

LÁBJEGYZETEK



PLATÓNHOZ

A BŰN

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 2-3.

A BŰN

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 2-3.

A BŰN

Szerkesztette:
Dékány András
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Librarius
2004

Sorozatszerkesztő: Dékány András és Laczkó Sándor

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

SZTE Bölcsészettudományi Kar

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Nemzeti Civil Alap

© Dékány András, Laczkó Sándor

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged) és a

Librarius kkt (Kecskemét)

Felelős kiadó: Csák László

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Bodor Julianna

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 963 212 659 9

ISSN 1785-7082

FILOZÓFIA MINT BÜNTÁRS?

LACZKÓ SÁNDOR - DÉKÁNY ANDRÁS

Van-e a filozófiának mondanivalója a bűnről? Egyáltalán filozófiai téma lehet-e a bűn, avagy sokkal inkább a társtudományok (teológia, jogtudomány, pszichológia, stb.) tárgykörébe tartozna? Az eredendően a szakrális/morális szférához kötődő bűnnek milyen fogalmi relevanciája van/lehet ma? Nem állíthatjuk, hogy a bűn problémája jelenleg a filozófia érdeklődésének homlokterében állna, ugyanakkor azt sem, hogy marginális lenne. Talán éppen a probléma mibenlétének filozófiai értelemben vett megválaszolatlansága, megválaszolhatatlansága teszi a kérdést szinte a kezdetektől a bölcséleti gondolkodás tárgyává? Ugyanakkor a filozófia mintha folyton feszengett volna akkor, amikor a bűnről igyekezett valamit mondani, s a szakralitás, a pszichikum, illetve a jog szférájába utalta a kérdést, vagy éppenséggel az individuális létezmódhoz illesztette.

Gondolkodni a bűnről maga is a bűn terejébe való belépés lenne? A bűn racionalizálása, a szakrális szféra elhagyása a bűnös-lét kiterjesztését vagy leszűkítését jelenti-e? Bűnösnek lenni – praxis? A bűnről gondolkodni: pusztán teória a praxisról, vagy több annál? Egyáltalán van olyan, hogy bűn? Vagy Ádám bűne mindannyiúnkra átöröklődött? Az eltérő nézőpontok folytán tisztázza fogalmi definíciót nem várhatunk a filozófiától, önnön természetéből adódóan inkább elbizonytalanít bennünket. S ha már elbizonytalanít, nem pedig felold, akkor a filozófia pusztán büntárs lenne?

S vajon miért nem tudunk a bűnről úgy értekezni, hogy közben ne hozzuk játékba az erényekről, a jóról, a rosszról, a gonoszról, a megbocsátásról, a szorongásról, a vágyról, az akaratról stb. meglévő ismereteinket, illetve minden ezen fogalmakat? Az emberi létezmód sokarcúsága nem tenné lehetővé számunkra, hogy a bűnről mint önmagában vett, önmagában (meg)álló fogalomról/dologról beszéljünk? Mindez mintha viszonyrendszert sejtetne, attól függően, hogy a felsőbb parancsok, vagy a profán közösségi játékszabályok, avagy az individualitás szférájából indulunk ki, ahogyan arra a bűnhődés, büntetés és büntudat közötti fogalmi különbségek is utalnak? Bűn az, ami a szakrális tilalmak ellen tétetik, avagy bűn az, amit egy profán közösség törvényileg büntetni rendel, netán bűn az, amit az individuum annak érez? Már eme kérdésekkel jelzett kezdőlépések eltérő volta meghatározná az elemzések irányultságát és relevanciáját?

A bűnről beszélve éles kontúrokkal vetődik fel az individuum/kollektívum problémája. A tilalom, amelyhez a bűn fenomenje kötődik, a szakrális szférából származik ugyan, mára azonban teljességgel profanizálódott és individualizálódott volna? A bűnhöz való viszonyunk, függetlenül attól, hogy szakrális/

vallási, világi/jogi vagy individuális/etikai megközelítést teszünk magunkévá – strukturálja, szervezi és behatárolja életünket?

Kérdések hosszú sora, amelyeket – valljuk meg – nem sikerült, nem sikerülhetett kielégítően megválaszolni kötetünkben. A *Lábjegyzetek Platónhoz: A bűn* című konferencia szervezőiként, a kötet szerkesztőiként nem is volt, nem is lehetett ez a célunk. Mindössze „lábjegyzeteket” kívántunk fűzni a meg lehetőségen régi keltezésű problémához.

Jelen kötet a Magyar Filozófiai Társaság és az SZTE BTK Filozófia Tanszéke szervezésében Szegeden, 2004. május 13-14-én megtartott, *Lábjegyzetek Platónhoz: A bűn* című tanévzáró konferencián elhangzott 44 előadás szerkesztett anyagát tartalmazza. A konferenciára a hazai „filozófus céh” legkülönbözőbb műhelyeiből érkeztek előadók, megvilágítva a bűn problémájának szakrális/teológiai, filozófiatörténeti/etikai, irodalmi/művészeti, jogi/politikai, illetve alkalmazott-filozófiai vetületeit. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe is a kutatások minden irányban, minden korra és területre történő kiterjesztésére ösztönzött bennünket.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen harmadik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. 2002-ben és 2003-ban *A szeretet*, illetve *Az erény* volt a konferenciasorozat kiválasztott témája. *A szeretet* alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat első kötetét. Bár *A bűn* alcímű 2004-es rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások anyagát a könyvsorozat 2-3. köteteként jelentetjük meg, s ezzel mintegy szinkronba hozzuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. Ennek megfelelően a konferenciasorozat 4. rendezvénye (2005. májusában, a kiválasztott téma: *A barátság*) egyben a könyvsorozat 4. kötete is lesz.

Tekintettel a bűn témájára, nagy örömünkre lehetőségünk nyílt a Szegedi „Csillag” Börtön és Fegyház épületében megtartani a konferencia első (fél) napjának előadásait. Mindezt köszönettel tartozunk a börtön parancsnokának. Sejtésünk – miszerint olyan közegben, amely intézményesült formában kötődik a bűn fenoménjéhez, „ahol a bűn elnyeri méltó büntetését”, másként szólalnak meg az előadók, vagyis a hely szelleme nagyban befolyásolja a gondolatok artikulációját – beigazolódt.

A kötet szerkesztése során eltértünk az előadások elhangzásának sorrendjétől, s egyfajta tematikus és időrendi elrendezést eszközöltünk.¹ Megköszönve a konferencia előadóinak, (a kötet szerzőinek) munkáját, abban a reményben tesszük közzé a bűnről szóló könyvünket, hogy „lábjegyzeteink” számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

¹ A szövegek jegyzetanyagát egységesítve lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat kurziváltuk. A görög és héber szavakat fonetikus átírásban hoztuk. A hosszabb görög idézetek átírása a *Chicago Manual of Style* alapján készült.

***„Halld hát, fiam, nem épen a Tilos Fa
gyümölcse volt oka a Száműzésnek
hanem csak az átlépés a Tilosba”***

BŰN SZANKCIÓK NÉLKÜL

HELLER ÁGNES

A MAGYAR „BŰN” SZÓ nem fejezi ki pontosan azt, amiről beszélni szeretnék. Míg a német különbséget tesz *Sünde* között egyrészt és *Verbrechen* vagy *Schuld* között másrészt, az angol *sin* között egyrészt és *transgression* vagy *guilt* között másrészt, a magyar ezt a különbségtevést nem ismeri. A német *Sünde* vagy az angol *sin* szavak minden további magyarázkodás nélkül is bibliai-teológiai asszociációkat idéznek, míg a magyar bűn szó esetében további magyarázkodásra van szükség. Így például a magyar nyelvű bíróság azt dönti el, hogy valaki bűnös-e vagy ártatlan, míg az angol nyelvű nem hozhat döntést arról, hogy a delikvens vajon *sinner*-e vagy sem, mivel ennek eldöntése nem a világi bíróság kompetenciájára tartozik.

Ebben az előadásban a magyar bűn szót az angol *sin* vagy a német *Sünde* értelmében fogom használni, azaz nem jogi értelemben. Ez nem jelenti azt, hogy egyes ebben az értelemben elkövetett bűnök nem vonhatnának maguk után jogi szankciókat. Vagy ha nem is jogi szankciókat, de esetlegesen társadalmi szankciókat. Azonban nem az teszi a bűnt bűnné és az ebben az értelemben vett bűnösséget bűnösséggé, hogy szankciókat von maga után. Ez a fajta bűn magának és magáért valóan bűn, függetlenül attól, hogy szankcionálják-e vagy pedig sem.

Sok szó esett a huszadik század filozófiájában politikai teológiáról. Carl Schmitt, Löwith és sokan mások vezették be a teoretikus közgondolkodásba a szekularizáció elméletet, mely szerint a modern politikai gondolkodás alapkategóriái teológiai eredetűek lennének. Michel Löwy a századelői radikális, elsősorban kommunista szótárban azonosított messianisztikus, eszkatológikus fordulatokat a teológiai bűn fogalom világiasítása, amiről később beszélni akarok, a politikai teológiának részben feltétele, részben következménye. De nem csak a politikai teológiában játszik szerepet, hanem áthatja a modern ember egész gondolatvilágát. Mind az individualizmus hitvallása, mind a szenvedély megértése és értelmezése a széles értelemben vett bűn fogalma körül forog.

*

Az a bűn, melyről beszélni fogok többnyire nem egy konkrét bűntett, bár kifejeződhet konkrét bűntettekben is. A legegyszerűbb, ha elsőként a mindenki által jól ismert tízparancsolatot vesszük szemügyre.

Bármely parancsolat megszegése bűn, amennyiben Isten Törvényével azaz akaratával való szembeszegülés. Bűnös az, aki eltávolodik Istentől. Minél inkább távolodik el valaki Istentől, annál inkább válik bűnössé. Többnyire

nem egyetlen tett teszi az embert bűnössé, hanem az Istentől való elszakadás, eltávolodás, azaz egy folyamat. Az egyes bűntett akkor tesz valakit bűnössé, ha éppen ez az eltávolodás fejeződik ki a tett által. Például „Ne csinálj magadnak faragott képet...” így szólít meg a második parancsolat. A parancsolat tehát folyamatosságra vonatkozik, az ember soha ne imádjon ember vagy állat formájú bálványokat. Az aranyborjút imádók tehát bűnösök voltak, de Áron, aki megengedte, sőt megszervezte az aranyborjú felállítását, mégsem volt bűnös, mert ő nem imádta a bálványt, mert nem az Istentől való eltávolodás motiválta. Aki nem szenteli meg a Szombatot, az bűnös, mert eltávolodik Istentől, de Jézus jól értelmezte a parancsolatot: aki életet ment vagy gyógyít ezen a napon az nem szegi meg a parancsolatot, hiszen nem távolodott el Istentől, ellenkezőleg. Tehát nem bűnös.

Az Isten ellen elkövetett bűnök felett Isten ítélkezik, míg az emberek ellen elkövetett bűnök esetében az emberek is ítélkezhetnek, bár nem okvetlenül teszik. Miután a gyilkosság, lopás és házasságtörés nemcsak bűnök, hanem egyben bűntettek is, ezért a tízparancsolatot közvetlenül követő törvénykezésben fel is sorolják az elkövetőket sújtó szankciókat. Amikor azonban az emberek ellen elkövetett bűnök sem konkrét bűntettek, akkor is egyedül Isten jutalmazhat vagy büntethet. Így, aki anyját és apját tiszteli, annak hosszú élete lesz vagy lehet a földön. A tizedik parancsolat – a keresztény Tízparancsolatban a kilencedik és tizedik parancsolat – pedig az irigység vagy inkább a *ressentiment* bűnét tiltja, ez pedig magatartás-bűn és nem bűntett. Bár Ágoston értelmezése szerint azért bűn, mert az irigység tetteles bűnökre motivál, a tízparancsolat szerint már a gonosz érzés is az Istentől való eltávolodás jele, tehát bűn.

A bűn nem pusztán az egyén tettére vonatkozik. Ha egy generáció eltávolodik Istentől, akkor az egy bűnös generáció. Isten harmad és negyedíziglen bünteti meg azokat, akik ellene vétkeznek. Vannak bűnös korszakok, sőt: radikálisan bűnös korszakok is. Ilyen radikális bűnbe esett az első emberiség, melyet Isten a vízözönben el is pusztított. Bár Isten megbékült az emberiséggel és megígérte Noénak, hogy azt többé el nem pusztítja, a bűnös városok, mint például Szodoma és Gomorra ezután is tűzhalállal lakoltak. Mikor a próféták és hívők Ámosztól Kierkegaard-ig kérdőre vonják Istent, amiért az elpusztítja a jókat a rosszakkal együtt, megerősítik ezt az összefüggést. Egy olyan generációban, amely eltávolodik Istentől, sem mindenki bűnös. De ha a nagy többség az, akkor az emberi igazságszolgáltatás a visszájára fordul, mert akkor az emberek törvényszékei a bűnösöket jutalmazzák és az ártatlanokat büntetik, s ezért csak Isten szabhat ki igazságos büntetést. Az egész generációra szabja ki. A túlvilági jutalmazás viszonylag késői gondolata ezt a súlyos ítéletet van hivatva korrigálni.

A modern világ kezdetén a bibliai bűnfelfogás értelmezése sokszorosan módosult. Részben fellazult, részben ellenkezőleg, merevbbé vált. Hadd hivatkozzam Machiavellire és Shakespeare-re egyrészt, Lutherre másrészt.

Machiavelli esetében a bűn fogalma kétszeresen is relativizálódik. Az ő világában Isten ellen elkövetett bűnök egyáltalán nem léteznek. Nincs önmagában vett – intrinzikális – bűn, csak büntett. Büntettnek minősülhet azonban a jó vagy helyes tettől való tartózkodás is, amennyiben káros következményekkel jár magunkra és másokra nézve. Ebben az esetben maga a tett következménye a szankció: az élet, jobban mondva a történelem szabja ki a büntetést. Ahogy Hegel kifejezte: a világtörténelem a világitélőszék. A jó következmény már önmagában is felmentés. Nem az ártatlant menti fel az élet, hanem a vakmerőt, a bátrát, az elszántat. Ez a gondolat a 19. században mind az irodalomban, mind pedig a filozófiában felerősödik, többek között Hebbelnél és Nietzsche-nél.

Shakespeare világa ennél bonyolultabb és csak néhány vonására utalhatok itt. Egyedül Isten ellen nála sem lehet büntet elkövetni. Nem a hitetlenség bűn, hanem az immoralitásból fakadó büntett. Ha valaki nem tiszteli apját és anyját, attól még nagyszerű ember lehet, mint Júlia vagy Desdemona. Azonban az emberek ellen elkövetett bűn egyszerre és egyúttal Isten ellen elkövetett bűn is. A gyilkosok áldozatai a „Királyok Királyához” fellebezhetnek. A két főbűn Shakespeare-nél mindig két büntett, a gyilkosság és az árulás, az utóbbiba a hamis esküvést is beleértve. Tehát Shakespeare tragédiáiban sem az emberi igazságszolgáltatás szankcionálja a bűnös tettet, holott a két fő büntett mindig a tízparancsolat két parancsolatának – ne gyilkolj, ne tégy felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot – megszegése. A szankció itt is elsősorban a tett következménye, a történelmi igazságtévés, vagy, hacsak módjával is, a lelkiismeret-furdalás. Azért módjával, mert Shakespeare-nél a nagy bűnös démonikus, nincs lelkiismerete. Arról a bizonyos bűnös generációról van szó, melyben a jó is elpusztul a rosszal együtt, de a rossz is elpusztul méghozzá saját bűne következtében. Shakespeare, hacsak halványan is, megőrzi a kegyelem eszméjét, mint írt a gonosz generációkban elpusztuló jó embert ért igazságtalanságra, de ennek a kegyelemnek forrása elsősorban a jó lelkiismeret. Machiavellivel szemben Shakespeare nem relativizálja a büntet. A jó és ártatlan ember akkor is jó és ártatlan marad, ha tettei vészes következményekkel járnak magára és másokra nézve. Hozzátenném, hogy szemben a tragédiákkal a vígjátékok világában a törvény vagy a közvélemény is szankcionál. A komédiák esetében tehát nem beszélhetünk bűnről szankciók nélkül. Mi több, a bűnnek itt nem kell okvetlenül büntettekben kifejeződnie. A tizedik parancsolat megszegőit többnyire kinevetik. És a kinevetés is szankció.

Heidegger 1921-es vallásfilozófiai előadásaiban azt mondja, hogy a bűn kérdésében Szent Ágoston Pál-értelmezése befolyásolta az egész keresztény gondolkodást. Ebből én a Reneszánszban ugyan keveset látok, de mindez teljesen igaz, ha Lutherre és Kálvinra gondolunk, vagy akár jelentős filozófusokra is, különösen a klasszikus német filozófiában.

Az örökletes bűn ágostoni gondolatához való visszanyúlás megint egyszer középpontba állította az Isten ellen elkövetett bűnöket, azokat, melyeket csak az Isteni törvény tilt, de nem az emberi törvény. Tehát azokat, melyeket csupán Isten szankcionál közvetlenül vagy a bűntudat közvetítésével. Elég ha Kierkegaard apjának jól ismert történetére utalunk. Ez a reménytelenül szegény, elnyomorított jütlandi parasztgyerek kamaszkorában egy dombtetőn megátkozta Istent. Ettől kezdve rettenetes bűntudat gyötörte. Azért kínálta fel áldozatként fiát, Sörent, az ő Izsákját, Istennek, hogy levezelhesse bűnét.

Az Ágoston reneszánsz megint egyszer középpontba állította minden ember bűnösségének gondolatát. Már azáltal is bűnösök vagyunk, hogy bűnös tettekből, koituszból születünk. Szexualitásunk maga, vágyaink és élvezeteink bűnünk következményei s ugyanakkor forrásai, akkor is azok, ha ezt a bűnt a házasságon belül követjük el. Ágoston egy olyan nemiszervről álmodozott, melyet úgy mozgathatnánk, mint a karunkat, teljesen akaratlagon, a vágy és a gyönyör érzése nélkül. Az eredendő bűn érzéki természetünkben lakozik, büntetése a bűntudat és a szorongás. Ezt a bűnt sem a törvény, sem a társadalom nem szankcionálja.

Ebben a rövid áttekintésben arra az előzetes következtetésre jutottam, hogy minél inkább a bibliai vallások szellemében gondolkodik valaki, annál nagyobb szerepet játszik gondolkodásában az Isten ellen való bűn, melyet egyedül Isten szankcionál s minél kevésbé ennek a hagyománynak szellemében gondolkodik, annál inkább az emberek ellen elkövetett büntettek azok, melyek az embert bűnössé teszik. Ezeket a tetteket pedig bünteti a törvény, a világ vagy a történelem ítélete, s esetleg a lelkiismeret.

A 19. században meghalt Isten, pontosabban szólva e század kiemelkedő radikális gondolkodói és írói így értették meg és értelmezték világukat. Heine, Nietzsche, Dosztojevszkij, Ibsen, Freud és még olyan sokan mások próbáltak megbirkózni ezzel a megrázó élménnyel és gondolattal. Dosztojevszkij, a vallásos ember számára „Isten halála” a morál összeomlásával volt egyenlő, Nietzsche hol nagy felszabadulásként ünnepelte, hol a dekadencia és nihilizmus újabb szakaszára ismert benne. Heine kétértelmű volt, míg Ibsen vagy Freud Isten halálát kész tényként regisztrálták.

Itt azonban egy paradoxonba ütközünk, melyet sokszor regisztrálunk anélkül, hogy elgondolkoznánk rajta. Ezt a paradoxont én abban látom, hogy pontosan azok az írók és gondolkodók, vagy akár az ő dilemmáikat megfogalmazó irodalmi karakterek, akiknek életében vagy műveiben Isten már semmi szerepet nem játszik, éppen azok keltik életre, méghozzá teljes fegyverzetében a bibliai bűnfogalmat. Éppen az ő műveikben és életükben foglalják el a fő helyet az Isten ellen elkövetett bűnök, a szankció nélküli bűnök, és szorulnak háttérbe vagy értékelődnek le az emberek ellen elkövetett büntettek, főleg azok, amelyeket tilt a törvény vagy elmarasztal a társadalmi ítélkezés. Itt szekularizálódik a bűn bibliai fogalma, méghozzá úgy, hogy megőrzi eredeti

struktúráját, bár tartalmilag kiüresedik, azaz bármely tartalommal megtölthető: pusztá formává válik.

Nem kell hosszasan igazolni, hogy az örökletes bűn gondolata nem idegen a szigorúan ateista Freudtól. Az ő pszichoanalitikus mítoszában az ősatyának a fiai által történt meggyilkolása az a bűn, melyet azóta mindig megismétlünk. S nemcsak akkor érzünk szorongásos büntudatot, ha ténylegesen megismételtük azt a bizonyos tettet, ahogy állítólag Izrael népe ténylegesen megismételte mikor megölte Mózeset, hanem akkor is, ha csak vágunk rá, vagy megfordul a fejünkben. Az utóbbi esetben a neurózis maga a szankció. Itt is öröklődik a bűn, csak nem a szémen által, mint Ágostonnál, de ugyancsak valamiféle bio-pszichológiai, nehezen értelmezhető, de mindenképpen úgynevezett „természetes” úton. Sokat beszéltek Freud állítólagos lamarekizmusáról, s bár ezt a értelmezést nem tartom végső soron jogosultnak, kétségtelen, az öröklődés sorsként vagy végzetként való értelmezése nem volt teljesen idegen Freud eszmevilágától. Hogy az apa bűne a fiúra száll, amúgy is a 19. századi irodalom egyik kedvenc témája volt. Gondoljunk csak Oswaldra vagy Rankra Ibsennél (*Kísértetek, Nóra*). Mind Oswald mind pedig Rank öröklött vérbajban hal meg fiatalon. Tehát: „Megbüntetem az atyák vétkeit a gyermekekben”. Az ártatlan fiú az apja vétke miatt pusztul el. Nem Isten büntet persze, hanem a test, a biológiai fátum.

