékezés parancsa. Hiszen a szenttelen idő malmai mindent, de mindent felőrölnék: az értékek abszolútnak tekintett világát – amely végül kvázi-abszolútnak bizonyul – éppúgy, mint magát az örökkévalóságot. Ami a jankélévitchi filozófia értelmében megmarad, az mindössze a tény, hogy egyszer valami az időben létrejött, megtörtént, létezett – *le fait d'avoir fait, le fait d'avoir exister*. Valljuk be, sovány vigasz ez, amelynek horizontján erőtlően marad minden hiperbolikus etika és aligha van esély arra, hogy következetesen érvényesüljön, hóhérokra és áldozatokra nézve egyaránt, a Ricoeur-féle maxima: te több vagy tetteidnél; hogy egyértelműen valljuk: a megbocsátás a teremtő és újjáteremtő szeretet kivételt és feltételeket nem ismerő, szuverén tette, miközben a megbékélésnek az igazság és a méltányosság jogosan szab feltételeket.

Jankélévitch kevéssel halála előtt a vele készített utolsó előtti interjúban, melyet *post mortem* közölt a *Libération* című lap, különös kijelentést tett. Az ominózus mondat felidézésére – a bocsánat meghalt Auschwitzban – így válaszolt: „Ki mondta ezt? (...) Nem halhatott meg, a bocsánat nem halhat meg.”⁵²⁴ Ám a feszültség feloldhatatlan, hisz így folytatja:

A szeretet *per definitionem* fény, mely képes arra, hogy áttörje a tömény éjszakát. Ha azonban ez a szeretet-nyaláb mégsem hatol át a sötétségen, mit gondoljunk akkor? Ez a filozófia keresztyje, többet nem mondhatok róla. (...) A bocsánatnak mindent meg kell bocsátania, különben nem nevezhető bocsánatnak. Ugyanakkor nem

522 LM 239: „On en revient toujours au même point: la mort est l'anéantissement pur et simple, et elle est métempirique en cela! Car c'est la racine de l'être qui est extirpée.” Vö. QPI 195–205.

523 Uo. 151–161.

524 *Jankélévitch le presque-semblable*. In: *Libération*, 8/9. 06.1985. 32. Idézi Verena Lemcke: *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch*, 162. Ezt idézve e könyv szerzője mintha árnyalná korábbi tételét, miszerint Jankélévitch számára Auschwitz abszolút metafizikai kivételt képezne a megbocsátás kérdésében.

A bocsánatnak mindent meg kell bocsátania, különben nem nevezhető bocsánatnak. Ugyanakkor nem lehet mindent megbocsátani. Szétszaggattattam

lehet mindent megbocsátani. Szétszaggattattam – ez az, amit „szétszaggatottságnak” neveznek, ami szintén keresztény fogalom. (...) Ez az az álmatlanság, amit a keresztények örökölték: nem alhatnak, hisz Krisztust megfeszítették. Ezen túltesz az öt millió halott, melyből három millió gyermek. Hogyan lehet ezt feloldani? Nemzedékemnek mindenképpen áldozatot kell hoznia: nem feledhetünk.⁵²⁵

Bizonyára nem tévedünk, ha kimondjuk: Jankélévitch morálfilozófiájának, azon belül pedig a bocsánat kérdésében kifejtett és tanúsított álláspontjának feszültsége, olykor pedig kétértelműsége és hiányossága szerves összefüggésben áll metafizikájának, istenképének, antropológiájának és halálértelmezésének elégtelenségével.⁵²⁶ Mert „lehet-e bocsánatot hirdetni a halál és az elmúlás nevében?”⁵²⁷ Nyilván nem. Szerzőnk ezt abban az összefüggésben állapította meg, hogy az idő önmagában nem oldja meg a bűn problémáját. Ám ez a kérdés és annak folytatása mélyebb igazságot fejez ki, ha azt átfogóbb, egzisztenciális tehetetlenségként és lehetetlenségként értelmezzük: „Vajon megtalálhatja-e a bocsánat a maga igazolását teremtményi nyomorúságunkban és végességünk tényében?”⁵²⁸ Erre pedig csakis tagadó választ adhatunk – ez a filozófia tulajdonképpeni keresztje.

525 Uo.

526 Vö. Lucien Jerphagnon: *Mors et vita et de la philosophie*. In LJ 75–85. Továbbá: Vladimir Jankélévitch: *Penser la mort?* Éditions Liana Levi, Paris 1994. Vö. E könyv recenziója: Hélène Houde <http://id.erudit.org/iderudit/018362ar>

527 LP 1022.

528 Uo.

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

- CORR** – Vladimir Jankélévitch, *Correspondance. Une vie en toutes lettres*. Éditions Liana Levi, Paris, 1995.
- CPhM** – Vladimir Jankélévitch, *Cours de philosophie morale*. Université libre de Bruxelles 1962–1963. Seuil, Paris 2006.
- Critique** – *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Janvier – Février 1989. Tome XLV. – No. 500–501.
- DM** – Daniel Moreau: *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*. Les Presses de l'Université Laval, Canada 2009.
- EJ** – **European Judaism** *Forgetting and Forgiving: The Post-Bitburg Controversy In Great Britain*. 18:2 (1986: Spring)
- FSCH** – *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion*. Sous la direction de Françoise Schwab avec la collaboration de Sofia Eliza Bouratsis et Jean-Marie Brohm. Beauchesne Éditeur, Paris, 2010.
- JD** – Jacques Derrida: *The Unforgivable and the Imprescriptible*. Indiana University Press, 2001.
- JH** – Joëlle Hansel: *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*. Éditions Manucius, Paris, 2012.
- JJL** – Jean-Jaques Lubrina: *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*. Éditions du Félin, 2009.
- LIMP** – Vladimir Jankélévitch: *L'imprescriptible*. Éditions du Seuil, Paris 1986.
- LJ** – *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie par Lucien Jerphagnon. Editions Seghers, 1969.
- LM** – Vladimir Jankélévitch: *La Mort*. Flammarion, Paris 1977.
- LP** – *Le Pardon*. In: Vladimir Jankélévitch: *Philosophie morale*. Flammarion, Paris 1998.
- PhM** – Vladimir Jankélévitch: *Philosophie morale*. Flammarion, 1998.
- PHP** – Vladimir Jankélévitch: *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris 2011.

- PM** – Vladimir Jankélévitch: *Le paradoxe de la morale*. Edition du Seuil, Paris, 1981.
- PR** – Paul Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil, 2000.
- QPI** – Vladimir Jankélévitch: Béatrice Berlowitz: *Quelque part dans l'inachevé*. Gallimard, 1978.
- Schelling** – Vladimir Jankélévitch: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. L'Harmattan, Paris–Torino–Budapest 2004
- SI** – Vladimir Jankélévitch: *Le sérieux de l'intention. Traité des vertus I*. Flammarion, Paris 1983.
- VA1** – Vladimir Jankélévitch: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II. Tome 1*. Flammarion, Paris 1986.
- VJPhV** – Isabelle de Montmollin-Roulet: *Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage*. These présentée a la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne pour obtenir le grade de docteur es lettres. Lausanne, 1999.

BIBLIOGRÁFIA

- „Die Geste des Verzeihens kann unerträglich sein“, sagt Klaus–Michael Koldalle. <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2004/06/30/a0192>
- ABEL, Olivier (dirige): *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*. Éditions Autrement, Série Morales no. 4, Paris 1991.
- ABEL, Olivier; ASKANI, Hans-Christoph; CASTELLI-GATTINARA, Enrico; GAGNEBIN, Jeanne-Marie; LEVI, Giovanni; LORIGA, Sabina; ULLERN-WEITÉ, Isabelle: *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*. Labor et Fides, 2006.
- ALFORD, C. Fred: *Levinas and Winnicott: Motherhood and Responsibility*. In: *American Imago*, 57/3, 2000/Fall, 235–259.
- ALLERS, Christopher R.: *Undoing What Has Been Done: Arendt and Levinas on Forgiveness*. <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2009/02/allers-paper.pdf>
- APTER, Émily S.: *Le charme philosophal*. In: *Critique*, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501. 12–20.
- ARENDT, Hannah: *Some Questions of Moral Philosophy*. In: *Social Research*, 61/4, 1994 Winter, 739–764.
- ARENDT, Hannah: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*. In: *Social Research*, 51, ½, 1984 Spring/Summer, 7–37.
- BALADIÉ, Charles: *Jankélévitch, Vladimir (1903–1985)*. In: *Dictionnaire des philosophes*. Nouvelle édition augmentée, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris 2006, 848–849.
- BARAQUIN, Noella; LAFFITTE, Jaqueline: *Arendt, Hannah (1906–1975)*. In: *Dictionnaire des philosophes*. Noella Baraquin – Jaqueline Laffitte, 3. Édition, Armand Colin, Paris 2007, 18–20.
- BARAQUIN, Noella; LAFFITTE, Jaqueline: *Derrida Jacques (1930–2004)*. In: *Dictionnaire des philosophes*. Noella Baraquin – Jaqueline Laffitte, 3. Édition, Armand Colin, Paris 2007, 123–125.
- BARAQUIN, Noella; LAFFITTE, Jaqueline: *Jankélévitch, Vladimir (1903–1985)*. In: *Dictionnaire des philosophes*. Noella Baraquin – Jaqueline Laffitte, 3. Édition, Armand Colin, Paris 2007, 202–204.
- BARAQUIN, Noella; LAFFITTE, Jaqueline: *Levinas, Emmanuel (1906–1996)*. In: *Dictionnaire des philosophes*. Noella Baraquin – Jaqueline Laffitte, 3. Édition, Armand Colin, Paris 2007, 230–232.