Sokat elemezték a korai 20. század baloldali mozgalmainak messianizmusát, többek között Michel Löwy. Ami a bűn problematika szempontjából ebben elméletileg érdekes, az a bűnös világekorszakra, mint az eszkaton, a megváltás előszobájára vonatkozik. Lukács is sokat idézte Fichte híres mondasát, mely szerint a mi korunk, azaz a modern kor, a tökéletes bűnösség korszaka. A tökéletes bűnösség nem annyit jelent, hogy több büntetett követnek el most, mint ennek előtte, ebben az esetben ugyanis tartalmilag fel kellene sorolni azokat a bizonyos büntetteket. Egy fél évszázaddal később ez a felsorolás könnyen lehetséges lett volna, ha csak Hitler és Sztálin tetteire gondolunk. Azonban a gondolat feltalálói és megismételői nem éppen efféle rémtettekre gondoltak. A bűnös korszak meghatározása formális volt. A tömegtársadalom, a középszerűség, azaz talán éppen a nagy bűnök hiánya az, ami a modern kort a kultúra-kritikusok és messianisztikus ateista gondolkodók szemében a tökéletes bűnösség korszakává teszi. Azért vagyunk radikálisan bűnösök, mert hiányzik korunkból a nagyság. Az a világ pedig, amelyben hiányzik a nagyság, megérdemli, hogy elpusztuljon és el is fog pusztulni. Lehet a „tökéletes bűnösség korszakának” gondolatát úgy is értelmezni, hogy ez a kor kicsinyességével eltávolodott Istentől, méghozzá jobban, mint hogyha nagy bűnökben lett volna vétkes, de úgy is, hogy önmagától távolodott el, azaz saját immanens rendeltetésétől, azzal, hogy elpuhult, s hogy gyáván elfeledkezett a nagy ember (az emberfeletti ember) elhivatottságáról.

Ibsen két viszonylagosan fiatalkori drámai költeménye, a *Brand* és a *Peer Gynt* például e köré a kérdés köré épül, bár kétféle módon. Miután Ibsen

lényegében azonosult Brand alakjával, Peer Gyntöt iróniával ábrázolja, Brand hitvallását nyugodtan tulajdoníthatjuk a szerzőnek, míg Peer esetében jobb lesz óvatosan eljárni.

Brand lelkes, az ő esetében a bibliai olvasmányokból táplálkozó abszolút szenvedély nem tűnik „szekulárisnak”, legalábbis az első pillantásra nem. De ha egy kicsit mélyebben elgondolkozunk szavain, úgy érezzük, hogy itt nem az Istent követő, hanem az ellene lázadó, az önmagát istenítő ember hangja szólal meg. Így például a III. felvonásban, mikor felesége Ágnes azt mondja Brandnak, hogy az ő abszolutista mércéjével mérve mindenkit elér az ítélet, Brand így riposztzik: „El, bár senki sem tudja: kit. De lángbetűkkel hirdetik, légy hű a végsőkig s' az élet Koronája akkor a tiéd lesz. Nem elég a hideg verítéked, csak ha szenvedés tüze mart. Ha nem bírsz, megbocsátja Néked Isten, azt nem, ha nem akarsz”. Majd Ágnes válaszára így reflektál: „Tudd, egy a törvény, semmi más: semmi gyáva megalkuvás. Minden tett bűnös, hogyha félig, vagy csak pusztá látszatra végzik. Így van, törvényre tenned ezt kell, nem szóval, egész életeddel.” A fiatal Lukács jó érzékkel itt az individualizmus tragédiájáról beszél, egy heroikus individualizmus tragikus sorsáról. Mégis, ez a szöveg tele van szórva bibliai fél-idézetekkel. A lélek kész, de a test erőtlen. Ha a test erőtlen azt Isten nem bünteti, de ha a lélek nem akar, azt igen. Van azonban egy bökkenő. Ebben az idézetben az akarat nem a bibliai akarat, azaz nem a jó akarása, hanem a „minden” akarása. A mindent vagy semmit jelszavában bicsaklik meg a bibliai idézet. Nem a jót kell Brand krédójában akarni, hanem bármit, az a fő, hogy nagyot és nagyon, mert aki nagyot akar, az élet koronája lesz... Abból, hogy a langyosat kiköpi az Isten, nem következik Brand értelmezése, mely szerint minden tett bűnös, amit félig végeznek el, azaz semmi nem bűnös, amit radikálisan tesznek. S főleg, a bűnnek az én bűnömnek kell lennie, csak a enyémnek. Isten és a Sátán egyugyanazon a hangon beszél itt, azaz Brand, mint ő maga mondja, mindkettő hangján beszél. De hát a Sátán is a vallás teremtménye. Nietzsche is szeretett magára, mint Antikrisztusra hivatkozni.

Csak függelékként jegyzem meg, hogy a *Peer Gynt*-ben Ibsen a Gomböntő szájába ad az előbbihez hasonló szavakat. A bűnhöz is nagyság kell, s ez Peerből hiányzott, ő csak amolyan átlagember volt. Ibsennél talán a legnagyobb bűn filiszternek lenni. A filiszter az, aki sok kis rosszat és sok kis jót tesz, akiből hiányzik a nagyság. A filiszterek világa a tökéletes bűnösség világa. Ez a meggyőződés Nietzschétől nem áll távol. A bűn így egyre kevésbé etikai, azaz egyre inkább esztétikai fogalomná válik.

De sajátos esztétika ez, mivel mindenekelőtt a szubtilis *egoizmus* esztétikája. Mi Brand legnagyobb valós bűne? Az, hogy részes fia és felesége halálában, bár nem közvetlenül. Ő sosem gyilkol, sem nem lop, sem nem esküszik hamisan, nem is tör házasságot, s nem kíván meg semmit, ami a felebarátaié. Ő csak feláldoz mindenkit, aki őt szereti saját eszméje-rögeszméje – oltárán.

Egyetlen bűne sem von maga után szankciót. Mi több, nem is érzékeli mindent bűnnek, hanem inkább saját szenvedésének, az általa vállalt áldozatnak. Ne felejtjük el, hogy Brand számára egyetlen Törvény létezik, az önmagával való azonosság törvénye, a mindent akarás törvénye. Ezt a saját maga alkotta Törvényt ő nem szegte meg. Ő tehát nem bűnös a szó szerinte mélyebb, és nem filiszteri értelmében, ő csak megszenvedett azért, hogy önmagává váljon... A legrettenetesebb vereség az lenne számára, ha önmagától távolodna el. A *Brandban*, ahogy a *Peer Gyntben* is, a saját magamtól való eltávolodás iszonya foglalja el az istentől való eltávolodás iszonyának helyét. Csak megismételhetem, hogy a struktúra ugyanaz, mint a Bibliában, de a tartalom immanenssé válik. Az ember, minden ember, önmaga Törvénye és törvényadója kellene, hogy legyen. Az ember, aki a saját Törvényt követi, megistenül. A bűn esztétikai felfogása így közvetlenül az ember istenülésének hitvallásával párosul.

A „Légy önmagad!” hitvallás kétértelműsége a *Peer Gyntben* játssza az első hegedű szólamát, mert ember legyen a talpán, aki pontosan meg tudja különböztetni, hogy mikor lesz az ember önmaga – ez a nagyság jele – és mikor lesz önmagának elég – ez a kicsinyesség szégyenfoltja. A megkülönböztetés elbizonytalanodása közepette az is kiderül, hogy egyáltalán nem lehet akarni, hogy az ember önmaga legyen. Mikor a darab vége felé Peer végre megkérdezi a Gomböntőt, hogy az a hitvallás, melynek szellemében mindaddig élni óhajtott, valójában mit jelent, a Gomböntő így válaszol: „...hát mondjuk azt jelenti, magadon viseled, akár egy táblán, a Mester elrendelését”. S mikor Peer megkérdezi: „S ha valaki sosem ismerte föl a tervet, amit szántak neki?”, Gomböntő így válaszol: „Azt sejtened kell”. Íme, megint egyszer visszajutottunk a Bibliához, az isteni kiválasztáshoz, melyet Isten nem érdem és akarat szerint oszt, amit így nem lehet akarni, amit csak sejtteni lehet. Azt a bizonyos írást, ha van, csupán felismerhetjük, ha bírjuk. Nevezhetjük isteni áldásnak, mint a Biblia, a sors szerencsés kockavetésének, mint Nietzsche, a genetikai lottó nyereményének, mint Rawls, vagy *Gunst der Naturnak*, mint Kant, ami a gondolatmenet szerkezetet illeti, abból a szempontból egyre megy. Ha az áldásról van szó, akkor a „tudok, képes vagyok, bírok” magasabbra szárnyalhat, mint az „akarok”.

Ibsen analitikus drámáiban mindvégig középponti helyet kap a szankciók nélküli bűn gondolata, illetve ezeknek a bűnfogalmaknak az újraértelmezése. Hadd említsek röviden egynéhány pregnáns összefoglalást. Mivel az idézett mondatokat Ibsen különböző drámai karakterek szájába adja, nem úgy fogom idézni őket, mint Ibsen gondolatait, hanem, mint a kor bűnről kialakult fogalmainak tipikus értelmezéseit.

Hadd kezdjem a *Nórával*. Nóra váltót hamisított, ezzel törvényt sértett, de ez a törvénysértés sem Nóra, sem a szerző szemében nem bűn, már csak azért sem, mert Nóra éppen ezzel a tettel maradt hű önmagához. A nagy leszámolási jelenetben megtudjuk, hogy mi valójában a legnagyobb bűn. „Te

meg a papa nagy bűnt követtetek el velem szemben. A ti bűnötök, hogy nem lett belőlem semmi” – mondja Nóra. Majd néhány szóváltással később, mikor férje, Torvald gyermekei iránti kötelességeire emlékezteti, így válaszol: „Vannak más, éppen ennyire szent kötelességeim is ... A kötelességeim önmagammal szemben.” S mikor Torvald a vallást emlegeti, Nóra azt feleli, hogy azt sem tudja igazán, mi a vallás, s majd most fogja kideríteni, hogy számára igaz-e. Az itt megszólaltatott két motívum a későbbi drámákban is mindig karöltve jelenik meg. Valaki elveszti hitét, nem tudja, hogy érvényes-e a vallás az ő számára, s ugyanakkor legfőbb bűnének azt tekinti, hogy önmagához hűtlen lett vagy még nem választotta az önmagához való hűség útját. E két téma összekapcsolása mélyebb rétegeket tár fel. Arról van szó, hogy a vallás, a hit, elsősorban a hithez való hűtlenség, számos Ibsen hős lelkét mélyen érinti, s ezek a hősök ezzel át is veszik a bibliai hit egyik legfőbb motívumát. A bűn vagy büntelenség mércéje itt is a hűtlenség, azaz a hűség. Mint már említettem, az Istenhez való hűség helyét itt önmagamhoz való hűség hitvallása veszi át.

A kötelesség szónak általában rossz csengése van Ibsen drámáiban. Ibsen legkedveltebb női hősei mind mélyen anti-kantiánusok. Ahogy Hilde mondja a *Solness építőmester*ben: „Jaj, ki nem állhatom ezt az otromba, csúnya szót ... Kötelesség, kötelesség ... Nem érzi maga is, hogy szinte olyan, mint egy késszúrás?”. Hát persze, itt csődöt mond minden kanti hivatkozás a bennem lakó emberiségre, mert ha legfőbb kötelességem, hogy önmagammá legyek, akkor minden más kötelesség pusztá szó, hideg, olyan, mint a késszúrás, hűtlenség önmagamhoz.

A *John Gabriel Borkman* az a dráma, melyben az Ibsen hősök bűn értelmezésének mondhatnám minden fajtája felvonul. A dráma alapkérdése az, hogy mi a legnagyobb bűn. A karakterek beszélnek, ők keresik a kérdésre a választ. Arra, hogy a másik ember mivel követte el a legnagyobb bűnt ellenük, és hogy nekik maguknak mi a legnagyobb bűnük.

John Gabriel Borkmanról tudnunk kell, hogy ő, a bányász fia, a *self made man*, mint bankár elsikkasztotta a befektetők minden pénzét s ezért börtönbe került. Ízig-vérig modern történet ez. A sikkasztó és a világalmai ambícióktól fűtött bankár törvényszegését nem tekinti bűnnek, s érdekes módon senki sem látja annak az egész darabban. (Mellékesen jegyzem meg, hogy a világalomra törő ember a Christus Pankreator szekularizált alakja.) Még Borkman felesége, a férjét átkozó Gunhild is csak azért méltatlankodik: „Hogy mért éppen ezt a családot sújtja ilyen balszerencse”, majd mikor iker-testvére a becsapott befektetőkre emlékezteti, ezt így kommentálja „Na igen, de törődöm is én azokkal. Hiszen ők legfeljebb egy kis pénzt vesztek...” Arról van tehát szó, hogy bár Borkmant a törvény megbüntette, nem a volta-képpeni bűnéért büntette meg. A volta-képpeni bűnt, a legnagyobb bűnt, mint Ibsennél mindig, nem lehet szankcionálni, mert törvény azt nem bünteti.

Milyen bűnökről van itt szó? Borkman: „Tudod mit tartok a legaljasabb bűnnek, amit ember elkövethet ... Nem a gyilkosságot, nem a rablást. Nem is a hamis esküt ... Azt, ha egy barát visszaél barátja bizalmával” (Egy homályos ügyről van szó, egy barátjának írt bizalmas levélről, amit a másik kifecsegett vagy kitergetett). Borkman éppenséggel hú volt önmagához, azaz napóleoni vágyaihoz, rögeszméihez, hogy a világ urává és jötevőjévé fog válni, ha elég pénz és idő áll rendelkezésére. Borkman többek között a tízparancsolattal száll vitába, ahogy a kötelesség kanti fogalmával is, méghozzá egy sajátos módon értelmezett machiavellizmus szellemében.

Eddig Borkman beszélt a másik ember, a darabban nem szereplő barátja bűnéről, majd az asszony Ella Borkman bűnéről: „hiszen akkor nem ismerem volna a legnagyobb bűnödöt ... Arról a bűnről beszélek, melyre nincsen bocsánat ... Gyilkos vagy! Halálos bűnt követtél el! Megölted bennem a szerelmet ... Ez a megbocsáthatatlan bűn ... megölni valakiben a szerelmet ... Elhagytad a nőt, akit szeretted! Kettős gyilkosságot követtél el! Megölted tulajdon lelkedet és megölted az enyémet is.”

Ezekre a bűnökre nem találtak ki szankciót, nem is találhattak ki. De ezért nem maradnak okvetlenül büntetlenek. Raszkolnyikov, akinek eszmevilága igencsak emlékeztet Borkmanéra, embert ölt, azaz testet ölt, s így el kellett szenvednie a törvény által kiszabott büntetést. Borkman lelket ölt, s erre nincsen büntetés.

Mit jelent az, hogy valaki megöli valakinek a lelkét? Hogy megöli valaki valakiben a szerelmet? Lehet persze azt mondani, hogy pusztá metaforáról van szó, de Ibsennél ez a fordulat nem metafora. Igenis, az ő világában lehet lelket ölni, ahogy a szerelmet is meg lehet ölni, s ez a legnagyobb bűnök közé tartozik, ha nem maga a legnagyobb bűn. Akinek valaki megölte a lelkét az csak az árnyéka lesz önmagának, tehát sosem lehet önmaga, vagy, hogy Nietzsche idézzem, sosem válhat azzá, ami. Mivel az ember csak akkor lehet az élet koronája, ha azzá lesz, ami, az, akinek megölték a lelkét a legfontosabbtól esik el, magától az élettől, holott látszólag él. Nem bír többé akarni.

Ibsen, akinek hősei, mint láttuk, polemizálnak a tízparancsolattal, nemcsak helyreállítja, hanem középpontba is állítja test és lélek dualizmusát. A vallásos hagyományban akkor pusztítja el valaki a másik lelkét, ha elszakítja az Úrtól. Az ember eladhatja lelkét átvitt értelemben az ördögnek úgy is, hogy senki más nem tud róla. Ilyenkor a halálos bűnnek nincs evilági szankciója. Senki más nem tudta, hogy Borkman megölte Ella lelkét csak Ella maga. Ez tehát bűn szankció nélkül. A bűn szerkezete megint híven követi a vallási hagyományból ismert struktúrát, bár más tartalommal. Itt csak önmagához tudok hú vagy hűtlen lenni, de ha megölik bennem a lelket, akkor a sátáni tett megfoszt a földi üdvözüléstől.

A bűn, mint vezérmotívum, harmadszor is visszatér, mikor Borkman a két asszonnyal dacolva ezt mondja: „Fent a szobámban elővettem és mérlegre

tettem minden cselekedetemet ... És mindig ugyanarra az eredményre jutok, vagyis arra, hogy az egyetlen, aki ellen vétettem, én magam vagyok.” Hogyan értelmezzük mindezt? Talán úgy, hogy ha más ellen vétettem, akkor magam ellen is vétettem? Vagy úgy, hogy azzal vétettem, hogy én öltem meg saját lelkemet? Vagy úgy, hogy megszenvedtem vétkemért, de nem a börtönnel, hanem azzal, hogy megtorpantam elhivatottságom beteljesítése előtt? De akárhogyan értelmezzük Borkman szavait, minden értelmezés a zsidó-keresztény vallási tradíció valamely gondolatának vagy demonstratív történetének változata. Saultól egészen Judásig terjedő férfiak sora, akik megölték lelküket és megbuktak rendeltetésükben, s egyiküket sem a törvény büntette.

Hogy jelentenek-e még ezek a 19. századi mély értelmű, s ugyanakkor kétértelmű szubtilitások valamit számunkra, a demokrácia és a tömegtársadalom gyermekei számára, s ha igen, vajon mit, azt nem tudom. Azért választottam előadásom témájának éppen a bibliai bűnfogalom szekularizált változatának históriáját, hogy Tóletek ezt ma megkérdezhessem.

TILTÁS, HATÁROK, KIREKESZTÉS AZ ISTENI SZÍNJÁTÉKBAN

KELEMEN JÁNOS

DANTE *KOMÉDLÁJA* – ahogyan sokan állítják – valóban a középkori élet legátfogóbb szintézise. Nem csoda hát, ha – híven tükrözve a középkori mentalitást – a tiltás, az elhatárolás, a megkülönböztetés, a kirekesztés és a kitaszítás pontosan kidolgozott szemiotikáját is magában foglalja.

A tiltás a költemény morális rendjének tulajdonképpeni rendező elve. Ez evidensen következik egyrészt abból, ahogyan a keresztény tanítás fogja fel a törvényt és a bűnt, a tilalom és a bűnbeesés összefüggését, másrészt abból, hogy a világnak, melyben Dante élt, s melyet költeményében újraalkotott, lényegi jellemzője volt, hogy tilalmak sokasága kormányozta az emberek életét. A költő úgy írja le a túlvilági utazása során eléje táruló sorsokat, a bűnt és a bűnhődést, a jutalmazó vagy büntető igazságosság példáit, mint az ilyen tilalmaknak való engedelmesség és ellenszegülés következményeit.

A morális rendet szerinte a tiltó parancsok nemcsak abban az értelemben alapozzák meg, hogy bűnt tilosnak tenni, hanem abban a még alapvetőbb értelemben is, hogy a cselekvések csak egy olyan világban ruházhatók fel morális értelemmel, melyet tilalmak bástyáznak körül. Az erről tanúskodó legfontosabb szöveghely a *Paradicsom* XXVI. éneke, melyben Ádám az eredendő bűnről és a paradicsomból való kiűzetéséről beszél:

*Halld hát, fiam, nem épen a Tilos Fa
gyümölcse volt oka a Száműzésnek,
hanem csak az átlépés a Tilosba.
(Paradicsom, XXVI. 115-117.)¹*

Ádám bűne tehát nem tettének materiális, hanem szimbolikus aspektusával van összefüggésben. Nem egy önmagában véve is rossz cselekedet, a tiltott gyümölcs leszakítása, hanem a tiltás áthágása és semmibevétele jelenti a bűnbeesést.

Ez főbb vonalakban megfelel Aquinói Szent Tamás felfogásának, aki az eredendő bűn esetében szintén nem magát a tettet tartotta bűnösnek, mert –

¹ *Or, figliuol mio, non il gustar del legno
Fu per sé la cagion di tanto esilio,
Ma solamente il trapassar del segno.*

A magyar fordítás: Dante: Isteni színjáték (Babits Mihály fordítása). In: *Dante Összes Művei* (Szerk. Kardos Tibor, a továbbiakban: *DÖM*). Magyar Helikon, Budapest, 1962. 926.

mint kifejtette – a tudás iránti vágy, s az a kívánság, hogy a tudás tekintetében istenhez hasonlítsunk, egyáltalán nem bűn. Ő elsősorban a tett elkövetésében megmutatkozó mértéktelenséget hangsúlyozta, ami abban áll, hogy Ádám túlságosan is akart istenhez hasonlítani. Bűne a határ túllépése, „*il trapassar del segno*”, ahogyan Dante is mondja. Ez pedig nem más, mint kevélység,² ami az *Isteni színjáték* rendszerében is a fő bűn.

Az a gondolat, hogy a bűn a szimbolikus szférából eredeztethető, világosabban kiolvasható Pál meghatározásaiból: „A tilalom tehát alkalmat nyújtott a bűnnek arra, hogy fölébresszen bennem mindenféle kívánságot. Törvény nélkül ugyanis a bűn halott volna.” (Róm, 7, 8). A bűn gyökerének ez a magyarázata magában foglalja azt a jogelvet, hogy törvény nélkül nincs bűn, ahogyan ezt az apostol más helyen egész explicit formában is kimondja: „a bűn, ha nincs törvény, nem számít bűnnek” (Róm, 5, 13), „a bűn a parancs által mutatta meg igazi bűn jellegét” (Róm, 7, 13).³

Ismeretes, hogy a *Paradicsom* itt tárgyalt epizódjában a nyelv eredetének kérdése is felmerül. Dante – Ádám szájába adva – a hagyományhoz és a *De Vulgari Eloquentiá*ban olvasható saját nézetéhez képest is új és igen eredeti elméletet fejt ki, amely szerint a nyelv nem isten adománya, hanem Ádám alkotása. A két téma nyilvánvalóan nem véletlenül kapcsolódik össze. Az első bűnt éppúgy az első ember követte el, mint ahogyan az első szót is ő ejtette ki. Más szóval: a bűn és a nyelv eredete ugyanaz.