- BARAQUIN, Noella; LAFFITTE, Jaqueline: *Ricœur, Paul (1913–2005)*. In: Dictionnaire des philosophes. Noella Baraquin – Jaqueline Laffitte, 3. Édition, Armand Colin, Paris 2007, 317–321.
- BARON, Roger: „*La mauvaise conscience*” de Vladimir Jankélévitch (Book Review). In: Études philosophiques, n. s.: 21/3, 1966/juil.–sept., 395–399.
- BAROU, Jean-Pierre: *Notes dissonantes*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix-En-Provence 1978, 87–88.
- BARTHÉLEMY, M.: *Le „Traité des Vertus” de Vladimir Jankélévitch, Étude Critique*. In: Revue de métaphysique et de morale, 56, 1951, 406–435.
- BARTHÉLEMY, Mad: *Esquisse d'une étude sur la philosophie bergsonienne et la vocation de l'unité*. In: Revue de métaphysique et de morale, 60, 1995, 58–68.
- BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine: *Actualité de Bergson*. In: Etudes Philosophiques, n. s.: 14, 1959, 473–477.
- BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine: *Autour du Bergson de M. V. Jankélévitch*. In: Revue de métaphysique et de morale, 65, 1960, 511–523.
- BAUMANN, Lutz: *GUY Suarez: Vladimir Jankélévitch, Qui suis-je? (Book Review)*. In: Philosophischer Literaturanzeiger, 42/3, 1989/Juli–Sept., 497–498.
- BAYFIELD, Anthony: *Remembrance and Forgiveness*. In: European Judaism, 21/2=41, 1988, 19–26.
- BEN-NAFTALI, Michal: *An Interview With Professor Jacques Derrida*. In: École des Hautes en Sociences Sociales, Paris. January 8, 1998, Jerusalem. Interviewer: Dr. Michal Ben-Naftali. Translated from French by Dr. Moshe Ron.
- BERDIAEFF, Nicolas: *Le sens de l'Histoire*. In: Revue de métaphysique et morale, 55, 1950, 108–109.
- BERGER, Alan: *Mourning, Rage and Redemption: Representing the Holocaust: The Work of Thane Rosenbaum*. In: Studies in American Jewish Literature, 19, 2000, 6–15.
- BIANCONI, M.: *Jankélévitch – Nature et société (Book Review)*. In: Année sociologique, 10, 1905/1906, 171–174.
- BOURETZ, Pierre: *Table ronde sur la prescription*. In: Droits, 31, 2000, 41–77.
- BRACHER, Nathan: *Char et l'écriture de l'autre: une poétique de l'absence*. In: French Forum, 15/2, 1990/Mai, 221–237.
- BRUDHOLM, Thomas: *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*. Temple University Press, Philadelphia 2008.
- BRUNSCHWIG, Jaques: *Notes critiques*. In: Revue de métaphysique et de morale, 72/1, 1967/Janv.–Mars, 126–134.

- CAPUTO, John D.: *Derrida, a Kind of Philosopher: A Discussion of Recent Literature: (Radolphe Gasché, „The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection“; Irene E. Harvey, „Derrida and the Economy of Différance“; John Llewelyn, „Derrida on the Threshold of Sense“)*. In: *Research in Phenomenology*, 17, 1987, 245–259.
- CARR, W., Maier: *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity (Book Review)*. In: *German History*, 8/2. 1990 June, 243–246.
- CHANTER, Tina: *Levinas and Impossible Possibility: Thinking Ethics with Rosenzweig and Heidegger in the Wake of the Shoah*. In: *Research in Phenomenology*, 28, 1998, 91–109.
- CLÉMENT, Cathrine: *L'amour de la vie*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repentance, Aix-En-Provence 1978, 1–3.
- CLÉMENT, Serge: *Les temps du mourir: changements et permanence*. In: *Cahiers internationaux de sociologie*, n.s.: 97, 1994/juil.–dec., 355–371.
- CORNELL, Drucilla L.: *Gender Hierarchy, Equality, and the Possibility of Democracy*. In: *American Imago*, 48/2, 1991/ Summer, 247–263.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie: *Arendt, Hannah (1906–1975)*. In: *Dictionnaire des philosophes*. Nouvelle édition augmentée, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris 2006, 85–88.
- DALEY, James W.: *L'immoralité de la morale*. In: *Diogène*, 66, 1969/avril–juin, 31–62.
- DAUENHAUER, Bernard P.: *Ricœur and Political Identity*. In: *Philosophy Today*, 39/1, 1995/Spring, 47–55.
- DEKENS, Olivier: *Initiation à la vie malheureuse. De l'impossibilité du pardon chez Kant et Kierkegaard*. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 96, nr. 4, 1998, 581–597.
- DELETRÉ DOUSSAU, Sophie: *Donner Et Pardonner à la recherche de l'humanité: l'humanité à la lumière du don et du pardon*. <http://1.static.e-corpous.org/download/notice-file/>
- DELOOZ, Thierry: *L'irréversible, l'irréparable et la „futurition“, selon Vladimir Jankélévitch*. In: *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 243–246.
- DELPEYROU, Jaques: *Selon Vladimir Jankélévitch: L'Idée de la Mort*. In: *Europe*, 44/450, 1966/oct., 217–226.
- DERRIDA, Jacques: *„To Do Justice to Freud“: The History of Madness in the Age of Psychoanalysis*. In: *Critical Inquiry*, 20/2, 1994/Winter, 227–266.
- DERRIDA, Jacques: *Cogito et histoire de la folie*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 68/4, 1963/oct.–déc., 460–494.

- DERRIDA, Jacques: *Foi et Savoir. Les deux sources de la „religion” aux limites de la simple raison*. In: Éditions du Seuil, 2000, 100–133.
- DERRIDA, Jacques: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Routledge, London–New York 2001.
- DERRIDA, Jacques: *To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible*. trans. Elizabeth Rottenberg, in *Questioning God*, ed. John D. Caputo, Mark Dooley, and Michael J. Scanlon (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001).
- DERRIDA, Jacques: *Biodegradables: Seven Diary Fragments*. In: *Critical Inquiry*, 15/4, 1989/Summer, 812–873.
- DESPILHO, P. X.: *Notes critiques*. In: *Revue de métaphisique et de morale*, 85/4, 1980, 543–570.
- DONAT, Alexander: *An Empiric Examination*. In: *Judaism*, 12/4, 1963/Fall, p. 416–435.
- DOSSA, Shiraz: *Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evil*. In: *Review of Politics*, 46/2, 1984/April, 163–182.
- DROIT, Roger–Pol: *Imprescriptibles décombres*. In: *Critique*, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 46–56.
- DUFFAU, Marie–Thérèse: *Jankélévitch à Toulouse: Clandestinité et résistance*. In: *Bulletin de Litterature Ecclesiastique*. Publié par l’Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 225–236.
- FAYE, Jean Pierre: *Philosophie comme ironie en narration*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L’ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 59–61.
- FEDER KITTAY, Eva (Hintikka, Jaakko, Editor): *The Identification of Metaphor*. In: *Synthese*, 58/2, 1984/feb., 153–202.
- FEINGOLD, Henry L.: *Review–Essay on „Hannah Arendt, The Jew as Pariah: Jewish Identity and politics in the Modern Age”, edited, with an introductory essay by Ron H. Feldman*. In: *Judaism*, 29/1, 1980/Winter, 122–128.
- FERGUSON, John–Paul: *Democracy in a Land of Resentment (Book Review)*. In: *SAIS Review*, (n.s.), 20/2. 2000 Summer/Fall, 241–249.
- FEYDER, Vera: *Avec*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L’ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 81–83.
- FIASSE, Gaëlle: *Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l’action*. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, no. 2, 2007, 363–376.
- FISCHER, von Ralf: *Die deutsche Reue Heisst... Stalingrad*. <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/gi/reue.pdf> In: CAMPO de Criptana, Heft 4, I Quartal 2004– www.campodecriptana.de
- FONTENAY, Elisabeth de: *Un héros de notre temps*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L’ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 29–30.

- FROUVILLE, de Olivier: *Amnistie: la faculté de pardonner, le devoir de mémoire*. In: La Lettre de la F.I.D.H., 1999, no. 25.
- GABETTA, Gianfranco: *Le temps et la mort dans la philosophie de Jankélévitch*. In: Critique, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 26–31.
- GALSTER, Ingrid: *Retour sur Sartre pendant l'Occupation*. In: Commentaire. Hiver 2000–2001, vol. 23/92, 875–887.
- GEORGE, François: *Jankélévitch face au mystère de l'instant éternel*. In: Les Temps Modernes, Nr. 563, Juin 1993, 46–74.
- GEORGE, François: *La pensée en personne*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 13–22.
- GODZIEBA, Anthony J.: *Ontotheology to Excess: Imagining God without Being*. In: Theological Studies, 56/1, 1995/Mar., 3–21.
- GOLDSMITH, Arnold: *Elie Wiesel, Rabbi Judah Lowe, and the Golem of Prague*. In: Studies in American Jewish Literature, ser. 2/5, 1986, 15–28.
- GRECO, Pierre: *Le collège philosophique. Travaux de la Société Française de Philosophie et des Sociétés de Marseille, Bordeaux, du Collège Philosophique*. In: Études philosophiques, n. s., 2, 1947, 307–311.
- GREISCH, Jean: *Levinas, Emmanuel (1905–1995)*. In: Dictionnaire des philosophes. Nouvelle édition augmentée, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris 2006, 970–976.
- GREISCH, Jean: *Ricœur, Paul (1913–2005)*. In: Dictionnaire des philosophes. Nouvelle édition augmentée, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris 2006, 1390–1394.
- GUEROULT, M.: *L'Odyssée de la conscience dans dernière philosophie de Schelling, d'après M. Jankélévitch*. In: Revue de métaphysique et de morale, 42, 1935, 77–103.
- GWILHERM KEROUREDAN, Herri: *Quai aux fleurs*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 85.
- Hansel, Joëlle: *Jankelevitch. Une philosophie du charme*. Éditions Manucius, Paris 2012.
- HARRISON, Bernard: *Talking Like a Jew: Reflections on Identity and the Holocaust*. In: Judaism, 45/1, 1996 Winter, 3–28.
- HAWKESWORTH, Mary: „*Hannah Arendt: Critical Essays*” ed. By Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (Book Review). In: Journal of Women's History, 8/1, 1996/Spring, 161–171.
- HAWKESWORTH, Mary: „*The Political Thought of Hannah Arendt*” by Michael G. Gottsegen (Book Review). In: Journal of Women's History, 8/1, 1996/Spring, 161–171.

- HAYES, Grahame: *We Suffer Our Memories: Thinking About the Past, Healing, and Recinciliation*. In: *American Imago*, 55/1. 1998 Spring, 29–50.
- HERF, Jeffrey: *Legacies of Divided Memory for German Debates about the Holocaust in the 1990s*. In: *German Politics and Society*, 17/3, 52. 1999 Fall, 9–34.
- HERONNIERE, Édith de la: *Jankélévitch philosophe du vent et de l'éclair*. In: *La Nouvelle Revue Française*, Nr. 399, Avril 1986, 59–63.
- HERONNIERE, Édith de la: *Nostalgia (un thème commun à Jankélévitch et à Tarkovsky)*. In: *Critique*, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 102–106.
- HIEBRARD, Robert: *Lettre ouverte à Vladimir Jankélévitch*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 4–12.
- HINZE, Bradford E.: *Ecclesial Repetance and the Demands of Dialogue*. In: *Theological Studies*, 61/2, 2000/June, 207–238.
- HOUSEPIAN, Marjorie: *The Unremembered Genocide*. In: *Commentary*, 42/3, 1966 Sept., 55–61.
- HOWE, Irving: „*The New Yorker*” and Hannah Arendt. In: *Commentary*, 36/4, 1963 Oct., 318–319.
- HRASOVA, Zuzana: *Derridas Darstellung der Vergebung: Eine Anregung zum Verständnis der alttestamentlichen Tradition und zu einer neuen systematisch-theologischen Reflexion*. In: Münster in Westfalen, 2009. <http://web/miami.uni-muenster.de/servlets;http://m.friendfeed-media.com/65bbnea>.
- HUBERT, Bernard: *Le paradoxe de la morale selon Jankélévitch: vertu et/ou innocence*. In: *Bulletin de Litterature Ecclesiastique*. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 143–152.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir.: *A travers le pardon* <http://www.philo.be/jankelevitch/index.php?page=bi>
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *L'ironie*, Flammarion, Paris 1964.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Cours de philosophie morale. Université Libre de Bruxelles 1962-1963*. Éditions du Seuil, Paris 2006.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *L'irreversible et la Nostalgie*. Éditeur Flammarion, 1974.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Le Je–ne–sais–quoi et le Presque–rien. 1. La Manière et L'Occasion*. Éditions du Seuil, 1980.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Le Je–ne–sais–quoi et le Presque–rien. 2. La Méconnaissance et le Malentendu*. Éditions du Seuil, 1980.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Le Je–ne–sais–quoi et le Presque–rien. 3. La Volonté de Vouloir*. Éditions du Seuil, 1980.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Le pardon*. <http://www.philo.be/jankelevitch/index.php?page=pardon>

- JANKÉLÉVITCH, V.; Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*. Éditions Gallimard, 1978.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Bergonisme et Biologie (A propos d'un ouvrage récent de von Monakow et R. Mourgue)*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 36, 1929, 253–265.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Der Orkander Gewalt*. In: *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur*. Herausgegeben von der Akademie der Künste. 53. Jahr, 2001, 6. Heft, Aufbau Verlag, Berlin. 725–741.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *La Mort*. Flammarion, 1977.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Les ouvres*. In: *Critique*, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 107.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Méconnaissance de la mort*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. *Revue Trimestrielle*, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 50–54.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Mystique et Dialectique chez Jean Wahl*. In: *Études philosophiques*, 1975/janv.–mars, 89–98.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Prolégomènes au Bergsonisme*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 35, 1928, 437–490.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Simmel Georg, philosophe de la vie (1s article)*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 32, 1925, 213–257.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Simmel Georg, philosophe de la vie (2s article)*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 32, 1925, 373–386.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Un article de Puf*. http://www.puf.com/wiki/Auteur:Vladimir_Jank%C3%A9l%C3%A9vitch
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *L'Ironie, 1 vol. In–16 de la „Nouvelle Encyclopédie philosophique”. 149 p., Paris, Alcan, 1936 (Book Review)*. In: *Revue de métaphysique et morale*, 44, 1937, 5–7.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Critique*. In: Imprimerie de L'Quest – La Gérant: Jérôme Lindon, Janvier–Fevriér, 1989, 107–112.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Les vertus et l'amur*, Flammarion, Paris 1986.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *L'innocence et la méchanceté*, Flammarion, Paris 1986.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Premières et dernières pages*. Éditions du Seuil, Paris 1994.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Ravel*. Editions du Seuil, Paris, 1956 et mars 1995.
- JENKINS, Iredell: *Some Large Scale Moral Theorizing*. In: *Review of Metaphysics*, 5, 1951/1952, 309–326.
- JERPHAGNON, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Editions Seghers, France 1969.
- KAFKA, Helene: *Inhumane Crimes and Their Healing: The Personal Is Political*. In: *Journal of Psychohistory*, 24/3. 1997, Winter, 242–251.

- KANTOR, Alon: *Levinas's Law*. In: *American Imago*, 56/4, 1999/Winter, 357–385.
- KARABIN, Geoffrey; WIGURA, Karolina (ed.): *Forgiveness. Promise, Possibility and Failure*. Inter-Disciplinary Press. Publishing Creative Research, Oxford 2011.
- KEPNES, Steven D.: *A Narrative Jewish Theology*. In: *Judaism*, 37/2, 1988/Spring, 210–217.
- KIRKUP, Peter A.: *Some Religious Perspectives on Forgiveness and Settling Differences*. In: *Mediation Quarterly*, 11/1=41, 1993 Fall, 79–94.
- KOPPER, Joachim: *Die Dialektik im französischen Denken der Gegenwart*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, 1957, 80–91.
- KOPPER J., Mainz: *Kants synthetisch–praktischer Satz a priori und Jankélévitchs Verständnis des Vergebung* (zu: V. Jankélévitch, *Le Pardon*), In: *Kant–Studien*, 61/2, 1970, 238–247.
- KOPPER, J.: *Jankélévitch Vladimir: Philosophie première – Introduction à une philosophie du „presque“* (Book Review). In: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 9, 1956, 35–40.
- KOPPER, J.: *Jankélévitch Vladimir: L'Austérité et la Vie Morale* (Book Review). In: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 10, 1957, 215–218.
- KOPPER, Joachim, Mainz: *Zu V. Jankélévitchs Lehre von der Einheit des moralischen und des theoretischen Bewusstsein*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 27/4, 1973/Okt.–Dez., 534–550.
- KOPPER, Joachim: *Die Problematik der Versinnlichung des Selbstbewusstseins in der Philosophie V. Jankélévitchs*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 21/1, 1967/Jan–Marz, 109–116.
- KOPPER, Joachim: *M. Barthélemy–Madaule, Bergson adversaire de Kant* (Book Review). In: *Kant–Studien*, 60/1, 1969, 113–116.
- KÖNIGSON, M. –J.: *La voie négative*. In: *Revue de métaphisique et de morale*, 76, 1971, 113–122.
- LACOSTE, Jean: *La musique et la plénitude exaltante de l'être*. In: *Critique*, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 71–101.
- LALONDE, Richard: *„Car ils ne savent pas ce qu'ils font“: au coeur du pardon et de sa dynamique spirituelle*. 2009. www.papyrus.bib.umontreal.ca/jspui/
- LANDA, Eva: *Levinas, le rêve et la psychanalyse: une vignette, à partir des quatre lectures talmudiques*. In: *Le Cog-héron*, 2002/4, nr. 171., 57–59.
- LANG, Ariella: *Reason as Revenge: Primo Levi and Writing the Holocaust*. In: *Symposium*, 52/4, 1999 Winter, 255–268.
- LANG, Berel: *Holocaust Memory and Revenge: The Presence of the Past*. In: *Jewish Social Studies*, n.s. 2/2, 1996 Winter, 1–20.
- LAQUIÉZE, Alain: *Le débat de 1964 sur l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité*. In: *Droits*, 31, 2001, 19–40.