A bűn és a nyelv között ily módon erős szimbolikus kapcsolat létesül. Ehhez hozzájárul, hogy amikor Dante megnevezi Ádám bűnét, akkor – ahogyan az előbb láttuk – a *segno* szót használja, mely az ő nyelvén is egyszerre jelent, többek között, „határt”, „mértéket” és „jelet”. Ádám tehát, istennel szembeszegülve, úgy lépi át a határt, hogy semmibe veszi a jelet. Túlteszi magát azon, hogy isten jelként állította oda, és jelentéssel ruházta fel a fát.

A bűn és a nyelv összefüggése a költemény egészének interpretációját meghatározó más szöveg-helyeken is feltűnik. Ezek közé tartozik a *Pokol* XXVI. énekének Odüsszeusz-epizódja. Itt röviden az epizód következő mozzanataira kell utalni: (1) Odüsszeusz a költő alteregója, (2) Odüsszeusznak, mint *fandi fictornak* a vétke egyben nyelvi vétek, (3) Odüsszeusz, akit lángnyelv burkol a túlvilágon, a *contrapasso* (szemet szemért, fogat fogért) elvének megfelelően a nyelvben vagy a nyelv által bűnhődik. (Lobogó lángként jelenik meg Dante előtt, „mintha nyelv volna, képes a szavakra”. – *Pokol*, XXVI. 85-90.)

A szóban forgó összefüggés olyan erős, hogy az öngyilkosok (*Pokol*, XIII.) és Nimród (*Pokol*, XXXI.) büntetése is nyelvi természetű. Mindezekben az

² Aquinói Szent Tamás, *Summa theologiae* II, CLXIII, 1-2.

³ Idézte: *Biblia*. Bp., Szent István Társulat, 2000. 1296. 1297.

esetekben joggal beszélhetünk „nyelvi *contrapassórol*”.⁴ Az öngyilkosok, eldobva önmaguktól az életet, emberi lényegüktől fosztották meg magukat, s így a legsajátosabb emberi megnyilvánulás, a beszéd örök szenvedés forrása lesz a számukra. Fákká változnak, s minden szavuk a sebeikből felbukkanó vérrrel együtt tör fel letört gallyaik helyén. („Ki voltál, kinek annyi sebből fájó beszéded vérrrel így szivárog?” – *Pokol*, XIII. 137-138.) Nimród, aki gőgjében rávette az embereket a bábéli torony építésére, zavart és értelmetlen beszédével elveszti emberi mivoltát. A rámért büntetés kirekeszti őt az emberi közösségből.

*„Hagyjuk el őt, ne beszéljünk hiába!
mert néki minden nyelv oly érthetetlen,
mint másnak az övé: csak jár a szája!”
(*Pokol*, XXXI. 77-81.)*

Odüsszeusz alakjának természetesen különleges fontosságot kölcsönöz az a tény, hogy magának a költőnek a hasonmását ismerhetjük fel benne. Nyilván nem véletlen, hogy a *Pokol* összes szereplőjével összehasonlítva, éppen az ő történetében kapja a legnagyobb hangsúlyt a tilalom megszegésének, a határ túllépésének, a jel semmibe vételének motívuma. Emlékeztetőül idézzük fel a történet vázát: Odüsszeusz, elhagyva Kírké szigetét, maradék társaival még egyszer útnak indul, s miután túlhalad a gibraltári szoroson, ahol Herkules Oszlopai jelzik a világ határát, az óceán közepén eléri a Purgatórium hegyét, melynek partjainál végzetes hajótörést szenved. Számunkra ezek a sorok a lényegesek:

*s a szoroshoz értünk, mely arra fekszik,
hol Herkules emelte oszlopát,
hogy onnan már ne menjen senki messzebb.
(*Pokol*, XXVI. 106-109.)⁵*

Közvetlenül a Herkules oszlopaira történő utalás után olvashatjuk Odüsszeusz híres beszédét, amellyel a meggyőzés e nagy művésze ráveszi társait a végső utazásra:

⁴ Ezzel a kérdéssel korábban már foglalkoztam a *Hatalom és nyelv Dante nyelv-filozófiájában* című előadásomban a *Nyelv, érvetés, megértés* c. konferencián (ELTE, Budapest, 2003. október 2-3.). Vö: *Power and Language in Dante's Philosophy of Language* c. előadásomat a *Signs of Power, Power of Signs / Macht der Zeichen, Zeichen der Macht* c. konferencián (Bécs, 2003. szeptember 26-28.).

⁵ *Io e 'compagni eravam vecchi e tardi
quando venimmo a quella foce stretta
dov' Ercole segnò li suoi riguardi
Acciò che l'uom più oltre non si metta.*

*Gondoljatok az emberi erőre
nem születtetek tengni, mint az állat,
hanem tudni és haladni előre!*⁶
(*Pokol*, XXVI. 119-121.)

Ádám és Odüsszeusz között első pillantásra feltűnő a párhuzam. Ahogyan a tiltott gyümölcs leszakításával az első ember a tudást kívánja megszerezni, úgy a görög hős is a tudásvágytól hajtva hajózik túl a Herkules oszlopaival jelölt határon. Az Odüsszeusz-epizódnak közismerten kimeríthetetlenek az értelmezési lehetőségei, de szerencsére ezek kevésbé érintik az itteni vizsgálódást. Egyetlen észrevételt azonban érdemes tenni. Az Ádámmal való párhuzam fényében, és figyelembe véve az eredendő bűn Tamás-féle értelmezését, Odüsszeusz esetét Ádáméhoz hasonlóan úgy is felfoghatjuk, hogy a hős önmagában véve a tudás megszerzésére irányuló törekvésével még nem követett el bűnt. Odüsszeusznak nem az a bűne, hogy – mint ő maga beszéli el – „lelkem szenvedélye: látni világot, emberek hibáját, / s erényüket, s okulni, mennyiféle” (*Pokol*, XXVI. 97-99.), hanem az, hogy átlépi (még pedig ő valóban szó szerinti értelemben is átlépi) a határt, s ezzel megszegi a tilalmat. Tehát az ő esetére pontosan azok a szavak illenek, mint Ádáméra: „*il trapassare del segno*”. Szemantikai szinten ezt alátámasztja, hogy abban a sorban (108.), mely az át nem léphető határvonalra utal, ismét találkozunk különböző lexémákhoz kapcsolódva a „jel” vagy „jelzés” szemantikai tartalmával: „*dov’ Ercole segnò li suoi riguardi*”. (A *segno* itt igei alakban jelenik meg: *segnò*, a *riguardi*-n pedig figyelmeztető feliratot, határjelzést kell érteni). A sor szószerinti értelme ezek szerint körülbelül így adható meg: „ahol Herkules bevészte jelét (feliratát)”.⁷

Biztosak lehetünk a Herkules oszlopainak tulajdonított jelentésben. Az oszlopok nemcsak határjelzésként, hanem figyelmeztető és tiltó jelként állnak ott: azért, „hogy onnan már ne menjen senki messzebb” (109.) A jelzés semmibevétele elkerülhetetlen és az Ádám büntetéséhez mérhető büntetést vonja maga után. Odüsszeusz és Ádám büntetése, akárcsak bűneik, strukturális megfelelői egymásnak: Odüsszeusz a Purgatórium lábánál szenved hajótörést, melynek tetején ott van a földi paradicsom, Ádám pedig a földi

⁶ *Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza.*

⁷ Ennek felel meg Witte német fordítása: „*Wo Herkules die Zeichen setzte*”. Dante, *Göttliche Komödie*. Leipzig, Reclam Verlag, 1945. 101. o. Dante mesterének, Brunetto Latininak a *Tesoretto*-jában is az olvasható, hogy Herkules „jelzésként helyezte el oszlopait” („*vi pose per segnale*”), hogy mutassák az embereknek: itt véget ér a föld. Vö: Singleton Idézi *Komédia-kommentárját: Dante Alighieri The Divine Comedy translated, with a Commentary, by Charles S. Singleton. Inferno, 2. Commentary*, Princeton University Press, 1989. 465. o.

paradicsomból üzetett ki, elveszítve saját és minden leszármazottja halhatatlanságát (tehát szimbolikusan meghalt). Odüsszeusz útja ezek szerint kísérlet arra, hogy visszajusson oda, ahonnan az emberiség az első ember kiűzetésével elindult. Ezért volt tilos, hogy túlhajózzon Herkules oszlopain, s ezért lesz sorsa Ádám sorsának a megismétlése: hajótörése és pokolra szállása száműzetés a paradicsomból.

Mint eddig is hangsúlyoztuk, Ádám és Odüsszeusz bűne szimbolikus, ha tetszik, szemiotikai természetű: abban áll, hogy mindketten negligálják a jelet. Odüsszeusz esetében azonban a tiltás egy konkrétan térbeli, sőt a szó teljes értelmében földrajzi határ átlépésére vonatkozik. Ennek leírásában Dante tényleges hagyományt követ, ami további segítséget jelent az Odüsszeusz-epizód megértéséhez.

Herkules oszlopairól Strabontól kezdve több antik és középkori szerzőnél lehet olvasni,⁸ akik egy föníciai oszloppal díszített Herkules-templomról emlékeznek meg (kezdetben anélkül, hogy utalnának a szoroson való áthajózás tilalmára). Egyes arab források⁹ a meredek sziklafalon álló réz-szoborról is hírt adnak, mely egy arany-köpennyel borított hosszú szakállú férfit ábrázol, aki kelet felé fordul, s a mögötte lévő szorosra mutatva tiltó mozdulatot tesz, azzal a jelentéssel, hogy „ne tovább”. A források szerint a sziklafalon egy felirat is látható volt, mely úgy szólt, hogy *non plus ultra*. Ez ugyanaz a kifejezés, melyet a 109. sorban Dante is használ: *più oltre non*.

Mint mindig, jelen témánk szempontjából is különbséget kell tennünk egyrészt a túlvilág leírása, másrészt azon földi történetek között, melyekről túlvilági találkozásai során Dante értesül. A pokol és a purgatórium különböző fizikai helyeinek ábrázolásához általában hozzátartozik határaik leírása és az e határokon való átkelés viszontagságainak ecsetelése. A határok ugyan ezekben az esetekben sem nélkülözik a szimbolikus jelentést, mégis első-sorban „földrajzi” választóvonalakra emlékeztetnek, annak köszönhetően, hogy Dante részletesen kidolgozza a pokol és a purgatórium topográfiáját. A paradicsom ezzel teljesen ellentétes képet mutat. Mivel nem fizikai-térbeli hely, különböző köreit nem határok választják el egymástól vagy a purgatórium hegyén lévő földi paradicsomtól. Dante a földi paradicsomból önkívületben, egyetlen pillanat alatt röppent az égbe, „gyorsabban, mint égi villám helyiből lecsúsznék” (*Paradicsom*, I. 93.).

⁸ A különböző antik forrásokról Maria Corti ad részletes ismertetést: Maria Corti, *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico di Dante*. Torino, Einaudi, 1993. Vö: az „*Il divieto ovvero la navigazione proibita*” (A tilalom vagy a tiltott hajózás) és a „*Canali di informazione arabo-castigliani* (Castiliai-arab információs csatornák”) c. pontot, 122-124. o.

⁹ Vö: Im. a „*Canali di informazione arabo-castigliani* (Kasztíliai-arab információs csatornák) c. pontot, 124-126. o.

Vegyük szemügyre a pokol- és purgatóriumbeli határok néhány típusát.

Mint mindenki tudja, azon a szemiotikailag kitüntetett határon, mely a poklot az élők világától elválasztja, egy kapun keresztül kell áthaladni, melyen egy felirat olvasható („Én rajtam jutsz a kínnal telt hazába” – *Pokol*, III. 1-9.). Ez, ellentétben a Herkules oszlopainál olvasható felirattal, nem *tiltó*, hanem *tájékoztató* tábla, mely (sok más hasonló funkciójú hirdetménnyel) arról informál, hogy kik léphetnek be az adott területre, s mire számíthatnak ott (reményre nem). Egyúttal persze *határjelző* tábla, mint manapság a Budapest határa, az államhatár és más hasonló feliratok.¹⁰ A kapu azonban nem minden. Az igazi határ a klasszikus hagyományhoz híven az Acherón, melynek révésze, Káron, határőr is, aki szigorúan felügyel arra, hogy csak az arra jogosultak szálljanak csónakjába, s keljenek át a túlpartra. A vele való találkozás hasonló jelenetek sorát nyitja meg, melyekben szinte rituális monotóniával ismétlődik meg, hogy az *őr*, felismerve Dantében az *élőt*, megtiltja neki a belépést („élő testű lélek hordd el magad” – *Pokol*, III. 89), Vergilius pedig a felsőbb akaratra hivatkozva kieszközli az engedélyt a tovább haladásra:

*De szól vezérem: „Cháron, mily beszéd ez?
Igy akarják ott, hol szigorú törvény,
bármit akarnak – és többet ne kérdezz!”
(Pokol, III. 94-96.)*

Ugyanez a ceremónia játszódik le a purgatóriumba való belépéskor. A purgatórium egészen más törvényű birodalmának is van őre: Uticai Cato, az életét a szabadságért áldozó római hős. Az ő tiszteletet parancsoló alakja ellentéte a mitikus és goromba Káronénak, de szigora és ébersége nem kisebb az övénél. A két utazónak arcra kell borulnia, és Vergiliusnak hosszú beszédet kell tartania, hogy bebocsáttatást nyerjenek. A beszéd egyike az *Isteni színjáték*ban olvasható retorikai remekléseknek: megvan benne a hallgatóra való hatás minden kipróbált eleme, a felsőbb parancsra való hivatkozástól a racionális magyarázaton át a kellő pillanatban elhelyezett *captatio benevolentiae*-ig. Gyönyörű példa erre a hős szabadságszeretetére való hivatkozás:

*Nézd el hát, hogy idejött vakmerőn:
szabadságért jött, s édes a Szabadság:
tudhatja, kinek holta Értte lőn:
tudhatod, kinek nem drága multság
volt egykor Uticában Értte veszned
(Purgatórium, I. 70-74.)*

¹⁰ Dante ebben az esetben is egy ismerős gyakorlatot követ. Az ő korában is általános szokás volt, hogy a házakon, különösképpen pedig a szakrális funkciójú épületeken, címerek és egyéb jelvények mellett feliratokat helyeztek el.

A nagy római nemes jellemére való apellálás mindamellett nem elég.¹¹ Vergilius a szigorú ör lelkét azzal véli végleg meglágyítani, hogy emlékeztet a felesége, Marcia iránti szerelmére, s ígéri, hogy elviszi hozzá üdvözlétét:

*az ő szerelméért hallgass meg engem
s hét országonon hajuj átmenni, kérlek:
viszek tőled köszöntést néki
(Purgatórium, I. 81-83.)*

A purgatóriumbeli szituáció abban is hasonlít pokolbeli előzményére, hogy a határ jelzésének és a határon való átkelés szabályozásának funkciója mindkét esetben megkettőződik. Ahogyan az alvilágba vezető úton Danténak és Vergiliusnak előbb át kellett haladniuk a pokol kapuján, majd át kellett kelniük, Káron ladikjába szállva, az Acheronon, úgy a purgatóriumba vivő úton Catótól kell bebocsátást kérniük, miközben a vezeklésre váró lelkeket isten angyala, a mennyei révész szállítja át a tengeren, s teszi partra a purgatórium szigetén. Ám még így is csak a hegy lábánál vagyunk. Ahhoz, hogy később az utazók bejussanak magába a purgatóriumba, megint egy határon és egy kapun kell átlépniük, ráadásul át kell esniük az örrel folytatott alkudozás más epizódokból már ismert ceremóniáján. Az ör ezúttal egy kardos angyal, aki a kapu nyitásakor a hét fő bűnt jelképező P-t karcolja Dante homlokára (melyet minden további kör átlépésekor egy angyal fog onnan letörölni). Itt tehát a bebocsátás ceremóniája kiegészül a *megbélyegzéssel*, a belépő fizikai *megjelölésével*.

A tiltás és a kirekesztés talán legparadoxabb példáját Dis város kínálja a pokolban. Az utazóknak a Styx sártengerén kell áthajózniuk a sánccal és árokkal körülvett óriási erődítményhez:

*S a mély árokba, mely keríti minde
vigasztalan vidéket, behajózunk
(sánca, mint vasfal, tűnt a szemeimbe).
(Pokol, VIII. 76-79.)*

A város kapujánál (mely felidézi a pokol kapujának emlékét)¹² várostromra emlékeztető szituáció alakul ki, csak fordított értelemben: itt a várvédők, a város démoni lakói azok, akik agresszív magatartást tanúsítanak a bebocsá-

¹¹ Nem tartozik szorosan ide, de megjegyzem: talán a dantei irónia és önirónia példája, hogy a költő céloz rá: túl sok a szó. Cato ugyanis megelégszi a szónoklatot: „De hogyha Szent Hölgy küldött, égi lélek, / mint mondod: ennyi szót nem kéne tenned” (*Purgatórium*, I. 91-92.).

¹² Makacskodásuk nem most van először; kevésbé titkos kapun is csinálták, melynek azóta zárja sincs, kigőzöl. E felett láttad a halál írását (*Pokol*, VIII. 124-127.)

tást kérőkkel szemben. A kirekesztés logikája úgy érvényesül, hogy teljesen megfordul. Az utazók olyan helyre kívánnak belépni, a haragvó védők pedig egy olyan hely kapuját csapják be a tárgyaló Vergilius orra előtt („becsapták a kaput, elzárva tőle” – *Pokol*, VIII. 1105.), mely maga a borzalmak városa, tökéletes ellentéte a pokol tornácán, a *limbus*ban meglátogatott nemes kastélynak. A bebocsátást kérők és az örök közötti alkudozás ezúttal teljes kudarcra zárul, hiszen Vergilius hiába biztatja pártfogoltját azzal, hogy „nincs őrség, sánc, mely tervemet lerontsa” (*Pokol*, VIII. 123.), csak egy égből küldött angyal segítségével jutnak a falakon túlra.

A pokolnak és a purgatóriumnak, mint a fentiekből kitűnik, jellegzetes természeti határai vannak: a folyó és a tenger. Tegyük hozzá, a *Komédiában* leírt folyók közül többnek is van hasonló funkciója. Szép kis patak határolja a pokol tornácán lévő ősi kastélyt, ahová a Homérosz által vezetett költők kísérik Dantét, s a földi paradicsom közös forrásból eredő két folyója, a Léthe és az Eunoé, szimbolikus értelemben szintén határfolyó. Az ősi kastélyba, melynek idilli környezete feltűnően hasonlít a földi paradicsomban élénk táruló látványra, a következő módon jutnak be az utazók:

*Ős kastély alá ért a kis sereg most,
mely hétszer van kerítve, mint a börtön,
s melyet körül egy szép kis csörgeteg mos.
Ezen átmentünk, mint a kemény földön;
s átnyitva e bölcekkel hét kapúkon,
megálltam túl egy réten, üde zöldön.
(*Pokol*, IV. 106-111.)¹³*

Idilli helyen vagyunk, de a bejutás korántsem egyszerű. A szép kis patak nem egyszerűen körülöleli, hanem *védi* a kastélyt („difeso intorno d'un bel fiumicello”), s ha túlzás is azt mondani, hogy a kastély olyan, mint a börtön, mindenesetre hét *magas* fal veszi körül („cerchiato d'alte mura”), melyen hét kapu nyílik. A mérvadó kommentárok szerint a kastély az emberi bölcseséget, a hét fal a filozófia hét részét, a hét kapu a triviumot és a quadriviumot, a patak pedig az ékesszólást és a tapasztalatot szimbolizálja. Bármilyen legyen a leírás allegorikus jelentése, egy falakkal és vizesárokkaal övezett középkori vár képe tárul elénk, melynek lakói – a bölcek – a világtól elzárva élnek. Egyéb-ként az allegorikus jelentés sem mond mást: a filozófia hét része (a fizika, a metafizika, az etika, a politika, az ökonómia, a matematika és a dialektika)

¹³ *Venimmo al piè d'un nobile castello,
Sette volte cerchiato d'alte mura,
Difeso intorno d'un bel fiumicello.
Questo passammo come terra dura;
Per sette porte intrai con questi savi;
Giugnemmo in prato di fresca verdura.*

falként zárja körül és védelmezi a tudás várát. Ezen a ponton is egy olyan világ képe tárul elénk, melyben a kirekesztés, az elzárkózás, a szétválasztás viszonyai a fizikai tér felosztásában éppúgy kifejezésre jutnak, mint a társadalmi hierarchia különböző szimbolikus megjelenítési formáiban. A társadalmi tér közvetlenül leképződik a fizikai térben.

A földi paradicsomban csörgedező kétágú folyó szó szerinti vagy fizikai értelemben nem határvonal. Egy helyen azonban (Matilda feltűnésekor) kifejezetten azt sugallja a szöveg, hogy a kis folyó pontosan olyan határt képez, mint mások számára a Hellészpontosz:

*Három lépés volt köztünk az erecske:
de Hellespontus, melyen Xerxes átkelt,
s mely még az embergőgnek egyre lecke,
nagyobb panaszra nem költé Leándert,
hogy Sestos s Abydos közt zúgva morgott,
mint engem ez, hogy minden útát átszelt.
(Purgatórium, XXVIII. 70-75.)*

A folyó határ-funkciója ennek ellenére tisztán szimbolikus: a költő régi és új énjét választja el egymástól. A feledés (Léthe) vize megszabadítja a bűntől (elfeledteti vele a bűnt), az emlékezés vize pedig (Eunoé) felerősíti (emlékezetébe idézi) az erényt. A határ átlépésével válik új emberré. A *Purgatórium* a szabadság *canticája*: annak története, hogy az utazó, bűneit lerázva, *szabaddá válik*; túllép azon a határon, amelyen belül *rab volt*.