- LÉ, Linda: *Jankélévitch père et fils*. In: Critique, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 42–45.
- LESCOURRET, Marie-Anne: *Emmanuel Levinas (1906–1995): un philosophe du XX.e siècle*. In: Cités, 2006/1, nr 25, 13–24.
- Lettre pour un pardon. Lettre de Wiard Raveling, juin 1980. Levinas had written on Jankelevitch*. 1993. <http://www.thefreelibrary.com/Forgiveness.-a0164421346>
- LEVINAS, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel: *Moi (Le) et la Totalité*. In: Revue de métaphysique et de morale, 59, 1954, 353–373.
- LEVINAS, Emmanuel: *Quatre lectures talmudiques*. Les Editions de Minuit, Paris 2010.
- LEVINAS, Emmanuel: *Reflections on the Philosophy of Hitlerism*. In: Critical Inquiry, 17/1, 1990/Autumn, 62–70.
- LEVINAS, Emmanuel: *Signature*. In: Research in Phenomenology, 8, 1978, 175–189.
- LEVINAS, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Jelenkor Kiadó, Pécs 1999.
- LEWELYN, John: *In the Name of Philosophy*. In: Research in Phenomenology, 28, 1998, 37–54.
- LIÉVAL, Jean-Luc: *L'île heureuse*. In: Critique, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 35–41.
- LIGHT, Steve: *Et toutes les paroles à dire devant le ciel*. In: Europe, 72/777–7778, 1994/janv.–févr., 97–99.
- LIGHT, Steve: *L'imprescriptible*. In: Europe, 73/796–797, 1995/aout–sept., 96–97.
- LONGLEY, Clifford; FRIEDLANDER, Albert; PHILLIPS, A. C. J.: *Forgetting and Forgiving: The Post-Bitburg Controversy in Great Britain*. In: European Judaism, 18/2, 1984 Spring, 3–17.
- LUBRINA, Jean-Jacques: *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*. Éditions du Félin, Paris, 2009.
- MADAULE, Madeleine: *Jankélévitch*. In: Études Philosophiques, 3, 1970/ Juil.–Sept., 393–395.
- MAGGIORI, Robert: *Franchir le seuil du réel*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix-En-Provence 1978, 23–28.
- MAGGIORI, Robert: *Jankélévitch et la morale de l'amour*. In: Critique, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 3–8.
- MALABOU, Catherine: *Derrida, Jacques (1930–2004)*. In: Dictionnaire des philosophes. Nouvelle édition augmentée, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 2006, 467–473.

- MANGINA, Joseph L.: *L. Gregory Jones, „Embodying Forgiveness: A Theological Analysis”* (Book Review). In: *Thomist*, 61/1, 1997/Jan., 150–154.
- MARGOLIN, Jean–Claude: *Analyses et Comptes Rendus*. In: *Etudes philosophiques*, 1, 1972/Janv.–Mars, 67–119
- MATTÉI, Jean-François: *La rame et le couteau: la question de l'autre chez Levinas*. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 2005/2, Tome 130, 203–211.
- MAUREL, Jean: „Des pas sur la neige...”. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 31–41.
- McCOLLESTER, Charles: *The Philosophy of Emmanuel Levinas*. In: *Judaism*, 19/3, 1970/Summer, 344–354.
- MONTMOLLIN-ROULET, Isabelle: *Vladimir Jankélévitch, Philosophe du Voyage. These présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne pour obtenir le grade de docteur ès lettres*. Université de Lausanne – Faculté des lettres, Lausanne 1999.
- MONTMULLIN, Isabelle de: *Jankélévitch, hériter de Dante?* In: *Bulletin de Litterature Ecclesiastique*. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 175–192.
- MOREAU, Daniel: *L'intelligence: dans ou devant le monde? Reflexion basée sur les thèses de Jankélévitch et d'Aristote*. In: *Laval theologique et philosophique*. Vol. 63 (3), 2007, 577–596.
- MOSES, Stephane: *Levinas lecteur de Derrida*. In: *Cités*, 2006/1, nr.25, 77–85.
- PÉRIGORD, M.: *Vladimir Jankélévitch ou improvisation et „Kairos”*. In: *Revue de métaphisique et de morale*, 79, 1974, 223–252.
- PERRONE–MOISÉS, Cláudia: *Forgiveness and Crimes Against Humanity: A Dialogue Between Hannah Arendt and Jaques Derrida*. Hannaharendt.net, 2006. <http://hannaharendt.net/research/perroneII.html>
- PETITJEAN, A. M.: *V. J. L'Alternative Comptes Rendus. (Book Review)*. In: *Europe*, 47/188, 1938/aout 15, 573–574.
- PHILIP, Anne: *De la musique au silence*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 83–85.
- PINGAUD, Bernard: *Irréversible, irrévocable, le récit*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix–En–Provance 1978, 42–49.
- PLOURDE, Simonne: *E. Lévinas et V. Jankélévitch: un „grain” de folie et un „presque-rien” de sagesse pour notre temps*. In: *Laval theologique et philosophique*, 49/3, octobre 1993, 407–421.

- POIRIER, Jean-Michel: *Vladimir Jankélévitch: du philosophe au musicologue*. In: Bulletin de Littérature Ecclesiastique. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 237–242.
- POLITIS, Héléne: *Jankélévitch Kierkegaardien, ou la pureté du coeur*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix-En-Provence, 1978, 76–79.
- POLLEFEYT, Didier: *Église et synagogue après la Shoah. De la substitution à la réconciliation et la coopération*. In: Revue d'histoire ecclésiastique, 95/3, 2000 Jul/Sept., 570–594.
- REVAH, Louis-Albert: *Sur la partialité en musique*. In: Critique, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 57–70.
- RIAUDEL, Olivier: *Jacques Derrida et „la mère de toute théologie chrétienne”*. In: Revue d'éthique et de théologie morale, nr. 235, 2005/3, 49–57.
- RICCEUR, Paul: *Amour et Justice*. Editions Points, 2008.
- RICCEUR, Paul: *La marque du passé*. In: Revue de métaphysique et de morale, 103/1, 1998/janv-mars, 7–31.
- RICCEUR, Paul: *La marque du passé*. In: Revue de métaphysique et de morale, 103/1, 1998/Janv.–Mars, 7–31.
- RICCEUR, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil, 2000.
- ROBBINS, Jill: *Circumcising Confession: Derrida, Autobiography, Judaism*. In: Diacritics, 25/4, 1995/Winter, 20–38.
- ROSSET, Clément: *L'absent*. In: Critique, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 9–11.
- ROSSET, Clément: *Le sérieux de la vie*. In: 75 Vladimir Jankélévitch. L'ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix-En-Provence 1978, 74–75.
- ROVATTI, Pier Aldo: *Le sens des mots (les oscillations de la conscience)*. In: Critique, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 21–25.
- SAMAMA, Guy: *Paul Ricœur: une antériorité qui se survit de l'identité à la promesse*. In: Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2005/1, Tome 130, 61–70.
- SCHOLEM, Gershom: *Le nom de Dieu (I)*. In: Diogene, 79, 1972/juil-sept., 60–80.
- SCHULTE, Christoph: *Jüdische Theodizee? Überlegungen zum Theodizee-Problem bei Immanuel Kant, Hermann Cohen und Max Weber*. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 49, 1997, 135–159.
- SCHWAB, Françoise: *Vladimir Jankélévitch. Les paradoxes d'une éthique résistante*. In: Revue d'éthique et de théologie morale. Nr. 254, Juin 2009, 27–50.
- SCHWAB, Françoise: *Vladimir Jankélévitch: une âme résistante*. In: Bulletin de Littérature Ecclesiastique. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 213–224.