A megkülönböztetés és kirekesztés formái és típusai közül, melyek az *Isteni színjáték* epizódjait strukturálják, teológiai szempontból kétségtelenül a keresztények és a nem keresztények oppozíciója a döntő. Köztük ugyanolyan elválasztó határ húzódik, mint amilyenekkel a föntiekben találkoztunk, s a keresztység ugyanúgy kapu egy másik világba, mint azok a kapuk, melyeken Dante Vergilius segítségével áthaladt. Nem véletlen tehát Dante szóhasználata, amikor a limbus vétek nélküli lakóinak bemutatásakor a hit kapujáról beszél:

*... semmi vétek
nem volt szívükben; ámde, mert a vámon
nem mentek át, mely kapuja hitednek,
érdemük mind megtörik e hiányon.
(Pokol, IV. 34-36.)¹⁴*

Dante persze ezen a ponton is újít, teológiailag, morálisan és költőileg. A *Paradicsom* XIX. énekében megrendítő szavak olvashatók arról a kétségről, hogy milyen súlyos kérdéseket vet fel a meg nem keresztelték kirekesztett-

¹⁴ ... *ei non peccaro; e s'elli hanno mercedi,
non basta, perché non ebber battesmo,
ch'è porta de la fede che tu credi.*

sége. Vajon igazságos-e elítélni azt, akit „az Indus messze partja szült”, de különben „minden szándéka s minden tette jóban fárad”? „Ha ő hitetlen, hogy róhatni vétkül?” (Vö: *Paradicsom*, XIX. 70-78.)

Dante másik újítása a pokolra vonatkozó középkori elképzelésekhez képest abban állt, hogy a pokol tornácán a gyermekek mellett helyet talált az antik és az arab kultúra legnagyobb képviselőinek. Ez fontos és sokatmondó kompromisszum, mely azonban nem változtat az elkülönítés logikáján: a szóban forgó bölcsek egy számukra elkerített helyen tartózkodnak, ha az nem is maga a pokol.

A főnti struktúrától természetesen nagyon különböző struktúrát mutat a *Paradicsom*, melynek világa minden hierarchiát nélkülöz. Az üdvözült lelkek egyforma közel vannak istenhez, s nincsenek beosztva egy-egy számukra kijelölt helyre. Hogy látszólag különböző, vagyis alacsonyabb vagy magasabb körökben találkozunk velük, az csak *allegorikus* megjelenítése annak, hogy érdemeik nem egyformák:

*Itt mutatkoztak, nem minthogyha ép ez
lenne a nékik rendelt hely; de jelnek,
hogy szerényebb üdv köti őket éghez.
(Paradicsom, IV. 37-39.)*

Ellentétben azzal, hogy a pokolban a „szemet szemért, fogat fogért” elvnek megfelelően minden bűnnek megvan a maga büntetése, a paradicsomban nincs az érdemekkel arányban lévő jutalom, s mindenkinek ugyanabban a boldogságban van része. Egy olyan utópia *allegorikus* kifejezése ez, melyet más korokban úgy fogalmaztak meg, hogy „mindenki képessége szerint, és mindenkinek szükséglete szerint”; egy olyan utópiáé, mely érvényteleníti a tilalom, az elhatárolás és a kirekesztés pokolbeli logikáját.

FRANZ KAFKA A BŰNRŐL

BACSÓ BÉLA

„mivel az ember a parancs ellenére nem
a törvényes utánzás, hanem a törvénytelen gőg
miatt vágyott Istenné lenni, elvettetett egészen
az állatok halandóságáig.”

(Szt. Ágoston: *A Teremtés Könyvéről*)

A MIKOR KARL ROSENKRANZ *A rút esztétikájában*¹ felidézi Hegel esztétikájának egy fordulata, amely szerint „az ördög magáértvéve rossz, esztétikailag hasznavehetetlen figura. Nem egyéb ugyanis, mint önmagábanvaló hazugság, s ezért szerfölött prózai lény”², akkor persze készséggel elismeri, hogy a bűnös, a bűnös, a visszataszító önmagában véve *üresen hagy* minket (*das Böse läßt uns leer*), ennyiben a szenvedéllyel történő szofisztikált játszadozás nem érint meg minket. Ugyanakkor nyilvánvalóvá teszi a hegeli kijelentést továbbvezető kérdései által, hogy *a nagy és isteni világrend részeként* fellépő rút és gonosz nagyon is tekintetbe veendő esztétikailag. Kérdéseket tesz fel: „vajon egy mű harmóniáját gátolja-e a rossz és a rombolás?”, „vajon nincs-e minden tragédiában végtelenül sok nyomor és ez már önmagában gátolja az esztétikai harmóniáját?”³ Nem csak Goethe *Faustja*, hanem olyan festők műve kapcsán, mint Dürer és Rubens, Rosenkranz azt állítja, hogy éppen *a pillanatot, a megváltó pillanatot megtalálva térítenek ezek a művészek észhez, s emelnek ki az élet törékenységből, a pillantás tébolyából, az erejétől elhagyott ember összeomlásából, a tudat elhomályosulásából stb.* Anélkül, hogy részletezni akarnám a nem is rejtett polémia bemutatását, inkább arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az a néhány évtized, ami a két gondolkodót elválasztja az esztétikai gondolkodás túróképességét nagyban növelte. Amíg Hegel E.T.A. Hoffmann művét ocsmány humorra és torz iróniára miatt szidalmazza, addig Rosenkranz már nem ilyen elutasító a kortárs művészettel szemben. Megjegyzi⁴, hogy Hegel a modernítást, a modern művészet sajátosságát ebben a tekintetben pontosan érzékeli, *a rossz éppen a szabadság ideája miatt kerül ábrázolásra, sőt a szabadság szubjektív oldalaként kerül előtérbe a rossz és válik mind széleskörűbbé a*

¹ Rosenkranz: *Ästhetik des Häßlichen*. Königsberg, 1853. 358. skk. o.

² Hegel: *Esztétikai előadások I.* Bp., Akadémiai, 1952. 225. o.

³ Rosenkranz: Im. 361. o.

⁴ Im. 363. o.

maga negativitásában a jó viszonylatában. Hegel kijelentését nagyon is komolyan véve, a művészet, ha az ördögít, a gonoszt mintegy önálló alakváltozatban, *mint hazugot és ellentmondásosat lépteti fel*, aligha tarthat igényt esztétikai tetszésre, ha abban csak a pusztán *haragvó és iriggy affektivitás (phtoneron görög értelmében) lidérces vagy a bűnben tobzódó alakja jelenik meg.* Tehát Hegel nagyon is tudja, hogy a bűn *magáértvalóan* esztétikailag haszontalan, s mint majd Rosenkranz fogalmazza, inkább komikusba hajló. De az *ördög* – mint Rosenkranz kiemeli – Dantétól Byronig, Orcagnától Rubensig a *monoteizmus állandó háttérét⁵ képezi.*

Röviden a bűn modern tapasztalatának és tapasztalhatóságának változásáról van szó, s kétségtelen tény, hogy a modern művészet – természetesen jelentős művészetről és nem a hit előre gyártott *fast-food*járól beszélek – sok tekintetben képes kihordani a bűn és büntelenség közötti felmérhetetlen különbséget, egyben a művészet az, amely int a bűnérzet gyengülésére, és egyáltalán fenntartja a hitet az iránt, hogy az ember képes még különbséget tenni jó és rossz között. Scholem⁶ *A megváltás csillagához* írott 1930-as utószavában Dosztojevszkij és Proust mellett már Kafkát említi, mint akik által ebben a tapasztalatban részesedhetünk.

Kafka 1917 körül írta a *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg* című maga által egybeszerkesztett fragmentum gyűjteményt. Amikor Kafka a 83. *fr.*-ban kijelenti, hogy „bűnös az állapot, amelyben leledzünk, függetlenül a bűntől”⁷, akkor látszólag a bűnösségnek eredendően a létezéssel adottságát sugalmazza, a helyzet azonban számára ennél jóval bonyolultabb, bizonyos értelemben, már azt sem tudjuk, hogy állapotunkban mi is az, ami bűnös. A bűn fogalmának és a bűnösség tematizációjának eloldása az eredendő bűn hagyományától, a törvény előtt- és egyben azon kívül-lét kiterjesztése az evilági létezésre, egyben fenntartása annak a nem szűnő emberi igénynek, hogy az állapotban rejtező bűnt, mint saját bűnt ismerjük meg. Hermann Cohen a *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* című könyvében fogalmazta meg a bűnfogalomnak a metafizika rejtélyétől történő eloldása programját, amelynek egyedüli célja az lehet, hogy a bűn tapasztalatában az ember lelje fel magát egy állandó átmenetben önmaga, mint én felé haladva, s így legyen önmaga alapja (*Grundlegung des Menschen als Ich*)⁸. Az Isten színe előtt elkövetett bűn egy alap, alapvetés, egyben egy átmenet, ami túlvezet az ember előtt elkövetett bűnön túlra, mivel végső soron ember

⁵ Vö: Rosenkranz: Im. 459. o.

⁶ Vö: Scholem: Nachwort In: Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung.* Suhrkamp 1993. 533. o.

⁷ Kafka: *Betrachtungen über Sünde...* In: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande.* M. Brod Fischer. 1983. 37. o.

⁸ Vö: Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.* Fourier. 1995. 216. o.

elleni vétek. Cohen kettős átmenetről beszél, arról, hogy magamat Isten előtt, mint bűnöst felismerve egyidejűleg mint az emberrel szembeni bűnöst ismerem fel. Ez a lény, aki a maga bűnét Isten színe előtt⁹ elismeri, egyben felismeri az állapot bűnösségét, azt, amiben volt, aminek bűnéről mit sem tudott, azaz miközben magával szembesül, és magáról tud, tudja, hogy énként nem bűntelen. Cohen azt állítja, hogy a *Teremtés* 8, 21. szöveghely fordításán és helyes megértésén sok múlik: az ember hajlik a rosszra, minthogy szívének gondolatai rossz alakot öltenek, „az ember szívének gondolata gonosz az ő ifjúságától fogva; s többé nem veszttem el mind az élő állatot, mint cselekedtem”.¹⁰ Cohen végső érve, az *Úr ígéretének* kettős tartalma, hogy *fogékony a bűnre*, mert olyan képzetek és *fikciók vezérlik* az embert, amelyek nem engedik az igaz látást, mégsem emésztik el. Az ígélet magába rejti az Úr felismerését és kegyelmét, s emiatt nem semmisíti meg, mint az *élő* állatot, azaz könyörületes a teljes belátás nélküli lény irányában. A bűn és a jó viszonylata *nem kikutatható és főként nem Isten adományaként velünk született*, mint maga Cohen megjegyzi, a rossz eredetére irányuló kérdés egy olyan mítosznak a kérdése, amit a metafizika tart fenn, az etika azonban arra int minket, hogy a szabadság alapja és ezzel egyetemben a jó, miként a rossz alapja *ki nem kutatható*¹¹. Amit alapnak tekintünk, az a pusztá kauzális sorba rendezésként semmit sem tesz világossá. *Egy ilyen alap csakis a kauzalitásból származik, s mint ilyen, semminek sem az alapja*. Aligha tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy Cohen gondolata mögött *a theodicaei próbálkozás kudarcának* kanti bemutatása áll, vagyis pozitívan megfogalmazva, a szív őszintesége (*die Aufrichtigkeit des Herzens*), amely nem mutatja a belátás fölényét ott, ahol annak semmiféle támasza nincs önmagán kívül¹². A hazugság folytán – mint

⁹ Ricoeur Az „eredendő bűn” jelentéséről című tanulmányában írja a „penitenciális megtapasztalást” jellemezve: „a bűn az én igazi helyzetem Isten előtt; az 'Isten előttiség' a bűn mértéke és nem az én tudatom. Azért van szükség egy Másikra, egy prófétára, hogy rámutasson erre; semmilyen öntudatra, az önmagára ébredés nem elegendő ehhez, annál kevésbé, mivel maga a tudat is a szituáció foglya, hazudik és hitegeti magát. A bűn ezen realizmusát nem foglalhatja magában az *akarat* tudatos hanyatlásának túl világos és túl rövid formulája; ez inkább a létezés tevélyége, egy minden egyedi tethnél radikálisabb *létmód*...” In: Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Bp., Osiris. 1999. 87. o.

¹⁰ *der Jezer des Herzens des Menschen ist böse von seiner Jugend an*

¹¹ „Die Frage nach dem Ursprung des Bösen erkannten wir ihrem eigenen Ursprung nach als eine solche des Mythos, dessen Interesse durch die angebliche Metaphysik forterhalten wird. Die Ethik dagegen lehrt uns, daß der Grund der Freiheit, mithin der Grund des Guten, wie der des Bösen, unerforschlich sein muß. Denn dieser Grund ist immer nur eine Kausalität“. Cohen: Im. 215. o.

¹² Jankélévitch *A hazugságról (Du Mensonge)* című tanulmányában Augustinus nyomán teszi világossá, hogy az a *hazugság*, egy sajátos diszpozíciója a léleknek, a lélek mozdulatlansága és mozdíthatatlansága, s nem egyszerűen, valami

Jankélévitch hangsúlyozza – az ember kitér a nehézség elől, könnyedén vesz és egy felületes mélységet színlel, végső soron „a hazugság belső menekvés”¹³, amelyben az én sajátjába zárul. „A szív őszintesége tehát, és nem a belátás fölénye, a nyíltság, mellyel kételyeit kendőzetlenül megvallotta, irtózása attól, hogy meggyőződést színleljen, amikor nem leli magában, s kivált Isten színe előtt (ahol amúgy is képtelen e csel) – e tulajdonságok azok, melyek az isteni bírói ítéletet a vallásos képmutatók ellenében Jób, s személyében az egyenes ember javára billentették.”¹⁴ Az a radikális, és az isteni ítélkezést alapjaiban újragondoló fordulat Kant művében, amely szakít a *kegyvadászással* („Gunstbewerbung”) és megnyitja a jóval bizonytalanabb utat a *jó életvitel vallása* felé (*eine Religion des guten Lebenswandels*). Ez a fordulat, mint Derrida¹⁵ állítja, abban áll, hogy Kant megkísérli a számot adást a *rossz ésszerű eredetéről*, ami magának az észnek rejtve marad, azaz nyilvánvalóvá teszi, hogy hit és tudás különbségét tekintetbe kell venni, amit a „dogmatikus” hit figyelmen kívül hagy. Kant nem túl optimista programja az *igazlelkűségben* (*wahrhaft sein*) találja meg kiindulását, s persze abban, hogy a lelkiismeret, amely téved torzszülött és nem-létező dolog (*ein irrendes Gewissen ist ein Unding*). Az ember persze téved és tévelyeg, mégis, ha mint én, magának alapot adó a fentemlített Cohen fordulat szerint, akkor *tartózkodik az igaznak-tartás* olyan formájától, ahol a szív önszerető és önfelmentő képzelgésai uralkodnak. Felelni ama legfőbb bíró előtt csak azáltal tud az ember, hogy felel azért, amit igaznak tart. Kant *meghatónak és lélekemelőnek* tekinti, hogy feltesszük: van hamisságtól és színleléstől mentes jellem, mégis tudnunk kell, hogy az őszinteség nagyon is távol áll az emberi természetétől, s talán nincs is mi idegenebb tőle. „*Eine traurige Bemerkung!*” – mondja Kant, a kijelentés szomorúságát az okozza, hogy Isten léte, még senkit sem tett jobbá.

olyannak a közlése, ami nem igaz, hiszen *valaki akkor is elvétheti az igazat mondásával, ha nem hazudik* (*De Mendacio* IV.,5). Vagyis a számtalan dolog kísértése, az élet szorongatásai téríthetik el szívünket az *őszinteségtől*. (Vö: Jankélévitch: Von der Lüge In: *Das Verzeihen* Suhrkamp. 2003. 74. skk. o., Augustinus *A Teremtés Könyvéről a manicheusok ellen*. Bp., Paulus Hungarus/Kairosz. 2002. 125. o.) című művében írta: „Ki rejtőzik el Isten színe elől, ha nem az, aki elhagyva őt a sajátját kezdi szeretni? Immár hazugságba burkolóztak, aki pedig hazugságot szól, a sajátjából szól. (János 8. 44.)” Aki elvész a sajátba, aki saját igazát hallja, az távol van az igazságtól és szíve és lelke maga felé fordul. (Ésa. 14. 13-14, és 2 Tim. 3. 2.)

¹³ Jankélévitch: Im. 91. o.

¹⁴ Kant: A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról In: *Történet-filozófiai írások*. Bp., Ictus. 1995-97. 158. o.

¹⁵ Vö: Derrida: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion” an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Derrida, Vattimo: *Die Religion*. Suhrkamp. 2001. 20. skk. o.

Jan Assmann a *politikai teológia* előtörténetét vizsgáló alapvető munkájának egy helyén rámutat a *bűnkultúra* sajátos nyelvhasználatára, amely végső soron módot ad *egy olyan öntematizácóra, amelyben kifejeződik a bűnhöz való viszony* és kiváltképpen egy bűnbevallás, amely a másik, a közösség, a nyilvánosság felé irányul. Az egyiptomi sírfeliratokat, beszámolókat, amelyekből szép számmal idéz, Assmann a görög *aretologia* előképeinek tekinti, amelyben elmeséli Isten hatalmát, igazságosságát és működésének csodáját. A bűn megvallása az embernek önmagába való visszahúzóását, sőt elkülönülését eredményezi, s a bűnös a saját bűnébe zárva, azt *feldolgozva*, térhet meg a többi emberhez, állhat Isten előtt. Assmann a héber *t'suvah* és a görög *metanoia* szavakban a megbánás általi *fordulatot* emeli ki, minden bűnvallás és beismerés éppen a *megettört szívre utal* – ahol nincs helye a félrevezetés káprázatának, amit Cohen említett – ami Isten legértékesebb adománya, Isten ajándéka¹⁶. Ahogy az 51. Zsoltárban olvassuk: „Tiszta szívet teremts bennem, oh Isten, és az erős lelket újítsd meg bennem”. Vagy Jeremiás könyve szerint: „És adok nékik egy szívet és egy utat, hogy mindenkor engem féljenek, hogy jól legyen dolguk, nékik és az ő fiaiknak ő utánok”. (32, 39.) „A bűnös számára Isten láthatatlan, mivel elfordult tőle. Bűne hívja elő Isten távolságát, és éppen ez a messzeség az, amit elsötétülésnek jelölnek”.¹⁷ Aki Istentől elhagyottságában magára maradt, bűnössége miatt nem része annak a közösségnek, amelyet Isten mindenhatóságában biztosít a kötés által. Ezért mondja joggal Assmann, hogy nem a politika válik teológiaivá¹⁸, hanem a vallást kell *politikai teológiaként* értelmeznünk. A bűn a kötés megsértése, vagyis a bűn *uralmi eszköz*, s az állam, amely a bűnre-képes és arra hajló emberben felismeri az alattvalót, számol annak *bűnvalló emlékezetével*, s ennyiben azzal, hogy képes a továbbiakban valamiért kötelezettséget vállalni. A bűn, mint Assmann állítja, akkumulálódik, de egyben *le is dolgozható*. A bűn halmazati, ugyanakkor számot is lehet adni róla, a bűn tudata, a bűnösség bevallása szinte *kitünteti az embert*, de ez már a görög-zsidó vallásosság alapját képezi. A bűn, az út elvétele (*hamartanein*) nem jelenti a tőle való teljes eltérést, az ember szabadságában az emberi állapotban tévelyeg, s minthogy ilyen az emberi állapot, mindenkor a *törvény átlépése*. A *Rómabeliekhez írott levél* szerint: „Ha pedig én azt cselekszem, a mit nem akarok, nem én mívelem már azt, hanem a bennem lakozó bűn. Megtalálom azért magamban, ki a jót akarom cselekedni, ezt a törvényt, hogy a bűn megvan bennem. Mert gyönyörködni az Isten törvényében a belső ember szerint; De látok egy másik törvényt az én tagjaimban, mely ellenkezik az elmém törvényével és engem rabul ad a bűn

¹⁶ Vö: Assmann: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Fischer T.V. 2002. 169-170. o.

¹⁷ Assmann: Im. 170. o.

¹⁸ Vö: Im. 173. o.

törvényének, mely van az én tagjaimban.” (7, 20-23.) Karl Barth a levél adott helyének értelmezésekor a meghaladhatatlan, ám állandóan meghaladandó dualizmusra hívta fel a figyelmet, arra tehát, hogy amit tehetünk, az az ismételten feltett kérdés – *Wer bist denn du?*, a kérdés amely engem illet, ahogy *én vagyok*, abban az állapotban, amely minden túllépést és egységbe foglalást csak a szív káprázataként állítja elénk. Mint mondja: „a vallás az ember két részre hasadtságát jelenti: itt a belső ember szelleme, mely örvend Isten törvényének, (de azonos vagyok-e ezzel a szellemmel, mintegy pusztán benső ember vagyok?). Ki meri ezt állítani...”¹⁹ A benső ember vétke egyben annak felismerése, hogy az *ember testi* (Rómabeliekhez 7, 14.), s e testi létezés folytán a *törvényt, amely lelki*, számtalan módon véti el: vétkezhet Isten ellen (*blasphemia* – Máté 12, 31.), olyan tettere törhet, amit esellel, de a felfedezés állandó félelmében követ el (*apaté* – Zsidókhoz 3, 13.), elvetheti a törvényt a bűn cselekedete által, azaz ekkor a bűn törvényteleniség (*anomia* – János I. 3, 4.), az pedig, aki jogtalanul tesz Isten és felebarátai ellen, úgy áll maga előtt, mintha magának adna törvényt (*adikia* – János I. 5, 17.), de vétethet az ember a tiltott vágy követése által (*epithümia* – Jakab 1, 15.), vagy olyan ember tisztelete által, akit Isten helyén állónak tekint (*prosopolepsia* – Jakab 2, 9.).

A bűn, mint Assmann utal rá, a bűn és szégyen kultúrájában szociális kontrollként²⁰, és normaképző módon működik, hiszen az *ígéret földje*, csak annak nyílik meg, aki büntelen, vagy bűnbevallásával elnyeri az elismerést. Cohen²¹ az *észvallás* elemzése során ugyancsak erre az *emberek közti terrénumra utalt*, amikor kijelentette, hogy Isten és ember közti korreláció végső és teljesen kibontott formában nem léphet érvényre, hanem csakis a másik ember, azaz embernek emberhez való korrelációján keresztül. Döntő különbséget tett *Nebensch* és *Mitmens* között, ez utóbbi nivellálódik *puszta mellettünk és velünk élő emberré*, s ezzel nő az ember Istentől elhagyatottsága. Az ember dolga tehát az, hogy a *másik* viszonylatában engedje érvényre jutni a jót, amelyre képes, ám erre csak a kanti²² értelemben vett *jó életvitel vallása ad lehetőséget*, ez a *morális vallás*, amely abból ébred, hogy az ember vizsgálja magát a tekintetben, hogy *mit is kell tennie*. A *szentség maximája* éppen erre indítja az embert, hogy vizsgálja, mit kell tennie, hogy változzék szíve. De ne feledjük Kant nem naiv, „szívünk mélye önmagunk számára kifürkészhetetlen”²³, s jónak az ember akkor tekinthető, ha a morális jó egyben *saját tette*, nem egyszerűen adomány, amiben a *kegyekért folyamodók részesülnek*.

¹⁹ Barth: *Der Römerbrief* EVZ-Verlag, 1967. 251. o.

²⁰ Vö: Assmann: Im. 151. o.

²¹ Vö: Cohen: Im. 132-133. o.

²² Vö: Kant: *A vallás a puszta ész határain belül*. Bp., Gondolat, 1974. 185-186. o.

²³ Kant: Im. 185. o.

Kafka művében éppen ennek a saját tettnek, azaz a saját bűnről történő számadás kísérletének vagyunk tanúi. Világossá válik, hogy a *szív nem kifürkészhető*, minden kauzális és rákövetkezésen nyugvó vonatkozás jó és rossz, bűn és igazlelkűség között eredménytelen. Amikor *A per* záró mondatát olvassuk, akkor válik világossá, hogy Isten viszonylatába az ember a másik ember által kerülhet csak. Még ha ez a másik csak annyiban lép be az életbe, hogy eljuttassa őt a testi létezésből való elváláshoz, azaz kényszerítően maga elé, mint már rögtön nem-létező elé állítsa. „Akár egy kutya! – mondta K., s úgy érezte, szégyene talán még túléli őt.” Ha végigpillantunk K. kísérletein, hogy megértjük miért nem sikerült, miért nem sikerülhetett a visszaállítódás a büntelenség állapotába, akkor vesszük észre, hogy *a szégyen, saját szégyene mutat rá* a saját bűnre. A szégyen, az őt túlélő szégyen ismerteti fel, abban az utolsó pillanatban, hogy mi a bűn, mi is a bűne. Szégyene az igazán emberi, a szégyenben jut el magához, mint én-hez, aki önmaga és egyidejűleg élete bevégződésekor már nem önmaga. Eljut magához, túl a testin, s a szégyenben lép mellé fel- és beismert bűne. A szégyenben lép mellé a fel nem ismert törvény, s teszi ebben a pillanatban emberré, aki Isten előtt áll. Rosenzweig *A megváltás csillagának* egy fontos helyén bűn és szégyen viszonyát elemezte, a lélek szégyene, hogy nem tudott arról a pályáról letérni, amelyen *elmúlt önmaga tartotta*. Az őt szembesítő tett nemcsak annak elismerése, hogy bűnös, hanem egyben annak lehetősége, hogy szégyenétől szabaddá váljon. Ám szégyenében, az, ami volt, s a felismerés csak annyi, hogy már nem *az*, nyitott arra a szeretetre, amely bűnösségéről azt mondja – ez voltál. „Az, hogy az ember bűnös volt, a bevallásban zárult le; ehhez a vallomáshoz le kellett győzze a szégyent, ami mellette áll, ameddig beismeri bűnét. Először most távolodik tőle a szégyen, ahol is, annak ellenére, hogy távol tudja magától múltbeli gyengeségét, bevallja bűnösségét.”²⁴

Kafka a szégyenben mutatja meg a *magán túllépő* embert, az embert, aki nem találta meg a nyelvet a bűn néven nevezéséhez, aki nem tudta kideríteni az elkövetett egyedi és saját bűnét, de aki ebben a néma kívül-létben lehet közel a törvényhez, ami egyedül őt érinti.

²⁴ Rosenzweig: Im. 200. o.

A BŰN DISSZEMINÁCIÓJA

JUHÁSZ ANIKÓ – CSEJTEI DEZSŐ

HA A BŰNRŐL GONDOLKODUNK, akkor mindenekelőtt annak beismerésével kell kezdenünk, hogy az írók és a gondolkodók, kiváltképp a filozófikus hajlamúak, valamelyest mindig *intellektuális* és érzelmi *bűnözők* is voltak, hiszen ahhoz, hogy hitelesen tudják ábrázolni az általuk mozgatott szereplőket, figurákat, mondjuk egy véletlenül bűnbe eső vagy megrögzött bűnöző lelkiállapotát, bizonyos mértékben – érzelmileg – át kellett élniük, számba kellett venniük azokat az indulatokat, érzéseket, gondolatokat és elképzeléseket, amelyek megfordulhatnak egy valóságos bűnelkövető fejében is. Az intellektuális bűnözés ugyanakkor mindig szélesebb vajatú is volt a valódi bűnözésnél, mégpedig abban az értelemben, hogy a valóság behatárolt lehetőségeivel, szűkítő mezőivel az intellektuális bűnözőnek kevésbé kellett számolnia. Az író vagy a filozófikus gondolkodó nemcsak a bűnt, de a bűn körülményeit is szabadabban, merészebben alakíthatta. Így azután valamelyest elébe is futhatott az eljövendő kornak, s megelőlegezhetett gondolatilag akár olyan bűnöket is, amelyek feltűnéséhez vagy gyakoribbá válásához természetszerűen kellett még az is, hogy az adott társadalmi berendezkedés vagy történeti kor maga is radikális változáson menjen keresztül.

Márpedig a *modernitás* egyik alapvető sajátossága és megkülönböztető ismérve a korábbi korokhoz képest az, hogy az észnek, az *intellektusnak*, ill. más vonatkozásokban a praktikumnak jóval nagyobb szerepet tulajdonít, mint az azt megelőző századok. Amikor a ráció az újkor hajnalán elindult a maga diadalútjára, akkor az a nem titkolt szándék vezérelte, hogy bekebelelzen *minden* lehetségest. S ebből a lehetségesből – magától értetődően – nem maradhatott ki semmi, tehát a bűn sem. Persze a ráció önmagát sokféleképpen mutathatja meg. Egyrészt úgy, hogy felsorakoztatja a bűnök racionálisan kideríthető okosait, másrészt pedig *kategorizálhatja*, valószínűsítheti azok lehetséges kimenetelét. Beillesztheti azokat tágabb összefüggésrendszerekbe, mint ahogy megállapíthatja és felmutathatja a bűn *korlátait*.

Az ész funkcionálhat azonban ellenkező irányban is; nevezetesen oly módon, hogy bizonyos szabályszerűségeket, logikai jellemzőket felismerve az ész nem a korlátok megállapítására vagy felállítására törekszik, hanem sokkal inkább annak végiggondolására, hogy mivé fajulhatna mindez *korlátok nélkül*; hová is vezetnek bizonyos folyamatok, ha azok végső és szélsőséges kifutási lehetőségeit nem szorítjuk határok, keretek közé. Mivel a keret- és határnélküliség állapota a ma létező társadalmakra kodifikáltan, törvénybe foglalva nem jellemző, ezért az ész korláttalanná válása, illetve ennek lehetősége mindig érintkezik valamelyest a fantáziájáttal. Azt pedig, hogy hol válik érezhe-

tően ketté a realitás és a fantazmagória, a modernitás írói még egyértelműen érzékeltették vagy ábrázolni kívánták. A realizmus – ha nem is követte pont-ról pontra az eredeti valóságot – annak mélyebb, az összefüggéseket is láttató valóságtartalmától nem szakadt el soha. A romantika pedig úgy iktatta be a maga ábrázolásába a meseszerű elemeket, hogy azok meseszerűségét, koholt-ságát utólag könnyen ki lehetett deríteni. S ha bonyolultabb formában is – mindez igaz volt még a szimbolizmusra és a szürrealizmusra is. Ezek képi világát, képi jelrendszerét utólag egyértelműbbé lehetett tenni, a határvonalakat az értelmezés révén meg lehetett vonni.

Mindez mai posztmodern világunkról, gondolkodásunkról és posztmodern irodalmunkról már korántsem mondható el, hiszen ezekben már olyan mértékig keveredik egymással a realitás és az irreálitás, a valóságos és a virtuális vagy például a bűn valósága és lehetősége, hogy ezekben a világokban nincsenek, sőt belőlük kifejezetten el is tűnnek, nemegyszer szándékosan el is tüntetődnek a kifelé vezető utak. Mint ahogy a posztmodernitás képlékeny és határtalanul sok jelentéssel felinjekciózott nyelve gyakorta száműz minden olyan érzést is, amely korábban az irodalmi művek sajátja volt, így például a bűnök világából is kiemelkedő katharizist. Ehelyett inkább egy sok százból megszűnt, kibogozhatatlanul bonyolult művi káoszt állít elő, s enged hatni az emberre, mégpedig azzal az indoklással, hogy minél nagyobb a kuszaság, annál jobban edződik majd a szellem is, amelyik ebből ki akar keveredni.

Az intellektualitásnak és az intellektuális bűnözésnek a kezdeti fázisban egyik alapvető jellemzője az volt, hogy az észturnát elsősorban szójátékkal kötötték össze. S mindazt a jelentéstartalmat, amely valamely szóból – miután azt többször megpörgették, fonákjára fordították – kifacsarható volt, többnyire ki is hozták. Ez tulajdonképpen egyfajta sajátos szellemi izgalmat és gyönyört jelentett, amely azonban mégis sokáig kínosan egyensúlyozott a fantáziavilág és annak a realitásra való vonatkozása között. S a történeti világ – amely korábban már túl jól ismertnek, túl unalmasnak, túl jól elrendezettnek látszott – e szójáték nyomán ismét a maga ismeretlenségében és új arcait megmutató gazdagságában, bonyolultságában lépett elő. Az ész kitágította a meglévő világot. Az ember az ésszel is működtetett fantáziavilágban élhette ki mindazt, aminek lehetőségét tőle a realitás megvonta.

Azután bekövetkezett az az időfázis, amikor lassan beteltek a szóval, s mind többen lettek azok, akik ennél többre vagy valami másra is vágytak. Megelégtették azt, hogy kizárólag csak a szavak vagy az észhasználat elmeütjai okozzanak számukra kifinomult izgalmakat. Határozott óhajként merült fel az, hogy az ész okozta bűn ne csak az agy redőji számára legyen kellemes, felajzó inger, hanem, hogy mindaz, ami az észben, a fantáziában lehet – így például a bűn szellemileg kidolgozott, kicsiszolt, megmunkált formái –, megtörténhessen, lehessen akár a valóságban is. A szélsőségesen működő ész, illetve a tökéletesen működő bűnös ész és a valóság szorosabb összetartozásának

gondolata kezdetben csak töredékesen, itt-ott bukkant fel. Később azonban ez is bejárta a maga kiteljesülésének útját, s elindult abba az irányba, melynek legteljesebb panoptikumát a posztmodern világ és a posztmodern irodalom tárja elének. A *felix culpa* (a bűn mint boldogságforrás) itt már úgy nyer kielégülést, hogy minden lehetséges ható és manipulatív eszközt felhasználjanak ahhoz, hogy a képzelet és a valóság hártáryategei teljes mértékben felszakadjanak, s az addig különállóságukat is megőrző világok ne csak hassanak egymásra, hanem szétválaszthatatlan módon fonódjanak össze.

Azt, hogy a posztmodern mennyire nem idegen a modernitástól még ebben a vonatkozásban sem, s hogy a modernitás e téren is olyan felismeréseket „súgott” a jövőnek, amit a posztmodern később már csak „eltanult” és a végső elfajulás irányába vitt, jól példázza Robert Musil *Törless iskolaévei* című kisregénye. Az átcsúszás lehetséges okait érzékeltetve Musil az egyik regényszereplővel kapcsolatban a következőket jegyzi meg: „A fogalmazás csődje volt az, ami kínoztá; a felismerés kezdete, hogy a szó csupán esetleges formája az élménynek.”¹ Vagyis az intellektuális forrásokból táplálkozó és az intellektualitás szintjén megmaradó bűn, úgy tűnik, már nem elég inger és élményforrás azoknak, akik egyes késztetéseiket, elgondolásaikat, indulataikat, úgymond, valóságszerűbben akarják levezetni. S ha a valóság alatta marad az észnek, akkor a tökéletesítési program nevében a valóságot kell feljebb emelni, és a korábbinál több mozzanatában igazítani hozzá az ész által felvázolt világhoz.

Ugyanakkor természetesen hamar nyilvánvalóvá vált az is, hogy az ész, kiváltképp a bűnös ész és a valóság *fúziójának* számtalan változata lehet. Ezek a regényíróknál vagy a filozófusoknál többnyire különböző ember-típusokban és a bűnhöz való viszony különböző megélésében fejeződnek ki. Musil ezt igen plasztikusan, mondhatnánk úgy is, a modernitás lelkiületébe és bőrébe teljes mértékig belebújva viszi színre. A *Törless iskolaévei* című kisregényének egyik szereplője, név szerint Beineberg, úgy véli, hogy túl elavult és túlságosan hamvába dőlt már mindaz, amit a kései reneszánsz, illetve még az újkor hajnalának gondolkodói közül is sokan nagyrabecsültek, így például a humanitást vagy a közakaratot is megtestesítő, a bűnökre felügyelő *társadalmi* bíróság. Beineberg annak a véleményének ad hangot, hogy az ember és a humánium többnyire csak kényszerpárosítás, nem más, mint az ember saját akaratának külső hatásokra létrejövő deformációja, holott az embernek mint *individuumnak* természetes és elidegeníthetetlen joga van a saját, az individuális játékhoz és a saját, az egyéni megoldásokhoz, méghez a bármely területen, s nemcsak képzeletben és gondolatban, hanem akár valóságosan is. Az ettől való visszarettenést viszont már nem a közrend tiszteletben tartásával hozza kapcsolatba, s nem pozitív értéknek tekinti, hanem a félelemmel meg a gyávasággal magyarázza, amely szerinte csak a társadalmi szoktatás és regulázás

¹ Musil: *Törless iskolaévei*. Bp., Európa. 1980. 89. o

révén alakult ki bennünk, s ily módon tulajdonképpen *vitatható módon* tartja vissza az embert attól, amit egyébként megtehetne vagy megtenni kíván. Tehát ami korábban érték volt (a törvények tisztelete) itt már mint önmagát túlélt értéktelenség, mint nem csupán történetiségében, hanem *alapjaiban* feleslegessé váló szabályozóerő jelenik meg. Naggyá pedig – Beineberg imént idézett gondolatmenete szerint – az válik, aki még a bűn vonatkozásában sem enged a törvények idomító hatalmának, és aki *önmagát* képes adni minden vonatkozásban és a legteljesebb mértékben.

Beineberg éppen ezért a következőket mondja Törlessnek, miközben egy általa bűnösnek tartott fiú, Basini személyes megbüntetését tervezi. „Nézd, te ... egyszerűen futni hagynád, beérnéd annyival, hogy silány ember volt. ... Neked ennyi is elég, mert nincs „...elég *tehetséged*” ... Aki előtt azonban olyan út áll, mint énelőttem, annak másképpen kell értékelnie az embereket. Szükségem van Basinire mint egy *tanulmányra*”.² A tanulmány szó itt kifejezetten ironikus és megítélesztő abból a szempontból, hogy a tanulmány jelen esetben kifejezetten *élő* tanulmányt, *élő* emberen végzett empirikus kísérletet jelent, melynek eredményét később gondolatilag is lehet elemezni. S az ész ebben a folyamatban nem csupán záróaktus, nem csupán a következtetéseket vonja le, hanem tevékeny résztvevője már az empirikus kísérlet *előmozdatainak*, megtervezésének is.

Beineberg másfelől a bűn megítélésének, értékelésének egy egészen sajátos szempontjával áll elő. Az alábbiakat mondja: amikor a bűnösre ki kell szabni a büntetést, ill. annak mértékét, *szó* szerint idézve: „a büntetés kegyetlenségét vagy kíméletlenségét”, akkor tulajdonképpen minden szokványos korábbi szemponttól el lehet tekinteni (a szándék, a következmény, a körülmények, a kíméletességre indokot adó érvek, a morál, a közösség), csupán egyetlen szempontot kell figyelembe venni, tudniillik azt, hogy nekünk magunknak, akik végigéljük (csináljuk vagy szemléljük) a büntetést, mindehhez milyen „*belső indokaink*” vannak, hiszen ezen kísérlet megtervezésénél és lefolytatásánál *csak* és *kizárólag* ezek jönnek számításba. Beineberg a következőket mondja Törlessnek: „Te ki is vonhatod magad az egészsből, ha nem akarsz kockáztatni. ... az én utam (azonban) egyenesen erre visz.”³ Azután így folytatja: és „Reiting (ő a későbbi bíróság harmadik résztvevője) sem fog erről a *játékról* lemondani: számára mindennél nagyobb érték, ha kezében tarthat egy másik embert, gyakorolhatja rajta *képességeit*, s használhatja, ahogy neki tetszik. Reiting uralkodni akar, s veled éppúgy tenne, mint Basinival, ha *véletlenül* te kerülnél sorra. ... Reiting számára ez nem jelentene többet pusztá szórakozásnál. Erkölcsileg felboncolná (Basinit), hogy megtanulja, mi az, amire az ilyen

² Im. 79. és 82. o.

Az idézetekbeli kiemelések, zárójeles megjegyzések a szerzőktől. – a szerk.

³ Im. 80. o.

vállalkozásokhoz fel kell készülni”⁴, az ő eszményképe ugyanis Napóleon. Majd Beineberg mindehhez még a következőket teszi hozzá: „Reiting a külső úton jár” – vagyis esetében mind a büntetés, mind a bűnelkövetés a külső, a tényleges hatalomhoz vezető szokványos, inkább fizikai, mint szellemi utat jelenti. Mégpedig azért, mert végső soron meg kell *tanulni* mind a bűnt, mind a büntetést mint kellő és szükséges eszközt, s adott esetben alkalmazni kell vagy ezt vagy amazt. Hogy mikor melyiket, az voltaképp már mellékes. A lényeg az, hogy a kívánt célhoz elvezessen.

„Én a másik” úton járok – folytatja Beineberg. „az én utam hosszabb és bizonytalanabb.” Ez – tesszük hozzá – Beineberg szerint is a filozofikusabb, a gondolatilag látványosabban megalapozott út: „A hang, amely azt súgja, hagyjam futni Basinit, egy *alacsonyabb rendű*, külső világból szól. ... Számomra ez is csak *előítélet*, amelytől meg kell szabadulnom, mint mindentől, ami leteríthet a *legbenső énemhez* vezető útról. ... Tartozom vele magamnak, hogy mindennap újra és újra megtanuljam *rajta*, milyen keveset jelent önmagában az, hogy emberek vagyunk, mennyire nem több ez külső hasonlóságok”⁵ utánzásánál. Reiting pedig mindezt csak vállat vont. „Az ember próbáljon végig *mindent*, amit lehet.” Az, hogy némiképp torz formában, a hétköznapi mentalitás nyelvére le- és átfordítva, mennyire visszhangzik ebben a nietzschei filozófia is, felismerhető minden elmélyültebb utángondolás nélkül. Alapvető a különbség viszont abban, hogy – még ha a nietzschei filozófiában az előbb említett lehetőség is benne rejlik –, mégis Nietzsche korántsem „rajta”, azaz a Másikon, nem a kiszolgáltatott helyzetbe kerülő Basinin akarta volna megtanulni, hogy milyen keveset jelent önmagában az, hogy emberek vagyunk, hanem mindenekelőtt saját magán – még akkor is, ha a sokkal többet és sokkal merészebben *megpróbálni*-elv az ő filozófiájának is *fundamentális* összetevője.

S aztán valóban összeáll a bíróság, és Basini saját bőrén tapasztalja meg, hogy mit jelentenek a fizikai és szellemi botütések. S ebben a pillanatban – a jelzett történetben – a jelenségek más értelemben is átfordulnak és átértékelődnek. S ettől lesz a történet már nemcsak dagerrotípiája a modernitásnak, de egyúttal „szépen megszínesített” fotográfiája is. Az ítélelhozók és büntetés-végrehajtók ugyanis a büntetés elindulásától kezdve már mérlegre tehetnék azt is, hogy nem vált-e a *büntetés* maga is *bűnné*, másfelől érezhetnék akár azt is, hogy a büntetés és a bűn között a határok hogyan csúszkálnak egyre inkább és egyre fokozódó mértékben ide-oda. Törless, aki egyelőre kültágként, megfigyelőként funkcionál a büntető folyamatban, tudja, hogy arra a panaszos hangra, amit hall, felébredhetne benne a bűnösség, saját bűnösségének gondolata is, mégis elsősorban *befelé figyel*. Ő maga nem üt, távol marad, szemlél, passzívan van jelen, mégis mindeközben szüntelenül kétféle

⁴ Im. 80. o.