- SCOTT LUPO, Joshua: *Can We Be Forgiven? On „Impossible” and „Communal” Forgiveness in Contemporary Philosophy and Theology.* http://scholarworks.gsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1026&context=rs_theses
- SEESKIN, Kenneth R.: *The Reality of Radical Evil.* In: *Judaism*, 29/4, 1980/ Fall, 440–454.
- SIMON, Ernst: *A Textual Examination.* In: *Judaism*, 12/4, 1963 /Fall, 387–415.
- SOMME, Luc-Thomas Prof.: *Jankélévitch – L’Imprescriptible.* http://www.jankelevitch.fr/my_pictures2/jankelevitch_2d_l27imprescriptible.pdf
- SOMME, Luc-Thomas Prof.: *Jankélévitch, Vladimir – Le Pardon.* http://www.jankelevitch.fr/janke2/jankelevitch_2d_le_pardon.pdf
- SOMME, Luc-Thomas: *L’amour pur das la philosophie de Vladimir Jankélévitch.* In: *Bulletin de Litterature Ecclesiastique.* Publié par l’Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 125–142.
- STRAUSS, Jonathan: *After Death.* In: *Diacritics*, 30/3, 2000/Fall, 90–104.
- SYSSOEV, Pavel: *Intuition de l’unité: l’influence des penseurs Russes sur Jankélévitch.* In: *Bulletin de Litterature Ecclesiastique.* Publié par l’Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 207–212.
- TANSMAN, Alexandre: *Quelques réflexions musicales.* In: 75 Vladimir Jankélévitch. L’ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix-En-Provence 1978, 5–58.
- TILLIETTE, Xavier: *Du mal et de la souffrance.* In: *Etudes philosophiques*, 1990/janv.–mars, 1–11.
- TILLIETTE, Xavier: *Une Kitiège de l’âme. L’étiqie de Vladimir Jankélévitch.* In: 75 Vladimir Jankélévitch. L’ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix-En-Provence 1978, 65–73.
- TÜCK, Jan-Heiner: *Megbocsátaniamegbocsáthatatlant?Jankélévitch,Derri-da és a minden remény ellenére élő remény.* <http://www.vigilia.hu/2004/8/tuck.htm>
- VALABREGA, Jean-Paul: *Hommage au philosophe et au moraliste.* In: 75 Vladimir Jankélévitch. L’ARC. Revue Trimestrielle, Chemin de Repetance, Aix-En-Provence 1978, 62–64.
- VANSINA, D. F.: *Esquisse, orientation et signification de l’entreprise philosophique de Paul Ricœur („Première partie”).* In: *Revue de métaphysique et de morale*, 69/2, 1964/avril – juin, 179–208.
- VATTIMO, Gianni: *Le Bien: persque rien.* In: *Critique*, Janv.–Févr., 1989, Tome XLV. – Nr. 500–501, 32–34.
- VERDEAU, Patricia: *Jankélévitch et Bergson.* In: *Bulletin de Litterature Ecclesiastique.* Publié par l’Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 193–206.

- VIEILLARD–BARON, J.–L.: *Une philosophie de l'amour printanier*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 89/4, 1984/oct.–déc., 550–553.
- VIGNE, Daniel: *Les vertus, l'instant et l'intervalle: une traversée du Traité des vertus*. In: *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*. Publié par l'Institut Catholique de Toulouse. Tome CVII/1, 2006, 153–174.
- VILLA, Renzo: *Vladimir Jankélévitch*. In: *Belfagor*, 41, 1986, 161–174.
- VOLF, Miroslav: *Forgiveness, Reconciliation, and Justice. A Christian Contribution to a More Peaceful Social Environments*. <http://livedtheology.org/pdfs/volf.pdf>
- WAHL, J.: *La philosophie première de V. Jankélévitch*. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 60, 1955, 161–217.
- WEBER, Eugen: *Jews, Antisemitism, and the Origins of the Holocaust*. In: *Historical Reflections/Reflexions historiques*, 5/1, 1978 Sommer/été, 1–17.
- WHITFIELD, Stephen J.: *The Holocaust in American Life, by Peter Novick (Book Review)*. In: *Judais*, 49/4. 2000 Fall, 484–492.
- WIGURA, Karolina: *Does Unforgivable Exist? On Jankélévitch's and Derrida's Theory of Forgiveness and Unforgivable*. <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/03/for2ever1270111.pdf>

THE PROBLEM OF FORGIVENESS IN THE MORAL PHILOSOPHY OF VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

The introductory part presents the spiritual life journey of the philosopher born to a Russian Jewish family on August 31, 1903 in Bourges, with a richness of biographical references. His father, a physician, also had an interest in philosophy and translated Hegel, Schelling, and Freud into French. Vladimir Jankélévitch obtained his degree from the excellent philosopher Émile Bréhier. His doctoral dissertation was on Schelling, not one of the thinkers *en vogue* at that time, but Jankélévitch was attracted to his deep flow of intuitive, total thinking which is always relevant, albeit not fashionable.

His published works show clearly how his reflections gravitated around the issue of morality. Two major directions of contemporary spiritual movements – spiritualism, open to transcendence and directed to ethics, and the Russian mystical interpretation of being – join each other in the philosophy of *charme*, fecundating it for life. Jankélévitch can be seen, per chance, mostly as an *existential spiritualist*.

World War II caused a huge rupture in his life. He had Jewish ancestors, both on his father's and on his mother's side, causing him to lose his job. He spent time in Toulouse in the free zone, where he illegally taught groups in the cafés of the town, and published his writings with the help of his former students. He escaped arrest by the Gestapo, but his entire life was marked by the basic experience of the survivors: the infinite and incomprehensible contingency of his own survival.

In 1951, he was appointed professor of moral philosophy at the Sorbonne, where he taught, wrote, and published with undiminished energy for roughly three decades. He enjoyed respect for being an active public personality and one of the most well-known and most authentic French thinkers until the end of his life. He died on June 6, 1985.

RESEARCH HISTORY

In this chapter, we analyze six works concerning Jankélévitch and his philosophy, all but one authored in the 21st century. The first work of monographic exigence, dedicated to discovering the entire philosophical life-work of Jankélévitch, was written as a doctoral dissertation in 1999: Isabelle de Montmollin-Roulet treated Jankélévitch's metaphysics, ethics, anthropology, the key concepts of these fields, particularities and time concept of this approach, its interpretation of ipseity and mysticism of love, but the uniqueness and strength of the work is the fact that it listed and systemized Jankélévitch's most frequently used sources.

Joelle Hansel's writing published in 2012 was composed with the exigence of a monography, too, mapping the particularities of Jankélévitch's philosophy, his metaphysics, ethics, aesthetics, and his special relationship with Judaism.

Jean-Jacques Lubrina's volume from 2009 is the homage of a disciple to his master. With loving empathy the author draws a portrait of the philosopher, sketches the points of gravity of his ethics, and remembers his activity at the Sorbonne.

Daniel Moreau's book was published the same year. The Canadian professor studied the dynamics of the relationship with the other in Jankélévitch's philosophy "in these times of crisis, so deeply marked by narcissism and violence", when, albeit, there are obstacles, self-giving love could make a life fulfilled possible.

Beside these French authors, a German one is added. The key issue in Verena Lemcke's work published in 2008 was the tension between the moral imperative of unconditional forgiveness and the unforgivability of Nazi crimes – for obvious reasons, as this is the most sensitive issue for the German researcher and reader.

One of the most significant volumes of studies analyzing Jankélévitch's philosophy was edited by Françoise Schwab, the disciple, publisher and most reputable cognizant of his life-work. The basic material of the book came from the lectures held at the conference of December 16-17, 2005 in the Parisian Ecole Normale Supérieure, seeking an answer to the question of the timeliness or untimeliness of his legacy twenty years after the philosopher's death. The volume also features studies, documents and recollections about the thinker.

The next chapter is dedicated to the basic elements of Jankélévitch's moral philosophy. "Beyond a doubt, Jankélévitch fought the struggle of his century to obtain recognition for the absolute primacy of morals above any other authority. For this very reason, there are real chances for his philosophical work to endure in the constantly changing milieu of philosophy", Françoise Schwab wrote. For our philosopher, ethical

thinking was not one among the various ways of interpreting man and the world, but the human approach *par excellence*; acquiring it, thinking and acting according to its rules is not an option, but a prerequisite for experiencing humanity.

Our author unfolds the particularities of this approach by a comparison of aesthetics, religion and psychology. Discussing the relationship of morality and arts, he states that the line of ethics and the line of aesthetics, despite their differences, can intersect each other in those works in which an author is seeking life itself. This means it is possible for a writing to fail to reach a reader, despite its having excellent esthetic qualities, simply because it lacks sincerity. On the other hand, a work can be enrapturing despite some ungracefulness, if truth and morality transpire from it.

Reflecting on the relationship of morality and religion, Jankélévitch finds that both fields have total claims on the wholeness of life. Therefore, in his opinion, they make each other redundant, as if religion were reduced simply to ethics. He agrees that while the religious *must* is an imperative grounded in ontology, the moral obligation is based solely on conscience. When comparing morality and religion, he focuses on the concepts of impersonality in the case of morality and personality in the case of religion, as well as free will, forgiveness, holiness, the constituent historical core, and the approach to death. A study on the relationship between ethics and psychology highlights the issue of whether the psychical reality of man could be a basis for ethics, or vice versa. Everyone begins the natural physical and psychical life first, instead of the moral life, but the core of ethical life is the will, which is in dialectic relationship with existence. Existence *exists* and *wants* at the same time. Psychology is rather contemplative and descriptive, using the indicative, while in ethical maxims, we find the imperative. Thus, the imperative of the moral choice always appears more urgent and more decisive in man's drift towards the future, than the indicative of self-analysis. The psychologist is a man of nuances and attenuating circumstances, while the moralist is an adamant guardian of measure.

Our author finds his topic to be contradictory particularly in how morals are constant as opposed to glimpses of aesthetics, while in comparison with the continuity of the psychological, they appear short-lived and fleeting: it may be, he claims, that "perchance virtue bursts into bloom only once in a lifetime".

Moral action being placed in the future is an organic consequence of Jankélévitch's concept. He refuses the possibility of collecting those moral actions performed in the past and their essentially transforming power. But protesting against oblivion has a moral value in the case of remorse for sins, contrition and repentance.

VIRTUES

One of his most important and largest works, *Traité des vertus*, is in fact an inventory of virtues with detailed and precise descriptions, but it waives the goal of converting the morals into eternal fixed laws: what prevents us from this is love, without which even the moral action would be valueless. For this very reason Jankélévitch's claims about the teachability of virtues are contradictory: indeed, these are forms of approach which can be acquired, but intuition is also necessary.

Jankélévitch opens the list of virtues with courage which leads to the moral action which is carried out despite frightening obstacles: it is a gesture of freedom. Whatever is commenced by courage, is carried on by loyalty. Loyalty also makes endeavors, but it can be called a positive virtue solely depending on the quality of its object. Jankélévitch dedicates a bit more than one hundred pages to sincerity, considering it to be the representative of all virtues, a form of love, which is able to create order in man's relationships with others and himself. An insincere man must live with a terrific double conscience: such a man carries reality and the quasi-reality created by his hypocrisy at the same time, while the sincere man is free and frees others too. But sincerity also has its limitations when it lacks love.

Humility and modesty are closely related to sincerity: a sincere recognition of our own limits advises us to be humble and modest and vice versa: such a man is capable of facing his own limits sincerely. For Jankélévitch, the former accompanies laudable action, while the latter accompanies sin.

Justice and equity are virtues which are placed on the last step to the royal throne of love for Jankélévitch. Jankélévitch's definition of truth surpasses the principle of *stricto sensu* equal distribution or equal treatment, and its horizon is love: this is also directed to the other, with the distinction that while justice focuses on the other's rights, love focuses on the other's person. *Equity is justice "contaminated" by love, it does not lack personality.* "Equity is art rather than mathematics, it is sensitivity rather than geometry..."

While slightly more than one hundred pages were dedicated to sincerity, to love Jankélévitch dedicates several hundreds of pages. We are focusing on the space of tension between truth and love. The justice of the *logos* which claims equality between me and the other is opposed to the "unjust love which claims sacrifice and irrational forgiveness". For Jankélévitch, the existence or absence of love is decisive in this matter: "love's most particular work is irrational forgiveness". At the same time, Jankélévitch is seen as one who cannot forgive and who has creat-

ed a theoretical justification for this incapability, in particular, through the concept of *ontological meanness*.

The fundamental tone of Jankélévitch's entire moral philosophy is penetrated by the conviction that ethical action is always open to something more, to an even more complete self-giving for the benefit of our neighbor – or even for the benefit of our enemy, despite obstacles.

FORGIVENESS

Jankélévitch summarizes his own philosophy of forgiveness in his highly resonant book published in 1967, *Le Pardon*. As a detailed presentation of this work and of the critical dialogue undertaken with it are essential for the topic, the first chapter of the dissertation is dedicated to this task.

Jankélévitch postulates the ontological incapacity of man, stating that there was never anyone capable of perfect forgiveness. This is contrasted by the high ethical expectation of forgiveness, "it is an imperative because it is not an indicative!" He cuts through the Gordian knot of Schopenhauer's doubt – indeed I can do what I want, but can I want to want? – by stating with apparent naivety: "It is always possible to do what must be done if we sincerely want to". At the same time, the author rejects the forms of unclean forgiveness, these surrogate mercies which appear as substitutes for pure forgiveness, summarized by the following expressions: "iron teeth of time", explanatory absolution, purging. The first approach leaves the demolition of the all-obstructing block of crime up to the corrosion of time and memory, the second seeks attenuating and exempting circumstances, and the third approach means the sudden amnesia, the choice of cheap grace which does not face and confront the facts and the people, an erasure of sin with a sudden, thoughtless action. In our author's opinion, the three distinguishing marks of true forgiveness are: it is always an *event* occurring at a given point in time; it is a merciful *gift* from the injured party to the injuring party, beyond all legal considerations; it is confirmed by a *personal relationship* remaining between them.

The next subchapter details the concept of the erosion of time. In Jankélévitch's opinion, time changes man as it changes the river into which one cannot step twice. Suffering and experience, a pneumatic intertwining of two transcendent things, change both the criminal and the victim; therefore, the crimes can be proscribed because of this futurity. But Jankélévitch states, proscription can by no means replace forgiveness. Forgetting cannot be a moral attitude. Deficient remembering

is superficiality, while too intense remembering is rage. But integrating the evil as an experience, using the test of forgiveness as the champion of morality reveals a spiritual greed; a truly moral man does not act as if his injury has not even occurred, although paradoxically, for himself, it indeed has not occurred. According to Jankélévitch, true forgiveness is the greatest gesture of love besides self-giving, which cannot be left to time or oblivion. If it is left to time, we face the grotesque example of the statute of limitations of war crimes, where something which is an unforgivable sin one day, is no longer a sin the next day. This is why forgiveness must be sudden and immediate. Its necessity is not dissolved by the length of the perpetrator's penance, or by the victim's forgetting which attenuates the rage and the early pain, while the spark of rancor is still preserved deep down in the soul. At the same time, forgiveness does not undo the crime. Moreover, according to Jankélévitch, there is a difference between personal injury and crimes committed against world order. Whoever is angry with the perpetrator of the latter is rightful in being so, and forgiveness would mean to betray this rightfulness. This is the "righteous anger" which is an expression of faithfulness to values and martyrs. Leaving a timeless crime up to time is not a walkable path: time can heal, but it cannot redeem. Jankélévitch concludes, the heart is not present in this endeavor. "We haven't found the heart of forgiveness in it".

The next chapter examines the issue of absolution. The absolving party's role is to discover the cause external to man, deep down beneath human malice, which motivates the criminal actions. With an investigator's zeal, an answer is sought to the question of "*unde malum*"? The old answer comes from dualism: the negative transcendent force, Satan, is the source of all sins. If there is an explanation, sin is mitigated and rage is attenuated, therefore explanations must be found. So one needs to explain – and this absolves one from all obligations of forgiveness. But this method fails the three requirements of true forgiveness, too: it is not an "immediate" "event". It does not involve a personal relationship between the perpetrator and the injured. The offender is not offensive – at the very most, he is ill or ill-advised, but there are no bridges from here to the other side of the abyss, where there is an obligation of love. Absolution is painless, but forgiveness is a heart-breaking, painful sacrifice. However, there is always something behind the intention of absolution which is ultimately similar to forgiveness and love: our author calls it a surplus of energy. The state of the soul is not the same when it seeks exempting or aggravating circumstances.

The third substitute for forgiveness treated by Jankélévitch is the thoughtless purging of the crime committed and its destruction. The author does not use Freud's concept of suppression, but essentially

that is what he is about: throwing the case file into the fire and “never speaking about it again”. According to Jankélévitch, this misleading, abrupt gesture, which sends the message that nothing happened, primarily lacks the third characteristic of true forgiveness, the personal relationship between the parties. The relationship between the victim and his tormentor remains superficial, mere window-dressing, if they fail to work through the most sensitive questions, if they former fails to strive to show mercy, love and forgiveness so that the requirement of truth is left intact.

The next chapter deals with insane and insensate forgiveness, “*acumen veniae*”. Obviously, for Jankélévitch forgiveness is a gesture beyond all boundaries. Our author uses Pascal’s faith in spite of absurdity, and entirely places faith and forgiveness in the dimension of irrationality, ignoring the rational signs which – without having any mathematical proof – still point to the rightfulness of faith (historical, philosophical, psychological, scientific considerations, *etc*). He describes three motifs involved in the gesture of forgiveness which question its purity. In the first case, the injured party forgives because of the possibility that attenuating circumstances, about which he does not yet have knowledge, could be discovered concerning the crime. The second non-pure form of forgiveness is one which is tainted by the speculative hope on the part of the one forgiving that the perpetrator will become a different person, specifically as a result of forgiveness. A particularly grotesque type of this is the gesture of reconciliations between nations, especially between Germany and France.