⁵ Uo.

szalad benne a gondolat. Egyrészt a jogtalanság, saját lehetséges bűnössége, valamint a szájalom felé, másrészt azon élvezet és újdonság felé, amelyet benne ez a szituáció alakít ki. Egy idézet a regényből: „Törlessre kellemesen hatott ez a panaszos hang. ... Legnagyobb megdöbbenésére észrevette, hogy közönséges érzéki izgalom lett rajta úrrá. ... Szégyellte magát, de tehetetlen volt ezzel az állapottal szemben. ... Elhatározta, hogy amint alkalma lesz, komolyan elgondolkozik ezen. S most átadta magát a borzongató izgalomnak.”⁶

Törlessben ez az élmény más gondolatokat is felébreszt. Ha *kinn* csak olyan törvény van, amelyet, ha betartanánk, az voltaképpen gyávaságunk bizonyítéka lenne, akkor vajon – kérdezi önmagától – felfedezhető-e másutt esetleg olyan törvény, amely tudattalanul és benső világunkban megalapozva hat ránk, s amelynek így vagy úgy alá vagyunk vetve mindannyian? Nem lehetséges-e, hogy a bűn, a sötétebbik oldal éppúgy elvetette bennünk a magvát, mint ahogy az ember más cselekvései sem csak a véletlenből, hanem valamilyen *mélyebb alaptól* törnek elő? „Törless egyetlen gondolat fojtogatta. ... Ilyen a világ? Törvény tehát, hogy legyen bennünk valami, ami erősebb, szebb ... és sötétebb nálunk? ... S testének minden idegében ott reszketett válaszképpen egy türelmetlen «igen»”.⁷

S Törless aztán egyre mélyebben kerül a bűn ígézetébe, melyet számára az előbbi magyarázat csak még kívánatosabbá és megengedhetőbbé tesz, s már csak egyetlen lépésre van attól, hogy passzivitását aktivitásba fordítsa át. Ekkor azonban olyan dolgokat fedez fel, amelyek ismét összekuszálják benne a kialakulni látszó *új* rendet. Azt a rendet, amelyben a bűn már más helyre került, miközben mintha megteremtődött volna annak az elméleti magyarázatnak a lehetősége is, mely szerint a bűnös – amikor természeti adottságának és ilyen módon az általános természeti szükségszerűségnek tesz eleget – valójában büntelen. Törless számára a zavaró körülmény mindemellett az, hogy Reitingről és Beinebergről kiderül, hogy büntetésük *élvezeti értéke* messze meghaladta azt, amit a normál ész ilyen helyzetben elképzelni képes, másrészt a büntetésüknek nemcsak hogy tartalmi, de már időkorlátai sincsenek. Másrészt Basini szavai nyomán, akit Törless a vele történtek, a büntetés menetének aprólékos bevallására készítet, rádöbben még valami másra, valami számára fontos tényezőre. A tanulságot önmagának így fogalmazza meg: Mindez tulajdonképpen megtörténhetett volna vagy bármikor megtörténhetne akár veled is. Csak a *véletlenül* múlik, hogy belőled is kutyát csinálnak-e pillanatok alatt. S ez a fajta *veszélyérzet*, vagyis amikor a bűn lehetősége már úgy tűnik fel, hogy a bűnelkövető a következő pillanatban akár maga is áldozattá válhat, az adott szituációt azonnal másfajta látószögbe helyezi. Törless most már távolodna mindettől, de egy másfajta kiszolgáltatottság hatására és

⁶ Im. 97. o.

⁷ Im. 126. o.

Basini személyes *kérésének* engedve, mégiscsak tör a bűnből egy darabkát ő maga is. Bűnnek inkább ez utóbbit érzi. A korábbiakkal kapcsolatban azonban nem merül fel benne erősebb büntudat, mert később, az iskolából kikerülve, az intellektualizmus másfajta útjaira lépve, a társadalomhoz úgymond felnőve, az „erkölsi korrektség” követelményének legalábbis a *látszatát* elfogadva és betartva, már ő maga is merít és szellemileg táplálkozik a korábban megélt bűnökéből, köztük saját bűneiből.

Musil regényében a bűnözésnek van egy olyan mozzanata, amely lényegi szerepet játszik sok valódi bűnesetben, ebben a kisregényben viszont csak sporadikusan jön elő. Ez pedig a bűn elfedésének, álcázásának momentuma. Az, amikor a bűnelkövető nemcsak hogy elköveti a bűnt, hanem mindeközben gondosan és a szellemi technika igen magas szintjeire eljutva a körülményeket is úgy alakítja, hogy a bűn mások számára ne látszódjon, ne tűnjön bűnnek, ill. hogy a bűnelkövető kiléte lehetőleg homályban maradjon. Az elfedésbe alapjaiban besegíthetnek azok a mozzanatok, melyekre Musil regényének kisbírói is építenek, vagyis az áldozat függősége, ilyen-olyan félelme, vagy az, hogy az áldozatnak magának másokra vagy távolabbi körülményekre is tekintettel kell lennie. Másrészt besegíthet az is, amikor a bűnelkövető úgy használja az ést, az intellektust és annak egyik megjelenítőjét, a nyelvet, hogy a nyelv maga is közreműködő erő lesz a bűnelkövetés folyamatában, mégpedig úgy, hogy a nyelv maga is manipulatív hatásokat kifejtő, összezavaró eszközzé válik.

Korunk *mindennapjaiban* és *politikai életében* is gyakran látunk példát arra, hogy a nyelv az eseményeket, történéseket nemcsak tisztázni, hanem relativizálni is képes, amíg ki nem alakul az a végletes helyzet, hogy már nincs is bűn mint magában álló szubsztancia, hanem a bűn maga mindinkább feloldódik, elkocsonyásodik, összezsugorodik vagy felnagyítódik a viszonyítások rendszerében. A végeredmény pedig az alábbi: Ha innen nézem bűn, ha amonnan, jogos tett, jogos reakció vagy akár hőstett. Egy olyan társadalomban, ahol a kommunikáció *korábban soha nem látott mértékben* válik a hatalom és a hatalomirányítás eszközévé, ott a bűnmegítélés, a bűn mivoltának, definiálhatóságának mindenkori nyelvi kikezdetősége alapvetően a feje tetejére állíthatja a morált és erkölsi viszonyokat is. Ez a megfigyelés fejeződik ki Musilnak abban a megjegyzésében is, amikor azt írja, hogy Beineberg *szavai* a bűnről és a büntetésről úgy hatottak Törlessre, mint valami izgató kábítószer, mondhatni, mákonyos igazoló erővel bírtak. Végül azonban Törless számára – minden morálon és filozófián túl – egyetlen biztos eligazodási pontnak az a vékonyka hártya marad, ami korábban alapvetőnek bizonyult a nemzetközi jogot megalapozó, 16. századi spanyol teológus professzor, Francisco de Vitoria számára is. Tudniillik az a felismerés, hogy ha a bűnt így fogjuk fel, ha ennyire cseppfolyóssá és definiálhatatlanná tesszük, akkor ezen az alapon bármikor és bárhol elkövethetnek bűnököt akár *velünk szemben is*, sőt súlyos bűnököt akár büntetlenül is. Vitoria mindezt – elsődlegesen a természetjogra hivatkozva

– ámde a teologizált megfogalmazást használva, ekképpen önti formába: „Ne cselekedd a másikkal azt, amit nem szeretnél, ha veled tennének!”⁸ Minden bonyolult pozitív jog egyik legvégső alapjának ezt az egyszerű alapformulát tekinti, amelyet tulajdonképpen kikezdzhetetlenül igaznak érez mindenki abban az esetben, ha a bűnt vele szemben követik el, ámde nemegyszer elfelejtí akkor, ha ő az, akit az indulat vagy a megfontolt szándék bűnbe visz.

Robert Musil regényében a bűnnel való játszadozás, a bűn megélésének mágikus ereje még olyan *gyermekbetegségként* jelenik meg, amely idővel kinőhető, s amely a későbbi, a felnőtt ember vagy a felnőtt generációk életében sokszor már csak tovább cizellálható *emlékkép*, azzal a kitételrel persze, hogy a bűn ott és akkor mégsem véletlenül jelent meg vagy tört utat magának. A bűn az említett esetben Törless számára lehetséges tapasztalatszerzés, olyan ismerettárgy, amelynek *tudásáról* az ember nem mondhat le⁹, másfelől lehetőség az önmegismerésre, a „belsőbb én” felé haladásra, másrészt azonban arra is, hogy ha az ember egyszer már elvetette a korlátokat, akkor e korlátokhoz valamilyen értelemben – még ha akár az elkövetett bűn nyomán is – újra és újra visszataláljon. Ennek kimondásában Robert Musil nemcsak modern, hanem valamelyest még *premodern* is, s e vonatkozásban nehéz lenne egy nevezőre hozni őt a posztmodernitással.

Az intellektuális bűn mint jelenség természetesen más írónál is gyakorta előjön, így például Dosztojevszkijnél, aki ezt azonban még *általánosabb* alapokra helyezi, s annak más vetületeit is megvizsgálja. Egyrészt alaposabban megnézi azt a situációt, hogy az emberben miképpen épülhet fel a bűn szellemileg, mit is jelentenek az olyan összetevők, melyeket úgy nevezünk, hogy *szándék* és *következmény*, s hogy mire alapozódhatnak azok az érvek, amelyek a bűnelkövetőnek eleve felmentést adnak (legalábbis a saját szemében, lásd Raskolnyikov jól ismert és sokat elemzett esetét¹⁰). Másrészt Dosztojevszkij alaposabban megvizsgálja azt is, hogy *mi* az a *hajszál*, s *mekkora* az a *hajszál*, ami az emberek nagyobb részét a szellemileg megélt vagy végigjátszott bűn elkövetésétől a valóságban vagy akár abban a legeslegutolsó pillanatban mégis visszatartja és visszarántja, s rádöbbsenti a bűn elmélete, a bűn megkívánása és annak megvalósítása közötti különbségre.

Az, hogy a *gondolati bűnössé válás* milyen gyakori, s milyen fontos szerepet tölt be az ember képzeletvilágában, érzelmeháztartásában Dosztojevszkij számára szinte már evidencia, mint ahogy az is, hogy csak az ismeri igazán az

⁸ Vö: Csejtei Dezső-Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend. I-II. Az alteritás és a ius gentium Vitoria és Sepúlveda írásaiban*. Gödöllő, Attraktor Kiadó, 157-233. o.

⁹ Ahogyan például a platóni Szókratész meg a halált tekinti hasonlóképpen olyan ismerettárgynak, amely nélkül az ember tudása mindig részleges maradna.

¹⁰ Dosztojevszkij: *Bűn és bűnhődés*. Bp., Európa Könyvkiadó. 1976.

embereket, aki ismeri bűnös gondolataikat is. Sőt – szerinte – a bűn előzetes szellemi lépcsőfokainak bejárása többször előzi meg még azokat a cselekedeteket is, amelyeket a körülmények alapján inkább hirtelen felindulásból elkövetett cselekvéseknek minősítenénk. Számos olyan mozzanat van ugyanis, amely előre- vetíti, sejteti a bűn vagy a katasztrófa lehetőségét, legfeljebb az egyik ember jobban számol vele, a másik meg kevésbé, az egyik jobban titkolja, a másik kevésbé. Dosztojevszkij egyik alaplírájában, melynek tengelyében egy apagyilkosság története áll, konkrétan a *Karamazov testvérek*ben, rendkívül érdekes szituációt tár elénk, amely több vonásában *modellezi* a szélesebb társadalmi történéseket is. A történetben adva van egy apa, akinek van is családi kötődése meg nincs is, hiszen a könyvben szereplő család – az apa hibája miatt – szétesett, a családtagok csak felnőttkorukban jönnek össze újra. Ez az apa nem tesz túl sokat azért, hogy szeretetre méltó legyen, ahhoz ugyanis túlságosan parancsoláshoz szokott, másokon könnyen túllépő. Ebben a vonatkozásban sokkal jobban hasonlít bármely *idegenre*, mint valamely eszményi szülőre, másrészt ilyen szempontból mintha önmaga is kreálna egy csomó indokot ahhoz, hogy később ténylegesen is bűncselekmény áldozatává váljon. A szülői mivolt másfelől szimbolikusnak is tekinthető olyan szempontból, hogy még a szétzilált és vitatható erkölcsi értékekkel működő társadalmakban, közösségekben is – mint valami utolsó jelzőkaró – ott áll az az útvégi figyelmeztető tábla, amely folytonosan utal nemcsak a kodifikált, az írásba foglalt, hanem az eleminek *érzett* moralitására is. Arra tudniillik, hogy a nagyfokú erkölcsi megcsuszamlások és válságok helyzetek esetén is vannak olyan elemi erejű morális követelmények, melyeket nehéz szituációkban sem téveszthetünk szem elől, legalábbis anélkül nem, hogy ne csorbulna a Másik emberi méltósága, illetve saját emberi méltóságunk. S ez korántsem csak a gyermek–szülő relációban érvényesül, hanem egyéb emberi viszonylatokban is, még ha a rokonság nem is üti rá erre folytonosan a maga megerősítő pecsétjét.

Ezt az alapképletet Dosztojevszkij tovább bonyolítja azzal, hogy egy sok hibával élő apát mutat be, akinek gyermekei nem csupán különböző személyiség-típusokat megtestesítve, hanem különböző életutakat is megjárva, a világban szétszórva, majd újra összekerülve gondolkodnak arról, hogy mit is jelent számukra ez vagy az a törvény, mint ahogy lassan felébred bennük az a kérdés is, hogy vajon mindenkire általánosan érvényesek-e a szabályok, vagy esetleg felmentő körülmény lehet az, ha gondolkodásuk tárgyát, emberalanyát vétkesnek, esetleg gonosznak tekintik, ill. tekinthetik. Lehet-e ez elég indok ahhoz, hogy az apával drasztikusan szembeszegüljenek, s önhatalmúlag megbüntessék, hiszen az, akiről azt lehet gondolni, hogy bűnös, a törvények tiszteletére önmagával kapcsolatban már talán *nem* avagy sokkal kisebb mértékben tarthat igényt. Sőt, a bűnössel szemben olykor jogosnak tűnhet megtenni szinte bármit.

Egy egyházi figura, név szerint Zozsima sztarec alakján keresztül Dosztojevszkij még egy fontos szálát beiktat a regénybe. Annak lehetőségét tudniillik,

hogy a modernitás szellemét és annak a bűnhöz való viszonyát összehasonlítsa a premodernitás „bűn”-fogalmával és bűnhöz való viszonyával. Mindebből Dosztojevszkij elsődlegesen azt emeli ki, hogy a premodernitás idején még szilárdabb, körülhatároltabb fogalmi voltak az embernek a bűnről, mint ahogy egyértelműbb volt az a törekvés is, hogy – miként Dosztojevszkij mondja „a szóval tisztességesen bánva” nevénevezzék a bűnt. A bűn elismerésének a jelentőségét viszont ez idő tájt oly szigorúan vették, másfelől a bűnhődésnek olyannyira csak külsődleges és hivatalos formáit ismerték el, hogy az emberben túlfeszítették a bűnösség gondolatát, állandóan ébren tartották benne a bűnösség képzetét vagy lehetőségét, mint ahogy folytonosan tiltották olyan dolgoktól is, amelyek egyébként az élet természetes és szép oldalához tartoztak. Ebből következően azután az ember már akkor is bűnösnek érezte magát, ha nem volt az.

S ez idővel életre hívta az ellenkezést és a dacot, valamint annak szükségességét, hogy a bűnt és az ezzel kapcsolatos fogalmakat újra végiggondolják – és nem annyira az isteni, tehát a vitathatatlan, hanem sokkal inkább a törekenyebb emberi alapokra helyezve. Először csak azt fedezték fel s bizonyították mind sikeresebben, hogy sok minden, ami korábban egyértelműen bűnnek számított, korántsem az. Később azonban nem álltak meg ennél a határnál, a bűn általánosabb jellegű büntetésének processzusa gyors iramban haladt előre. Olyannyira, hogy egy idő után már nemcsak megbánni nem tudták a bűnt, félni nem féltek tőle, hanem mind többen kezdték élvezni is. A tökéletes bűnösség állapotát, azt, amikor az ember büntetlenül is bűnös volt, felváltotta a *felix culpa*, vagyis a bűn boldogságának és ezzel együtt a bűn fogalma elfolyósításának, illetve a bűn esztétikai élvezetének állapota. A lehetséges bűn már nemcsak sötét szakadék, nem csupán a Rossz volt, hanem olyan kaland, kihívás, sokrétű feladat is, amelynek végrehajtásához tulajdonképpen nagyformátumú, erős és olykor még kiemelkedő képességekkel rendelkező emberek is kellettek. A modernitás minden lehetséges területen megteremtette a maga szellemi zsenijeit, csak a bűn „eladásának”, „forgalmazásának” és elfedésének módszereit nem alkalmazta még teljes tökélyen. Ezt a hibát korrigálta, illetve küszöbölte ki aztán jelentős mértékben a posztmodern világ.

A bűnhöz való legősbibb és legtermészetesebb viszonyt Dosztojevszkij értelmezése szerint az említett regényben Dimitrij Karamazov képviseli, aki tele van életvággyal, gyakran indulatai lökik előre, a kisémmizettség és az apjával folytatott harc miatt többször is körvonalazódik benne az apagyilkosság gondolata, mint ahogy a bírósági tárgyaláson maga is azt vallja, hogy mindössze a véletlen és a jó Isten mentette meg attól, hogy valóban elkövesse a gyilkosságot. A gyilkosság végrehajtását következetesen tagadja, mivel azonban, amiképp ő mondja, „gondolatban voltaképpen akarta ezt a gyilkosságot”, még az esetleges bírósági büntetést sem érzi teljesen jogtalanának. S már itt felbukkan az a mozzanat, amely majd a művelt, az iskolázott intellektussal bíró Ivan Karamazov alakjában teljesebbé válik.

Ivan szintén gyűlöli az apját, ám hogy mennyire, arra csak a Szmeryakovval folytatott beszélgetés során döbben rá maga is, akkor, amikor Szmeryakov azt igyekszik némi fortélyal kipuhatolni, hogy Ivánnak vajon terhére lenne a gyilkosság, vagy épp ellenkezőleg, némely mozzanatban akár még közreműködne is ebben. Például abban, hogy hallgat az esetleges gyilkosságról – holott Ivan a beszélgetés során, hiszen megvan hozzá a maga természetes esze és műveltsége is, azonnal kitalálja, hogy miről is van szó valójában, s tudja azt is, hogy a felsejülő bűn *megelőzhető* lenne. Az egyéb háttérokokat viszont – ilyen az örökség megszerzése, a vetélytárs fivér, Dimitrij börtönbe kerülése – Szmeryakov csak a gyilkosság után mondja *nyíltan* Ivan szemébe. Mindezek persze látenszen ott köröztek valahol Ivanban magában is: egyrészt hurcolta magában ezeket a gondolatokat, másrészt elegánsan távol is tartotta magától őket, amikor csak úgy *általában* beszélt az isteni törvények elavulásáról, valamint a bűn szabadabb útjáról. A gyilkosság előtt azonban nem elemezte, hogy mit jelenthet ez saját személyes sorsára lefordítva. Itt jelenik meg Dosztojevszkijnek az a megfigyelése is, hogy a bűnnek az a fajta elmázgásítása, ami a bűn *túláltalánosításában* – mondjuk úgy – mint eshetőség, ámde korántsem mint szükségszerűség mindenkoron benne rejlik, valójában az észnek az a furcsa bakugrása, amely jól bánik a bűnnel annak fogalmiságában és távolságában, ámde nemegyszer *még hátrébb* húzódik vagy tehetetlenségét kell felismernie akkor, ha készülődik vagy megtörténik a *konkrét* büntett.

Szmeryakov az a figura ebben a családtörténetben, aki egyrészt kap egy csipetnyit Ivan életkörülményeiből, mivel ő is megismerkedik a bűnre vonatkozó 'újmódi' nézetekkel, ám akiben másrészt ott van Aljosának, a harmadik törvényes Karamazov-testvérek néhány jellegzetes vonása is. Egyrészt a tradíciókkal való szorosabb kapcsolat, másrészt a betegség, amely a modernitás erősebb ingerözönét és ingerfeszültségét, a külvilágra, a pszichológiai megfigyelésekre való fokozottabb érzékenységet is jelképezi, ám ennek nem alkotó formájában, tehát nem úgy, mint ahogy például Aljosában, nem a „cselekvő szeretetben” és nem a megérteni vágyásban, hanem valamiféle az *észt az ösztönnel keverő* kitörni akarásban. Abban a brutalitásban, amelyet Szmeryakov kifelé többnyire lefojt, amely azonban, ha a körülmények és az alkalom úgy hozzák, mégis felszínre jön. A bűnhöz tehát kell az alkalom is, ugyanezt mondja ki Dimitrij is, amikor önmagával kapcsolatban a *véletlen* visszatartó erejére hivatkozik, vagy Ivan, aki azt mondja a bíróságon, hogy lelkiükben, legbelül sokan, sőt többszörösen apagyilkosok vagyunk, s tulajdonképpen privát szerencsénk az, hogy a helyzet nem hozta úgy, hogy valódi gyilkosokká is váltunk volna.

Szmeryakov bár szolgává tették és alantas helyzetben van, rövid időre, kurtára sikerült iskolai éveiben kap szellemi táplálékot is: újmódi és látszólag ésszerű, valójában azonban elég kaotikus nézeteket a bűnről és a bűn lehetőségéről. Az a szellemi éhség azonban, hogy ennek mélyebben is utána men-

jen, hogy a kérdőjeleket is kitegye, hogy kételyeit is megfogalmazza, már nem él benne. Úgy „natúr” próbálja meg mindezt átfordítani a valóság nyelvére. Szmergyakov, amikor tervezi a bűnt, a maga egyszerű, ‘kicsit kiművelt’ módján tehát rendberakja a körülményeket, számol az eshetőségekkel és a lehetséges emberi viszonyulásokkal; s ez az, ami hozzájárul jó ideig ahhoz, hogy a gyanú egyértelműen a legidősebb testvérré, Dimitrijre terelődjön, s még a mű végére se tisztázódjanak teljes mértékben a büntett elkövetésének valódi körülményei.

Aljosában szintén ott van az édesanyától örökölt fokozottabb érzékenység és a betegségből következő mélyebb megfigyelő készség, éppúgy *éhes* szellemileg minden ismeretre, mint Ivan, éppúgy keres mindenütt, ahová megérkezik. Mélyebb rokonságot azonban ő mégis inkább azzal a tradicionális renddel érez, amelynek hiányosságait szerinte nem az ember agresszív tiltakozása vagy a bűnre való fokozottabb hajlandósága ellensúlyozza, hanem a mélyebb, a cöveket is leszűrő átgondoltság és a megmerevedett ritualitáson túllendülő *cselekvő szeretet* és értéktisztelet. *Emberismerete* vezeti oda, hogy szilárdan hinni kezdjen Dimitrij gyanújában, vagyis Szmergyakov bűnösségében és viselkedésének álságosságában. Tudja ugyanis, hogy bár Dimitrij indulatos, s a gyilkosság gondolata – annak inkább hevüleenyebb, indulati formájában, ám korántsem átgondoltságában – nem idegen és nem is volt idegen tőle korábban sem, mégis van és volt benne mindig is annyi méltóság és törvénytisztelet, hogy ha ő követte volna el a bűnt, ennek súlya alatt *utólag* minden bizonynal összeroppanna, s hogy tovább tudjon élni, még a büntetést és a bűnbocsánatot is „megkívánná”. Dimitrijen – Aljosa szerint – inkább azoknak izgatottsága, majd megnyugvása látszik, akik bár egészen közel voltak a bűnhöz – és a kisebb vétkektől, mint minden ember, maguk sem mentesek –, mégis megnyugvást leltek azáltal, hogy az egyik legsúlyosabb bűnt, a gyilkosságot nem követték el.