The third form of tainted forgiveness is when a sincere, pure and spontaneous forgiveness, which has already been exercised, later seeks justifying arguments. And if it seeks, it shall find and thus depart from the pure faith of loving and forgiving without reason: “indeed, no reasoning being would gladly admit that his actions have no underlying motivation and consideration, and renounce arranging the arguments...” Our author’s censorious eyes notice another threat: consciousness can barely (and rarely) resist looking back at its own good deed and being filled with a smug good feeling. The eye which looks back upon itself with satisfaction is a tireless writer: it writes its own hagiography relentlessly. While the second tainted forgiveness looked to the future, searching for the redeeming effects of its own action, this one looks back. Finally, as if tired of discussing the types of quasi-forgiveness, Jankélévitch gets down to the analysis of actual forgiveness.

The fact that man has to waive even truth when forgiving is in itself a breach, cutting down to the depths of existence. But beyond that, it has to renounce hope that the pardoned one may later become worthy of forgiveness. Forgiveness is a reactive action: it is always a

response to a crime. Pure love does not have a special cause or pretext. The great surplus – *perisson* in the Gospel's words, an expression often referenced by Jankélévitch – is in the gesture of forgiveness. Forgiveness, specifically because of its reactive nature, is more difficult and more “worthy” than love. Forgiveness is love, something that always acts against something: loving the enemy is similar to it. He who forgives overcomes two immeasurable obstacles at the same time. On the one hand, he conquers his own rage and instinct for restitution, as well as the outer world's expectation which demands the restoration of imbalanced justice. True forgiveness is irrational, not anti-rational, but rather meta-rational, taking one to the world of redemption. Jankélévitch draws the four-pillared sketch of good and evil as follows: punishment renders evil for evil; gratitude renders good for good; ingratitude, *i.e.*, grace reversed or baseness, renders evil for good, but forgiveness renders good for evil. He who forgives decides to reject and expel the spirit and motivation of the crime from his own actions, once and for all. Forgiveness, even if it does not have a cause, does indeed have a target, a destination, provided that it is perfectly blameless, *i.e.*, it does not expect anything in return. This forgiveness is the event which makes the sinner innocent. It is not worthiness of love which causes love, but rather the other way around: love makes its own object worthy of love. This is the transfiguring power of love and forgiveness.

Of the three marks of true forgiveness – event, gift, relationship – the definition and description of the first is the most problematic in Jankélévitch's train of thought. For him, the event is primarily a moment of the injured party's quasi-miraculous partaking of the values of “a completely different order”, a totally intuitive happening. Forgiveness is complete and unconditional, but its recipient cannot be an unrepentant offender. If the offender is unconcerned all this time, forgiveness is merely a pathetic joke. This also applies to collective reconciliation; it must be performed in a way that does not violate the memory of the victims. Jankélévitch undertakes the concept of the unforgivable at this point. The impenetrable, unconceivable darkness behind the free will which makes the will evil, this impersonal, imperceptible negative mystery is that which is unforgivable. But not the fallible man who, albeit, is the actor of evil – he is still somehow its prey, as well. And this is so because there is an essential identity between the judging one and the sinner: he sinned, but I could also sin, “*peccavi et peccabo*”.

On the last page of his book, Jankélévitch displays a vision of the endless, cyclical battle of the power of love and the love of power, sanity and insanity. Forgiveness breaks through the wall of baseness, but this wall is reconstructed and overcomes forgiveness, and then everything starts again and again to infinity. “Reciprocally, to a daze!”

The next chapter is an analysis of the text entitled *Pardonner*, published in 1971, which is a counterpoint to a certain extent. The two titles illustrate this well: the first suggests a calm indicative, while the latter one poses a question as early as its title: *Pardonner?* Of course, it is not a suspension of what was written before, but it shows that the creative yes of forgiveness can easily be made irrational and, thus, questionable by a lack of repentance, the tormentor's arrogance which leads him to think he is indeed worthy of the immeasurable gift offered to him by the victim. The *Pardonner?* text has its own history. Its fundamental ideas can be traced back to a letter by Jankélévitch published in *Le Monde* on January 3, 1965. *Pardonner?* consists of a short introduction and two parts entitled *L'imprescriptible*, and *Nous a-t-on demandé pardon?* In the first part he notes, concerning the statute of limitations, that traditional categories of statutes of limitation for war crimes are not applicable in the case of Nazi crimes. He describes the horrors of Auschwitz with the words: clearly acts of horror, ontological baseness, "metaphysical" villainy. Ultimately, in Jankélévitch's opinion, events motivate us to reverse Jesus' words on the cross: God, do not forgive them, for they know what they do. In his opinion, gestures of compensation expressed by Germany in various ways towards Israel and others are merely results of political pressure. Meanwhile, the conditions of true forgiveness are yet to be met. Surprisingly, Jankélévitch does not separate the concept of forgiveness from reconciliation. However, if we do not make a distinction between forgiveness and reconciliation, the victim remains at the disposal of the tormentor: he continues to be exposed to whether the other is willing to face himself, repentance, the asking for forgiveness, compensation and a new life. Therefore, it must be emphasized – and this aspect is missing from Jankélévitch's work – that the victim's pure forgiveness, his letting go of the events or leaving them to God, are possible even if they continue to be simply unilateral actions. But what the unilateral action – where there is forgiveness but there is no repentance or vice versa – does not make possible is reconciliation. Obviously, the *Pardonner?* text is more polemic, harsh, attempting to call to account. Its entire style is characterized by the characteristics of a journalistic pamphlet. It finds it unacceptable that society urges a forgiveness for which the tormentors have never asked. Jankélévitch repeatedly emphasizes his theme that everyone is free to forgive injuries which he himself suffered as an individual, but he is not entitled to proclaim dispensation for sins which hurt others.

Chapter three is a presentation of the debate published in *The Times* magazine with the headline: "Forty years after the end of the war, has the time come for the Jews to forgive?" The editors' opening question stated: "the true problem of evil is how to forgive and who has the right to forgive". Rabbi Albert A. Friedlander published an article entitled "The

Holocaust must not be forgotten". Dr. Ac. J. Philips, Canon of St. John College of Oxford, replied in a text entitled "Why the Jews should forgive". Several writings and comments followed (all of them republished in the spring edition of *European Judaism*, 1986, 18/2), but the debate seems to have been destined to becoming a communicational dead-end. The analysis attempts to answer the question WHY. The first prelude is Clifford Longley's guide to post-Auschwitz theology. One of its most striking characteristics is that it emphasizes the historical uniqueness of and lack of any analogies for the Holocaust. The article cites two German theologians, Johann-Baptist Metz (Catholic) and Jürgen Moltmann (Protestant). A second prelude to the debate is the editors' proposition, remembering the moment of horrible confrontation with the Holocaust forty years back. The article's author concludes that the uniqueness of the Holocaust can be stated solely on theological grounds. The Jews are God's chosen people, and their tormentors wanted to destroy God too through their collective personality. The next article was authored by the Jewish Albert Friedlander, protesting against others' giving dispensation for the Jews' tragedy. One cannot forgive in the name of the dead, he says. His writing stirred controversy among Christians. Friedlander's own colleague, Anthony Phillips, an Oxford priest, answered that "suffering is always evil, cruel and demonic, but it is not necessarily futile; beyond all human imagination, it can be creative and redeeming." He also maintained the need to remember. Indeed, man's only chance is to remember his own inhumaneness. One must remember the victims, and the tormentors must be forgiven, as Jesus wanted. *The Times* later published several letters from its readers and, finally, the debate was closed with Friedlander's response. One can determine that in spite of the open space of the dialogue and the established tradition of dialogic culture, the communication endeavor described above failed. The cause of this failure was not the limited nature of the media which hosted the debate, but something much deeper: the essential difference between the Christian and the non-Christian world views. Albeit this difference doesn't mean settled and impenetrable boundaries: some representatives of both parties are clearly aware that it is an eternal moral law: after God, it is the victims who have the right to determine the conditions for reconciliation and healing, and of what a specific repentance should actually consist.

The next chapter presents a comparison of Jacques Derrida's text on forgiveness with Jankélévitch's ideas. Derrida was not a Holocaust survivor and his family was spared. Perhaps that is why he was cooler and more objective on the matter. The comparison shows glimpses of the common ideas of the two authors: we do not forgive something, but someone; it makes sense only in the meeting of two persons; it is beyond the world of law, criminal law, and institutions.