Érdekes az is, hogy az apához éppen az előbb említett két figura, Aljosa és Szmergyakov áll a legközelebb. Egyfelől a szelíd Aljosa, másfelől az apa mindennapjaihoz szorosan hozzátartozó Szmergyakov, akinek becsületességében az apa annyira megbízik, mint senki másban, még akkor is, ha időnként nem bánik kesztyűs kézzel vele, s tarthatna tőle. Az egyiknél az apa jól számít, Aljosa az apa időnkénti ridegsége ellenére is minden helyzetben az embert látja és tiszteli benne, a másik személyt illetően azonban félrefut az előföltetés, a – *külszínre* építő – logikus gondolkodás. Szmergyakovban erősebb lesz a *ressentiment*, a félig, de már nem minden irányban takart bosszúvágy. Szmergyakovot a gyilkosság után az Ivannal folytatott beszélgetés, az ész különböző útjainak összemérése rendíti meg, s így jut el odáig, hogy önmagát büntesse, hogy életének akasztással vessen véget. Ám mindezt úgy teszi, hogy inkább a körülmények ösztönző és a lehetséges fékekkel *nem elégséges módon* élő hatalmának tulajdonít meghatározó jelentőséget (annak, hogy valamivel erősebb tiltás vagy felügyelet őt a bűntől akár vissza is tarthatta volna).

Szmergyakov megítélése szerint viszont az igazi bűnös, a „felbujtó”, a háttérmozgató: Ivan, aki a potenciális gyilkosságot szellemileg többé-kevésbé átlátta (mint ahogy az *értelmiség* általában is átlát sok mindent), sőt Szmergyakov feltevése szerint Ivan alaposan végig is gondolta és akarta ezt a bűntettet. A végrehajtást viszont másra bízta: a bűncselekményt magát mással végeztette el.

Itt már a maga roppant súlyában fogalmazódik meg az a kérdésfeltevés, hogy valamely szellemiségnek (a gondolati bűntetteknek és bűn-igazolásoknak) és a valóságnak milyen köze is van tulajdonképpen egymáshoz? Hol csomózódnak ezek össze, meddig szellemi játékos vagy meddig ártatlan szellemi bűnöző az ember, vagy hol kell alaposabban elgondolkodnia szellemisége, mentalitása, nyelve valódi bűnöket is gerjesztő erején? Dosztojevszkij – mint a pravoszláv valláshoz közel álló gondolkodó – természetyszerűen vallási hátteret és okokat is keres, miközben az előbb érintett kérdést megválaszolni próbálja. S ekkor jut el oda, hogy – Aljosa figuráját szócsőnek használva – kijelentse: ha van valami olyan érték, amely saját individuális életünkön is túlmutat, ha van olyan érték, amelyet tiszteletben tarthatunk, ha nem gondoljuk azt, hogy életünk halálunkkal végelegesen lezárul, hanem inkább azt feltételezzük, hogy szétszóratik az másokban is meg az utánunk következő időkben is, vagyis hiszünk a jó értelemben vett halhatatlanságban¹¹, akkor ez biztosabb eligazodási pontot, nagyobb visszatartó erőt jelenthet a bűnhöz való viszonyulásunkban is. Az értéktisztelet viszont – ahogy ez a regény szellemiségéből kitűnik – nem feltétlenül azzal egyenlő, hogy az értékeket abszolutizáljuk és dogmákba foglaljuk, hiszen még Aljosa példaképe, Zoszima sztarec is kilóg a hivatalos egyházból valamelyest, hanem inkább azt, hogy nem veszítjük el a reményt, hogy az értékek történeti ingázása során az a fajta szándék, irányultság vagy meggyőződés, hogy az embernek szüksége van értékekre, sőt tisztelhető értékekre is, soha nem megy ki véglegesen a divatból.

Ezeket az értékeket megtestesítheti, szimbolizálhatja azután sok minden, így pl. az alapértékek tisztelésére figyelmeztető Isten és istenképzet, esetleg a tradicionálisan felhalmozott és őrzött tudás, vagy – s ez már inkább az ösztönösebb Dimitrij gondolkodásából világlik ki – olykor elégséges lehet akár az is, hogy akad néhány olyan lény vagy akár egyetlen olyan emberi lény, akit szeretünk, akit fontosnak tartunk, s akinek szeme előtt a szegény, az a szegény, amelyről a 20. században Jean-Paul Sartre is oly sokat beszélt¹², feléb-

¹¹ Dosztojevszkij: *Karamazov testvérek*. Bp., Európa Kiadó. 1976.

¹² Vö: Sartre: *L'être et le néant*. Paris. Gallimard. 1943. 58. o., Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*. Bp., Kossuth, 1980. 50. o. „Amikor szégyenkezem, akkor, szigorúan szólva, szégyellem (azt a) „magam”, ahogy (amely) más előtt megjelenik. Abba a helyzetbe kerülök, hogy megítéljem magam, mint tárgyat, mivel mások előtt tárgyként jelenek meg. De ez még nem minden. Egy másvalaki szemében rólam megjelenő kép ... közönyösen hagyhatna, vagy dühös lehetnék rá, mint

red bennünk, legalább is akkor már minden bizonnyal, ha nem kicsit, hanem nagyot vétkezünk. Másrészt ez adhat a bűn megtörténte után erőt ahhoz is, hogy az ember legalább kijönni akarjon a bűnből, hogy ily módon idővel elnyerje a maga belső békéjét, s hogy levonhassa magának a történelemből azokat a tapasztalatokat is, amelyek egy másfajta, biztos, hogy csetlő-botló, akarva-akaratlanul hibázó, ámde a bűnökből a következtetéseket – legalábbis a saját, a személyes élet vonatkozásában – mégis újra és újra levonni kész világok, történések felé vezet. A bűnököt a világból természetesen nem lehet „kilúgozni”, nem lehet büntelen világot teremteni. Ez olyan utópisztikus cél lenne, amely maga is folyton hazugságokból táplálkozna, s elvezetne akár a kényszerített, valójában azonban csak álságos jószág bűnéhez is. Ugyanakkor másfelől kétséges helyzeteket szülhet az is, ha a bűnnel túlságosan megtöltjük termeinket, mert akkor nem marad egyetlen üres hely, egyetlen olyan üres szék sem, ahová letelepedhetne az is, aki a bűntől mégiscsak mentes, vagy legalább szándékában áll az, hogy mentes legyen, illetve mondjuk valamivel árnyaltabban és emberibben fogalmazva, szándékában áll az, hogy legalább a súlyos bűnöktől nagyobb mértékben vagy „akartabban” legyen mentes. Hiszen a világ – ahogy ez Dosztojevszkij regényének szellemiségéből kitűnik – nemcsak jogokat adott nekünk, hanem „kötelességeket” is, illetve, folytathatnánk tovább a gondolatot, felelősségérzetet is rótt ránk. S a kötelesség nem csupán az, amit deklaráltak, amit írásba foglaltak, kodifikáltak, hanem legalább ennyire az is, ami benső morális érzületként, sőt környezetünk által is tisztelhető erkölcsi érzésként és megérzésként él bennünk.

egy rossz fényképre, amely torz formában mutat be. Ennél sokkal többről van szó; a szégyen elismerés. Elismerem, hogy olyan vagyok, amilyenek a másik lát engem ... teljesen új létmódom jött létre, mely mások számára van; ugyanakkor felelős vagyok érte. Szükségem van tehát *másokra*, hogy megragadhasam önnön létem némely struktúráját. A magáértvaló a másértvalóra utal. Ha meg akarjuk ragadni az embernek a magábanvalóval való viszonyai teljességét, feltétlenül választ kell adnunk egyrészt a mások létét illető kérdésre, másrészt elemeznünk kell az embernek másokkal való viszonyait.”

A BŰN HETERONÓMIÁJA – RICHARD, AGAMEMNÓN AVAGY ÁBRAHÁM

GYENGE ZOLTÁN

EZ A KICSIT MEGLEPŐ című írás alapkérdések megfogalmazására vállalkozik, igazi válaszadás intenciója nélkül. Helyzetet tisztázni nem akar, problémát megoldani nem tud, vagyis joggal tehetnének fel a kérdést: miért nem töltötte valami mással az idejét az, aki írta? Írásom kapcsán rá kellett jönnöm, hogy nincsenek valós megoldások, pontosabban ostoba vagy legalábbis vallási szent tehén, aki ennek az ellenkezőjét hiszi: mert csak kérdések vannak. Mint például: hihetünk-e az írásnak, miszerint senki sem bűntelen? Egyáltalán: mit jelent bűnösnek és bűntelennak lenni? Nem keveredik-e össze még a Bibliában is a vallási és az etikai értelemben vett bűn, főként az Újszövetségben? Mennyiségi vagy minőségi különbséget tehetünk bűn és bűn között? Vagy mindkettőt? Mi választja el a vétket a bűntől, hisz még a jog is különbséget tesz vétség és büntett közt? Számtalan kérdés számtalan újabb kérdést szül. De talán a legfontosabb: *van-e pozitív értelemben vett bűn vagy a bűn fogalma már önmagában hordozza a negativitást?* Más-e III. Richard, Cesare Borgia, Raszkolnyikov vagy Marquis de Sade illetve – *horribile dictu* – Ábrahám bűne?

A 19. század egyik legnagyobb filozófusa, írója Søren Kierkegaard a *Félelem és reszketés* című művében már ír erről néhány meglepő gondolatot. A kérdése – mely egyben az egyik fejezet címét is viseli – így szól: lehetséges-e az etikai teleológiai felfüggesztése?¹ Nézzük csak mit is jelent ez a kérdés és rájövünk, hogy nem valami újról, eredetiről van itt szó, hanem olyasvalamiről, ami az emberiség történetében újra és újra felvetődött, csak most radikális megfogalmazást nyert a szerző által.

A kérdés – természetesen – szoros összefüggésben van az etikai gondolatok, immár reflexív etikai gondolatokként való megjelenésével. Werner Jaeger írja, hogy az i.e. 5-4. században valami egészen furcsa változáson megy keresztül a világ, mely akkoriban persze Athént jelentette. Az arisztokratikus államberendezkedést felváltja egy új formáció, amelyet demokráciának fognak nevezni.² Az új helyzetben új kihívások keletkeznek. Ez a „rendszer-váltás” ugyanis olyanok számára is lehetővé teszi (elvileg) a hatalomban való részvételt, akik eddig ki voltak ebből zárva. Ennyiben nem más, mint minden rendszer-változás. Más azonban abban, hogy az emberkép is radikálisan átalakul. Az

¹ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Bp., Európa. 1986. 91. sk. o.

² W. Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin/Leipzig. Walter de Gruyter & Co. 1934. 369. o.

egy ember mindezidáig szerves részét képezte a közösség egészének, és az attól való különbözősége nem volt más, mint egyfajta hiátus vagy deviancia. A törvények és egyáltalán az állam intézményei *causa sui* természetből és az isteni törvényből eredtek, megkérdőjelezésük szóba sem kerülhetett. Mivel a hatalomba bárki bekerülhetett, az addig konstansnak és isteni eredetűnek tartott törvények nem feleltek meg minden vonatkozásban a megváltozott elvárásoknak, ezért felülvizsgálatra szorultak. A szofisták radikálisan változtatták meg a paradigmákat azzal, hogy nyíltan kijelentették: a törvények, pontosabban az állam törvényei nem természet szerint adóttak, hanem emberi alkotások.

Mi ebben a radikális paradigmaváltás – kérdezhetnénk? Nos nem más, mint hogy a törvények emberi szintre utalásától kezdve az abszolútumokba vetett addigi megnyugtató hit meginog, s az ember joggal teszi fel a kérdést: miért kell neki olyan törvényeket feltétlenül betartani, amelyek csak relatívák, csak az embertől függenek. Ha az emberi viszonyok változnak, azzal változnak a törvények is. Van, amit korábban büntettek, ma jutalmaznak, és fordítva: korábban jutalmazták, ma büntetnek. Régen a partizánokból volt több, mint az egész Wehrmacht, ma a forradalmárok szaporodnak az időnek fittyet hányva, annak múlásával egyenes arányban.

Prótagorasz azt mondja: „*pantôn krêmatôn metron antropon einai, tôn men ontôs ôs ouk estin*”.³ Ha pedig az ember a mérték, akkor ez a mérték változik. Akár ontológiai, akár érzéki vagy akár etikai relativizmusról van szó. Ha pedig ez igaz, akkor a törvények – legalábbis elvben – megkérdőjelezhetők. Valaki azt mondhatja, hogy a törvények alapja a mennyiségi elvárás és nem a minőségi megfelelés, és ebben igaza is lesz. Hisz a szabály, a norma – ettől vagyunk normálisak – aszerint lesz szokásból jogszokás, hogy mennyien hajlandók azt követni. S akkor lesz erkölcsi norma, ha a közösség azt szankcionálja. A házasságtörőt például megköpdösik az utcán. Jogi norma pedig azzal lesz, ha nem csupán erkölcsileg, hanem törvénnyel tiltják, vagyis erőhatalommal ki is kényszerítik. Azaz a házasságtörőt elfogják és meg is kövezik. Láthatjuk, hogy ez a norma nem állná ki az idő próbáját, hiszen ma talán megbecsülés és bámulat övezi ugyanazt a tettet.

De ha ez igaz, akkor mi állhat az útjába, például Raszkolnyikov elmékedésének? Mit szegezhetünk az ő vélekedésével szemben, aki azt mondja: rendben, a törvényeket ti hoztátok, hát alkalmazzátok saját magatokra. Én annyiban más vagyok, mint ezek a törvények, hogy azt nem fogadom el magamra nézve érvényesnek. Kvázi kivonom magam a társadalom közegeből, és egy magasabb törvényre (legyen az pl. a kiválóságé) utalok vissza. Nem nehéz megérteni ennek az elmékedésnek a veszélyes voltát. Vagy de Sade írásában, aki a következőket mondja: „mivel tökéletlenül felépített, rossz világunkban jó és rossz azonos számban található, az egyensúly fenntartása

³ Diels-Krantz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1922. B.1.

végezt igen fontos, hogy ugyanannyian legyenek a jók, mint a rosszak, következésképp magasabb szempontból édes mindegy, hogy ki-ki jó-e vagy rossz.”⁴ Igaza van talán de Sade-nak? Ebben a szellemes és roppant cinikus eszmefuttatásban lenne a megoldás? Milyen jó, hisz akkor itt be is fejezhetném. De hogy a dilemma valós, azt mi sem mutatja jobban, hogy időről időre felbukkan, ha nem is abban a drasztikus megfogalmazásban, mint Sade-é, de jelen van.

A szofistákhoz visszatérve a helyzet problematikus voltát mi sem bizonyítja jobban, mint a törvényekkel kapcsolatos álláspontjuk. Ha a törvények – mint mondtuk – nem *phüszzei*, hanem *nomoi* vagy *theszei* eredetűek, akkor ezeket a törvényeket – legalábbis elviekben – a magasabb *phüszzei* törvényre hivatkozva át lehet hágni. G.B. Kerferd nem túl mélyenszántó, feltehetőleg amerikai kiscsoportosoknak szánt szofistákról szóló könyvében ezt az igyekezetet olyan fontosnak tartja, hogy némi bizonytalankodás után még Hérakleitosznál is látni véli.⁵ Nos, ne menjünk ennyire vissza, talán a *logosz* fogalma ennél némileg árnyaltabb jelentéssel bír. A szofistáknál viszont az igazán érdekes, amiről Zeller, Jaeger, Capelle, Wilamowitz stb. igazi komoly szerzők hangsúlyosan szólnak, hogy a mozgalom képviselői bár egységesek abban, hogy az állam törvényeit *theszei* szerinti alkotásoknak tartják, azonban nem egységesek abban, hogy ebből milyen következtetéseket vonnak le. A szofisták egyik csoportja szerint például az emberek *phüszzei* szerint egyenlők, és csak a konvenciók teszik őket egyenlőtlennek. Ezt vallja például Antiphon, az a szofista, akit Platón annyira utált, hogy még csak le sem írta a nevét. Ezzel szemben például Kalliklész azon az állásponton van, hogy az emberek születésüktől fogva egyenlőtlenek, csak az állam törvényei próbálják rájuk erőltetni az egyenlőséget.⁶ Egy másik „zseniális” angolszász szerző, Paul Shorey szerint ez az immoralista felfogás legékesszólóbb megnyilatkozása az európai irodalomban. Ezt az égbekiáltó butaságot (sic!) még Kerferd sem osztja.⁷ Ezzel szemben miről van itt szó?

A görögök számára nem minősült túlságosan plauzibilisnek az az elképzelés, miszerint ők és a barbárok egyenlők lennének. Nem emelték piederstálra azokat, akik ezt hirdették. Még kevésbé azokat, akik úgy gondolták, hogy a férfiak és a nők is egyenlők egymással. A *ius gentium* igazából ekkor még nem létezett, pontosabban csak annyiban, amennyiben az a görögök érdekeinek megfelelt. Az első természetjogi elképzelések valamint szerződéses elméletek csirái (gondoljunk Kritiasz töredékére)⁸ azonban kétségtelenül a szofistákhoz köthetők, és nem Grotius-hoz, ahogy azt manapság az iskolákban tanítják.

⁴ Sade: *Justine, avagy az erény meghurcoltatása*. Bp., Európa. 1989. 6. o.

⁵ G.B. Kerferd: *A szofista mozgalom*. Bp., Osiris. 2003. 141. o.

⁶ Platón: *Gorgiasz* 483.b-e.

⁷ Vö: P. Shorey gondolatainak recepciója Kerferdnél. Kerferd: Im. 147. o.

⁸ Vö: W. Capelle: *Die Vorsokratiker*. Berlin, Akademie. 1958. 378-379. o.

(Persze ezért Grotius maga is sokat tett, amikor előzmények nélküli, originális gondolkodónak állította be magát.) Itt azonban – ha mélyére nézünk a dolgoknak – egy megoldhatatlannak tűnő konfliktushelyzet keletkezik. Egyrészt ha nem tartható tovább az az álláspont, hogy az állam törvényei *phüszei* szerint adottak, akkor ez a figyelmet más népek viszonyrendszerében fennálló kapcsolatokra tereli, illetve egyfajta belső vizsgálatot is implikál. Másrészt a konvenciók alóli felszabadulás nem változtathatja át az államot kaotikus kapcsolatok összefüggéstelen tárházává. A *nomosz szerinti törvényeket* – bár erről így *expressis verbis* egy szofista sem szól, de a legtöbb így gondolja – az *egyén nem írhatja felül*. Ez ugyanis anarchiát okozna. Ezzel együtt a bűn problémája ebben az aspektusban egészen új megvilágításba kerül. A bűnt vissza kell tartani, mondják a szofisták, és erre különféle megoldásokat ajánlanak. Antiphon szerint azon állam törvényeit, amelyben élünk, be kell tartanunk. Szó szerint ezt mondja: „Az igazságosság abban áll, hogy azon állam törvényeit, amelynek polgára vagyunk, ne hágjuk át. Ezért az ember önmaga számára a legelőnyösebb igazságot gyakorolja, ha tanúk előtt az állam törvényeire figyel, tanúk nélkül a természet törvényeire.”⁹ Ez mintha némileg ellentmondana fentebbi állításunknak. Mintha az egyén mégis felülírhatná a törvényeket. Nem véletlen, hogy ezt a szofistát Platón annyira „szerette”. Kritiasz fennmaradt *Sisyphos* című drámatörredékében a törvények betartását a megszegésük következményeitől való félelemnek tudja be. „Tehát a törvények – írja – megtiltották, hogy az emberek nyíltan erőszakoskodjanak, ezért csak titokban tehették.”¹⁰ Félek tettem következményétől, hát betartom a törvényeket. Félek, hogy elveszik a vezetői engedélyemet, ezért csak ott száguldozok, ahol bízom abban, hogy a rendőrség egyéb elfoglaltsága miatt nem méri a sebességet. Betartom az előírásokat, mert gyáva vagyok ahhoz, hogy nyíltan megszegjem. Mennyire összecseng mindez Thraszümakhosz tételével az *Állam* első könyvében. Glaukon előadásában hangzik el egy történet a lüd király gyűrűjének meséjéről. Csak a lényegét röviden összefoglalva: Lüdia királya egykor pásztor volt az ország akkori uralkodójánál. Egyszer egy nagy felhőszakadás után egy szakadékban talált egy barlangot, abban egy óriás páncélos tetemet, akinek a kezéről lehúzott egy gyűrűt és magához vette. A gyűrűvel visszatért a pásztorokhoz és a tűznél ülve egyszer csak véletlenül befelé fordította a gyűrűt, mire láthatatlanná változott. Mikor erre rájött, mit tett ez a derék pásztor? Elment a király elé, annak feleségét elcsábította, a király életére tört, megölte és ő lett a király. Nos, ezzel kapcsolatban hangzik el a kérdés: „Ha mármost két ilyen gyűrű volna, s az egyiket az igazságos, a másikat az igazságtalan ember húzná fel, minden valószínűség szerint alig akadna egyetlenegy olyan acélszilárd jellemű ember is, aki megmaradna az igazságos-

⁹ DKA. 11.