He thinks that according to Jankélévitch, there are two circumstances which make forgiveness questionable or even impossible: if the repenting perpetrator does not ask for it, or if the sin committed is extremely big. In Derrida's interpretation, for Jankélévitch, the "final solution" meant also the end of the history of forgiveness and of its historic possibility. Concerning the expression of rage against the Germans where Jankélévitch declared forgiveness was not for those who were prospering because of the "economic miracle", not for the swine and brutes, because forgiveness had died in the camps, Derrida writes: it would have been better not to read these lines at all, and "this rage is untrue and unworthy of what Jankélévitch wrote elsewhere about forgiveness". We accept and consider Derrida's criticism about the tension between Jankélévitch's "hyperbolic" and "everyday" ethics (which he himself admits to) and the fact that it is a downright "sinful" tension which "needs forgiveness" to be legitimate. But we have the feeling that the remarkable critic does not read Jankélévitch from the "inside" but only from the outside. Derrida reflects on two "case studies" while reacting to Jankélévitch's statement expressing his hope that those responsible and involved would utter words of understanding and sympathy to the victims. The first one evokes Paul Celan's visit to Heidegger, where he was disappointed as the great thinker seemed to omit to say the oracle-like word which he wanted to hear. In the second reference, Derrida quotes and comments on a resounding exchange of letters. In 1980, a young German man, Wiard Raveling, who followed Jankélévitch's activity and who was particularly disturbed by the relentlessness expressed in *Pardonnez?*, wrote to the French philosopher. In this letter he fully admitted to the horrors of the Holocaust, albeit he himself was not involved directly. His letter touched Jankélévitch who answered that he had been awaiting such a statement for thirty-five years. Derrida correctly saw the signs of sincerity, but also of contradiction and self-contradiction in that letter. According to this interpretation, Jankélévitch considered that the wheel of history was turning and there was a new generation which would overcome the obstacles that seemed impossible to overcome at that time. At the same time, he himself was not capable of travelling that far.

Ricoeur's work cannot be ignored in an analysis of Jankélévitch, particularly because it tackles the problem of forgiveness thoroughly through several hundreds of pages, almost as a response to his fellow philosopher in whose opinion, forgiveness is not easy. It is not impossible, but difficult. According to Ricoeur, love is able to forgive everything, even the unforgivable: "forgiveness is directed to the unforgivable or it does not exist". He classifies iniquities into four categories: criminal, political, moral, and metaphysical. He admits that sinfulness means liability, but he rejects contempt for the perpetrator, arguing that an inability to turn

to the criminal with respect is a sign of imperfect love. Even if forgiveness cannot be institutionalized, Ricoeur thinks that this culture of respect could penetrate politics and the relationships of various nations.

Jankélévitch's passionate question "has anyone asked for our forgiveness?" shows that forgiveness is easier where the perpetrators admit to their crimes. Ricoeur is interested particularly in the dynamic of reciprocity.

Ricoeur sees a connection between giving and forgiving. Both show an asymmetrical relationship. He agrees with Jankélévitch in that the utmost of ethics is to love the enemy without expecting reciprocity. In the Sermon on the Mount, Jesus eliminates the norm of reciprocity. "This dissymmetry is the constituent of the formula of forgiveness. It follows us as an enigma (*énigme*) whose depth the inquisitive soul can never deplete", Ricoeur says.

He asks, what power makes one capable of asking for, giving and accepting forgiveness? He cannot accept that forgiveness is a human capacity, as "men are incapable of forgiving what they cannot punish, and they cannot punish what proves to be unforgivable", but insists that forgiveness "comes from above". In his opinion, the connection between crime and criminal must be untied. Ricoeur examines this aspect also in the case of repentance.

What would remembrance, history and forgetting be like if touched by forgiveness? This is another question to which the philosopher answers: "The spiritual stake of each liberating release is this: to quiet down the memory's unforgetting." At the same time, there is a moral obligation to oppose unforgetting memory against cheap amnesty and amnesia.

The last chapter concludes that within the moral philosophy of Jankélévitch, the problem of forgiveness is ambiguous, or rather, the author has an ambiguous attitude towards forgiveness. His point of view also has shortcomings that are due to the deficiencies of his metaphysics, his anthropology, his image of God and his interpretation of death. The God of Jankélévitch is creative energy, eternal acting goodness and love, but it is not a person and does not know personally its creations. It does not rule, does not enter into a covenant, does not bring redemption at the cost of its own heartbreak, does not judge sins and does not forgive them, does not speak, does not give commandments, does not conquer death, does not resurrect the dead, and does not offer eternal life. So the imperative of forgiveness is not – cannot – be supported by faith.

Ez a könyv az EXIT Kiadó „Teológiai Praxis” sorozatának huszonegyedik kiadványa. A kiadó fontos gyakorlati teológiai szakkönyvek fordítását és kiadását vállalja. A megjelentetésre szánt szakkönyveket egyházi szakemberek – ebben az esetben a magyar nyelvterületek szakembereinek – véleménye alapján választja ki.

A TEOLÓGIAI PRAXIS SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT KÖNYVEK:

Edwin H. FRIEDMAN: Nemzedékről nemzedékre. Családi folyamatok egyházi és zsinagógai közösségekben. Kolozsvár, 2008.

Lehel TUNYOGI: The Life and Work of István Kecskeméthy Csapó. A Hungarian Theologian and Biblical Scholar in Transylvania. Kolozsvár, 2008.

Hanneke MEULIN-KORF – Aat van RHIJN: A harmadik – akivel nem számoltak. Kolozsvár, 2009.

Marius van LEEUWEN: Ünnepről ünnepre. A keresztyén ünnepek története és lényege. Kolozsvár, 2009.

SZÓRA BÍRVA – Kozma Zsolttal beszélget Tunyogi Lehel. Kolozsvár, 2009.

KURTA József: Isten igéjének szolgái – Lelkeszi életpályák a szatmárnémeti református egyházközség történetében. Kolozsvár, 2009.

Riemer ROUKEMA: Gnózis és hit a korai keresztyénségben – Bevezetés a gnoszticizmusba. Kolozsvár, 2009.

HERMÁN M. János: Johannes á Lasco. 1499–1560. Kolozsvár, 2010.

May MICHIELSEN – Wim van MULLINGEN – Leen HERMKENS (szerk.): Összetartozásban – A kontextuális segítségről. Kolozsvár, 2010.

KISS Jenő: Hármásban Isten színe előtt – Az ige, az ige hirdető és az ige hallgató gyülekezet. Kolozsvár, 2010.

Helmut WEIß: Lelkigondozás – Szupervízió – Pasztorálpszichológia. Kolozsvár, 2011.

Walter BRUEGGEMANN: Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás. Kolozsvár, 2012.

Dietrich BONHOEFFER: Az egyház lényege. Kolozsvár, 2013.

Érzékeny kérdések. Miképpen vélekedünk a homoszexuális felebarátainkról? Kolozsvár, 2013.

Robert ALTER: A Biblia versművészete. Kolozsvár, 2013.

KISS Jenő, Hanneke MEULINK-KORF és Annette MELZER (szerk.): Megmászható jogigény – Betekintés a kontextuális lelkigondozásba és segítségbe. Kolozsvár, 2013.

VARGA Norbert: A Biblia és a Korán politika- és gazdaságképe. Kolozsvár, 2013.

BALOGH Csaba (szerk.): Tanúságtétel, vita, pártfogás. Találkozások Walter Brueggemann teológiájával. Kolozsvár, 2014.

Catherine DUCOMMUN-NAGY: Lojalitás. Erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít. Kolozsvár, 2014.

Dietrich BONHOEFFER: Etika. Útkészítés és bevonulás. Kolozsvár, 2015.

AZ EXIT KIADÓ SOROZATON KÍVÜL MEGJELENT KIADVÁNYAI:

KÖNCZEY Elemér: Fejadag. Kolozsvár, 2009.

Sen RODIN: Nu, kaj do? Kolozsvár, 2010.

TOLNA Éva: Aranylakodalom. Kolozsvár, 2010.

Júlia SIGMOND: Nomoj kaj sortoj. Kolozsvár, 2010.

Silvia GARNERO: Rakontoj kaj recenzoj. Kolozsvár, 2010.

Az Apáczai Csere János Elméleti Líceum Évkönyve. Kolozsvár, 2011.

FURU Árpád: Kalotaszeg népi építésze. Kolozsvár, 2012.

FELEKI István: Ante mare, undae. Kolozsvár, 2012.

MURÁDIN Katalin – MURÁDIN Jenő: A Székelykő alatt. Torockó és környéke a képzőművészetben. Kolozsvár, 2012.

FURU Árpád: Udvarhelyszék népi építésze. Kolozsvár, 2012.

CSAPODY Miklós: Cseh Gusztáv. Kolozsvár, 2013.

Románia gyakori madarai. Kolozsvár, 2014.

MUSZKA Sándor: Sanyi bá. Székely egypercesek. Kolozsvár, 2014.

ASZTALOS Lajos–PAPP Annamária: Kolozsvár bombázása. Kolozsvár, 2014.

DEMÉNY Péter: Kolindárium. Kolozsvár, 2015.

LACKÓ VASS Róbert: Nyitott szemmel. Kolozsvár, 2015.