¹⁰ DKA. 25.

ság mellett.”¹¹ Azaz nincs eredendően igazságos, nincs eredendően igazságtalan ember, csak a törvények megszegésének következményeitől való félelem tesz bennünket törvénykövetővé. Nagyon szomorú lenne, ha ez valóban igaz lenne. Bár részben feltétlenül igaz. De milyen részben? Szabályokat mindenki szegett már meg és mindenki fog kisebb-nagyobb mértékben megszegni. Az ember tökéletlen jóság, ha valaki ennek ellenkezőjét állítja, az nem mond magáról sem többet, sem kevesebbek, minthogy ő isten. Bár talán ez mostanában nem is hangzik oly furcsán. Nietzsche *ressentiment*-ja is azért marad meg a „jó” úton, azért nem követ el bűnt, mert szerinte ahhoz is gyáva, hogy bűnözzön: „nem bűnötök kiált az égre, hanem az, hogy még bűnötökben is fukarkodtok, ez kiált az égre” – mondja Zarathustra. Azonban ne felejtjük el: Nietzsche a *ressentiment* típusú emberről beszél, a minőség-nélküli ember-ről, aki elfojtja érzéseit, elveszti személyiségét, elfelejti azt is, hogy „én”-je volt valaha. Ez az, amit Kierkegaard „látszat-egzisztenciának” nevez. Vagy Marcuse egydimenziós embernek. Itt értik félre sokan Nietzschét is, amikor azt hiszik – mint például a félhülye (sic!) Prohászka Ottokár –, hogy ő a bűnözőt állítja elének példaképnek. Nem ezt mondja. Nietzsche a bűnözőt a *ressentiment* ellenében jellemzi, de nem tekinti azt célnak vagy etalonnak. A szofisták többsége ugyanígy nem tekinti általában a törvényeket áthághatónak, csak különös feltételek mellett. A lüd király gyűrűje nem jelenthet a szabályok nélküliségben való féktelen tobzódást. Azaz nehogy félreértésekbe keveredjünk: van azért bűn, ami mégiscsak konstans, ami nem változik, mindig bűn volt és az is marad. A végtelen relativizmusnak itt nincs helye. A szofisták vagy mindazok, akik az emberi törvények és a természeti törvény kapcsolatát vizsgálják, a céljuk a természeti törvényekhez való igazítás, és nem a törvények megszüntetése. A „ne ölj” parancsa például mindig is konstans marad. De a „ne ölj” parancsát is körülményekhez igazodva kell szabályozni. Mert igaz az, hogy ne ölj azért, mert élvezed az ölést, vagy mert elvakít a gyűlölet, vagy mert rabolni akarsz. De ölhetsz azért, hogy például megvédj magadat, ha azt végképp nem tudod elkerülni. Nincs tehát alapod arra, hogy egyénileg átfírd a törvényeket. Gondoljunk bele, hogy Szókratész mit tett akkor, amikor igazságtalanul halálra ítélték. Arra az örökérvényű mondására, miszerint jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni.¹²

Kierkegaard ehhez képest némileg átírja ezt a viszonyrendszert. Komolyan végiggondolva és alaposan átolvassa a műveit – bár kifejezetten a bűn kérdésével ebben a vonatkozásban tematikusan nem foglalkozik – a bűn három formáját különbözteti meg. Ezt a következőképpen csoportosítanám: i) a démoni, ii) az etikai, iii) a vallási.

¹¹ Platón: *Állam* 360.b.

¹² Platón: *Kritón* 49.c-d.

Míndez azért lényeges, mert segítséget nyújt ahhoz, hogy némileg megkülönböztessük a bűn egyes formáit, amihez három egzempláris alakot hívunk segítségül: III. Richardot, Agamennont és Ábrahámot.

Nézzük az elsőként előbb a tettet illetve tetteket. III. Richard Shakespeare tagadhatatlanul legzseniálisabb bűnözője. Ő az abszolút tudatos bűnöző, aki – mivel széptevő nem lehet – hát bűnözővé válik. A kor adja magát, az a „fuvolózó békekor”, amelyben, mint Richard mondja: „Mivel nem játszhatom a szerelmem / Hogy eltöltsem e csevegő időt / Úgy döntöttem, hogy gazember leszek.”¹³ Világos beszéd, világos döntés. Bár mindez akár a jó és rossz koordinátái között is történhetne, határozottan az az érzésem, hogy Richardot *nem érdekli ez a rendszer. Nem érdekli a jó, de nem érdekli a rossz sem*. Nem foglalkozik azzal, hogy ő rossz avagy jó, s ez jelenti éppen a démonit. Azt tudja, hogy a világ szemében ő rossz, de *a világ szeme indifferens számára*. Jelleme sziklaszilárd annyiban, hogy nem tér el attól az úttól, amelyet tudatosan választott. Olyan, mint a nagy csábító, Don Giovanni. Ő sem foglalkozik a jó és rossz dictionómiájával, ezért teljesen érdektelenül dőfi le a kormányzót, amikor az útjába áll. Nincs tetteire magyarázat, nincs bocsánat, de nem is kér belőle. Nem az emberi igazságszolgáltatással van dolga, hanem a démonival. Don Giovanni híres vacsoráján, amikor a kormányzó kőszobra bűnbánatra szólítja fel, elutasítja azt. Richard ugyancsak azt mondja az utolsó percben: „én bevárom a kocka szeszélyét”. Hiába jön Don Ottavio a törvényszolgákkal, Giovanni lelkét már addigra elragadták a démonok. Richardnak sem az emberi igazságszolgáltatással van dolga. Nem állítom, hogy e két alak mindenben azonos, tetteikben különösen nem. Bár ott is van némi hasonlóság. Hiszen Giovanni a nőket akarja, Richard a hatalmat (és persze a nőket is). Nem kell vulgárfreudistának lenni, hogy belássuk: nem áll e kettő annyira távol egymástól. Gondoljunk csak Lady Anna és Richard híres párbeszédére. Anna férje koporsóját kíséri, akit mellesleg Richard öletett meg. Anna maga is démonnak nevezi őt és ekkor bonyolódik az a párbeszéd, amelyben ez a démon elcsábítja a bosszúszomjas feleséget. Mert a démoniban valóban van valami csábító. Nézzük mit is mond Anna: „Te nem ismersz semmiféle törvényt ... A vadállatban is van szánalom.” Mit mondana erre a bűnbánó bűnöző? Azt, hogy ő nem vadállat. Azt, hogy nem ő tette. Vagy azt, hogy nem is úgy történt. Vagy valami hasonlót. Mit mond Richard? „De *bennem* nincs, hát nem vagyok vadállat.”¹⁴

Majd a csábítás jelenet. Még mindig a megholt férj, előtte a bosszúszomjas özvegy. A férjét dicséri éppen. „Az Égben van s oda te sohasem jutsz.” Mit felelne erre a bűnbánó bűnös? Ej, dehogynem. Nem tudhatod. Vagy: Ő sem volt büntelen, stb. Ezzel szemben:

¹³ Shakespeare: *III. Richard* I. felv. 1. szín

¹⁴ *Im.* 2. szín

*Richard: Köszönje meg nekem, hogy odaküldtem:
Ott volt a helye, nem köztünk a földön.*

Anna: Számodra nincs más hely, csak a pokolban.

Richard: De van, ha éppen hallani akarod.

Anna: A börtönben.

Richard: Nem – a hálószobádban.

Tagadhatatlanul meglepő fordulat. Csak az amoralitás (nem immoralitás) teljességében juthat valakinek ilyesmi az eszébe. A helyzet annyira meglepő, hogy az asszony nem is tud igazán ellenállni. Ahogy Donna Elvira sem Don Giovanninak, aki korábban már többször tönkretette.

Richard: „De mondd, remélhetek?” Micsoda kérdés! Hogyan remélhetne a szerető hitvestől, akitől elvette szeretett férjét. Nézzük Anna ezzel szemben mit mond:

Anna: Hisz mindenki remél.

Richard: Fogadd el gyűűmet.

Na most, most visszautasítja, a lába elé dobja, leköpi, stb. De nem. Anna: „Ne várd, hogy én is adjak” És mit tesz? Ujjára húzza a gyűrűt. Kész. A tett elnyerte méltó jutalmát, Richard győzött, a nő az övé. A hatalom is az övé. Richard mindenáron és mindenben uralkodni akar. Ez persze képtelenség, ahogyan az is, hogy Giovanni minden nőt el akar csábítani. De ettől démonikus. Nincs számára határ, nincs számára reális valósága a jónak és rossznak. De – vethetnék ellene – hiszen Richard a tudatos rossz. Hisz ő tudatosan választotta a rosszat. Felületesen nézve ez valóban igaz. De ha a korábban elhangzottakat szemügyre vesszük, akkor rájövünk, hogy egy ilyen párbeszédre egy szimplán megátalkodott immoralista képtelen. Ez csak egy amorális démonnak lehetséges, aki számára a jó és rossz fogalmának nincs realitása. Richard maga a démoni, ahogy azt Anna is megjegyzi. A démoni, amely az etikain *innen* áll.

De mi a helyzet Agamemnónal? Kierkegaard az etikai bűn példájaként említi, Jeftével és Brutusszal együtt. Agamemnón a tragikus hős, aki egy adott, etikai célért áldozza fel gyermekét. Nézzük, hogy szól a mítosz. A görög hajóhad felvonul Auliszba, de a kedvezőtlen szél miatt nem tud elindulni. Kalkhász, aki jövendőmondás képességével rendelkezik, elmondja, hogy a had mindaddig nem indulhat el, amíg Agamemnón fel nem áldozza legszebb lányát Artemisznek. Agamemnón követeket küld Klütaimnéstrához, hogy küldje el hozzá Iphigéniát. Egyben a követekkel titokban azt is megüzeni, hogy ne küldje. De ez a második üzenet nem ér célba. A lány eljön és amikor megtudja az igazat, hősiesen vállalja tettét. Robert Graves azonban egy érdekes változatot is ismertet. „Egyesek szerint Artemisz az utolsó pillanatban elragadta a tauruszok földjére, és egy szarvast, nősténymedvét vagy vén-asszonyt varázsolt a helyébe az oltárra.”¹⁵ Érdekes jelenet lehetett. Mintha

¹⁵ Graves: *Görög mítoszok I-II*. Bp., Európa. 1981. II. 425. o.

csak a kos előképe jelenne meg itt a görög mítoszban. Bár a történetnek ezt a formáját Kierkegaard vagy nem ismeri, vagy nem említi, de mindenképpen aláhúzza az Agamemnón – Ábrahám párhuzamot illetve ellentétet.

A kötelesség tehát mindkét esetben összeütközik. Agamemnónnál az apai szeretet, hogy az apa magánál is jobban szeresse gyermekét, és a nemzet érdeke önmagában is erős kötelesség, de egyben heteronóm, mással konkuráló kötelesség is. A két kötelesség egymással rivalizál és erősebbé a közösség, az etikum érdeke lesz, Agamemnón kész feláldozni lányát a közösség vállalkozásának érdekében. A kötelességek egymásba ütköznek, de a kérdés fennmarad: felmenti-e Agamemnont a közösségi érdek az alól, hogy bűnt követ el? Ha szimplán jogi szempontból nézzük, van olyan kötelesség összeütközés, amely a szabály áthágását megmagyarázza. Ha egy égő házból életet kell mentenem, és azt csak úgy tudom megtenni, hogy másvalakinek az udvarán keresztül betörök a házba, akkor az első kötelesség teljesítése legitimálja második kötelességem teljesítését. Bár Kierkegaard nem folytatott jogelméleti tanulmányokat, feltehetően ezt ő sem gondolta volna másképp. De nagyon érdekes, hogy Agamemnón esetében nem foglal állást, míg Ábraháméban – látni fogjuk – nagyon is határozottan megteszi. Agamemnón szerint az a tragikus hős, aki bennmarad az etikumon.¹⁶ Ennyi? – kérdezhetnénk. Hisz bűnt követ el. Emberölés ez, sőt saját gyermekének megölése. Legitimálja-e ezt a közösség, az általános érdeke? Kierkegaard nem ad erre egyértelmű választ. Vagy talán mégis? Hisz van egy, de csakis egyetlen értékelő mondata erről, mely így hangzik: „Itt tehát nem lehet szó az etikum teleologikus felfüggesztéséről.”¹⁷

Az etikai a jó és rossz koordináta-rendszereként elképzelt viszonyok összessége. Kierkegaard-nál ez kiegészül azzal, hogy az etikai az általános világa, amelyben nem teljesülhet az a törekvés, hogy az egyes általánossá tegye önmagát. „Az etikum, mint olyan általános, és mint általános mindenkire nézve érvényes ... Immanensen önmagában nyugszik, önmagán kívül semmi sincs, ami télosza lenne.”¹⁸ Az etikai – és ezt több helyen határozottan ki is emeli – ezzel együtt nem bír önállósággal, szemben az esztétikaival és a vallásával. Az etikai ezzel együtt nem jelenti azt, hogy valami totális csőd lenne az egyes ember számára. Tagadhatatlanul unalmas, érdektelen, szenvedélyektől letisztított, de nem zsákutca. Az ember a közösségben etikailag határozza meg önmagát, akár akarja, akár nem. A tragikus hős nem az etikai következménye, hanem tulajdonképpen az ahhoz való egyetlen adekvát viszonyulás, *s egyben az etikai vége*. Az etikus teleologikus felfüggesztése nem jelent tehát mást, mint hogy a közösség norma-rendszere, a *theszei* kerül felfüggesztésre a *phüszei*re való hivatkozás által. A *nomosz* inadekváttá lesz, pusztán azért, mert

¹⁶ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Id. kiad. 100. o.

¹⁷ *Im.* 101. o.

¹⁸ *Im.* 91. o.

egy magasabb szint egyszerűen felülírja. A verdikt Agamemnón esetében tehát a következő: a közösség java Kierkegaard szerint nem teszi az etikait függeszthetővé, az nem minősülhet *phüszzeinek*, a *theszei* birodalmába utaltan marad. Agamemnón tehát bűnös. Az egyes nem áldozható fel a közösség javáért, a második kötelesség nem írja felül az elsőt.

Nem így Ábrahám esetében. Pedig látszólag semmiben sem különbözik Agamemnónétól. Ha szintisztán jogi esetként kezeljük a történetet, akkor a következőről van szó. Adott egy apa, aki meg akarja ölni a fiát. Veszí a szamarát, felviszi egy hegy tetejére, és késsel le akarja szúrni. Jogi szempontból legalábbis egy minősített emberölés kísérlete. Azaz jogilag bűnös. Etikailag is az, hiszen szinte nincs olyan normarendszer, amely ne szankcionálná ezt a tettet. Mégis a kérdés: vallási értelemben is bűnös-e vagy sem? Kierkegaard válasza egyértelmű: *nem*. Nem, mert a parancsot az etikai, jogi stb. normaszegésre éppen attól kapja, aki minden norma végső legitímációja. Nem, mert ebben az esetben a magasabb kötelesség felülírja a másik kötelességet, s egyáltalán: minden más kötelességet. Nem, mert az etikai teleológiai függeszthetővé válik. A hit paradoxonja által, vagy másképp: az abszurd erejénél fogva. „A hit éppen az a paradoxon, hogy az egyes mint egyes magasabb rendű az általánosnál”, vagyis „ugyanaz az egyes, aki mint egyes az általános alá volt rendelve” most olyanná válik, aki mint egyes az általános fölé kerül.¹⁹

És már csak egyetlen kérdés maradt. Mi van akkor, ha holnap egy megszállott éppen azt hirdeti magáról, hogy ő is istenétől kapott parancsra gyilkol, s ez legitimizálja tettét? Mi van akkor, ha azt állítja, hogy ő is kivételes, ahogy tette is az? A jog vélhetőleg nem fogja tolerálni, és az illetőt vagy börtönbe, vagy elmeógyógyintézetbe csukják. Gondolt-e arra Kierkegaard, hogy ez a tett és ekként értelmezése, veszedelmes példa lehet? Raszkolnyikov számára is a kivételesség érzése oly csábító. Nos, bizton állíthatjuk, hogy gondolt. Biztosan, mert ezt a tettet egzempláris helyre teszi, mint toposzt vagy a próba példáját, s egyszerűsre kimondja: *megismételhetetlen és összemérhetetlen*. Így fogalmaz: „nagyon kétlem, hogy az egész világon egyetlen analógia is található”.²⁰

Végezetül röviden vissza a kezdetben megfogalmazott kérdésekhez. Látható, válasz egyikre sem született. S még semmit sem mondtunk az első és egyben eredendő bűnről. Pedig talán az adhatna némi reményt arra, hogy megtudjuk: létezik-e a bűnnek pozitív vonatkozása vagy az *causa sui* negatív? De úgy jártunk, mint Hérakleitosz a tanítványával, akinek azt mondta: nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba. Amire a tanítvány, aki nem állt meg itt, hozzátette: *egyszer se*.

¹⁹ Im. 94. sk. o.

²⁰ Im. 96. o.

A KŐSZÍV MOTÍVUMA A MAGYAR ROMANTIKÁBAN ELŐZETES (FILOZÓFIAI) MEGÁLLAPÍTÁSOK A CSONGOR ÉS TÜNDE ELEMZÉSÉHEZ

WEISS JÁNOS

„**A** 18. ÉS A 19. SZÁZAD FORDULÓJÁN – írja Manfred Frank – a német irodalomban egy olyan szimbolika felvirágzását és elterjedését figyelhetjük meg, amely az anorganikus-ásványi és a lelkes-organikus szféra ellentétére, valamint azok összececerelésére épül.”¹ A szimbolika persze ősrégi: a hazatért Odüsszeusz mondja feleségének Pénélopének:

*Más asszony bizony ily makacsul vonakodva nem ülne
távol a férjétől, aki oly sok bajnak utána
ér haza, húsz év elteltével, az itthoni földre;
csakhoggy ilyen mindig a te szíved, a kő sem keményebb.”²*

Hésziodosznál pedig a következőket olvashatjuk:

*Am békésen járja az egyik a földet, a tengert,
s megközelíti az embert mézédés nyugalommal,
míg vasból van a másik szíve, a lelke kegyetlen
rézből...³*

És végül Ezekiel próféta könyvében pedig ez áll: „Akkor egyetlen szívet adok nekik és új lelket: kitépem testükből a kőszívet, és hússzívet adok nekik, hogy törvényeim szerint éljenek, tartsák szem előtt parancsaimat és teljesítsék őket.”⁴ Kiindulópontként mindenestre fogadjuk el, hogy ez az ősrégi szimbolika a 18. század végén és a 19. század elején aktualizálódik, és rohamosan elterjed. Megállapíthatjuk, hogy ez a szimbolika a korabeli magyar irodalomban is megjelenik, gondoljunk csak a *Csongor és Tünde* III. felvonásának nyitó képére, ebben mondja Mirígy:

*E határon
Most én kővé változom,
Rút varacskos régi kővé,
Hogy, mit önkényt elbeszélnek,
S fűrt agyokban végeznének,*

¹ Manfred Frank: *Kaltes Herz – Unendliche Fahrt – Neue Mythologie*. Leipzig, Suhrkamp. 1989. 11. o.

² Homérosz: *Odüsszeia*, XXIII. 100-103.

³ Hésziodosz: *Istenek születése*. 762-765.

⁴ Ezekiel 11, 19-20a.

*Majd, ha mind kihallgatom,
Meg lehessen rontanom.*⁵

Ha megállnánk e passzus felidézésnél, pusztán formális adalékot szolgáltatnánk Frank megállapításához. Ahhoz azonban, hogy produktív módon megközelíthessünk a *Csongor és Tündét*, Frank elemzéseibe két új premisszát kell bevezetnünk.

ELSŐ PREMISSZA: A KIHÚLT SZÍV ÉS A BŰN.

Frank e motívum egyik első tematizálójaként említi Órigenészt, de nem szentel különösebb figyelmet gondolatai interpretációjának.⁶ A *princípiumokról* címet viselő főmű éppen a fentiekben idézett Ezekiel-passzust kommentálja: „Hiszen a *kőszív* elvétele nem mást jelent, mint a rossz legyőzését, ami Isten akarata szerint megkeményít egesekeket, majd elvételük belőlük. S mi mást jelentene azt mondani, *hús-szívet adok nekik*, hogy az Isten ítéletét megtartsák és figyeljenek parancsaira, mint hasonulni és olyanná válni, ami nem szegül ellen az igazságnak és az erényes cselekedetek megtételének.”⁷ Origenésznél a kihúlt szív egyértelműen a bűnhöz, a bűnösséghez, vagyis az Istentől való elszakadás-hoz kötődik. Az Ezekiel-passzushoz képest van egy apró elmozdulás: a próféta az Úr szavait tolmácsolja, és ezért a hús-szív adása egyértelműen az Úr tette. Origenész viszont megteszi az első lépéseket afelé, hogy az aktivitást a címzettek felé tolja el. Egy másik helyen ezt a gondolatot általánosabb formában fogalmazza meg: „Amint tehát Isten tűz, az angyalok és szent szellemek tűzlángok, úgy ellenkezőleg is, akik kihullottak Isten szeretetéből, az iránta való szeretetükben kétségkívül kihültek, és úgymond hidegekké váltak. Az Úr is azt mondja, hogy a *gonoszság elhatalmasodásával sokakban kihül a szeretet*.⁸ S mindig hidegnek bizonyulnak mindazok, akiket valamiképp a Szentírás az ellenséges erőkhöz kapcsol. A sárkányt és a kígyót mondja sátánnak. Ugyan mi hidegebb ezeknél?”⁹ Ennek az általánosításnak az alappillére, hogy Origenész Ezekiel passzusát egybeolvassa a *Máté-evangélium* következő sorával: „A gonoszság elhatalmasodásával sokakban kihül a szeretet, de aki mindvégig kitart, az üdvöül.”¹⁰ Ezt az egybeolvasást természetesen a szeretet fogalmának kettős jelentése tette lehetővé: a szeretet Ezekielnél egyértelműen az Istenhez fűződő kötelekre vonatkozik, Máténál viszont már a többi emberhez fűződő kapcsolatra

⁵ Vörösmarty Mihály: *Csongor és Tünde*. Bp., Matúra Kiadó. 1996. 54. o.

⁶ Csak egy másodlagos forrás alapján azt mondja, hogy Origenész a kihúlt szívet egy *hegemonikon* zoésnak tekintette. Lásd 16. o.

⁷ Origenész: *A princípiumokról*, II. köt. Bp., Paulus Hungaros/Kairos. 2003. 21. o.

⁸ Máté 24,12.

⁹ Origenész: Im. I. köt., 180. o.

¹⁰ Máté, 24, 12-13.

vonatkozik. A kihűlt szív vagy a kőszív ebben az értelemben egy olyan bűnt jelez, amely a szeretet hiányára, vagy a szeretésre vonatkozó képesség hiányára utal. Az üdvözlés így nemcsak az Istennel való kapcsolat helyreállítását jelzi, hanem az emberekkel való szeretetteljes kapcsolatok kialakítását is.

MÁSODIK PREMISSZA: A KŐSZÍV (VAGY A KIHŰLT SZÍV) MINT TÁRSADALMI ÁLLAPOT

Frank elemzésének egyik legeredetibb vonása a fentiekben említett szimbolikának Marx írásaira való vonatkoztatása. Marx elsősorban az áru leírásakor használta ezt a szimbolikát: Az áru „puszta megalvadása különbség nélküli emberi munkának”.¹¹ Ha azt kérdezzük, hogy mi adja az áru meghatározásának specifikumát, akkor a válasz – úgy tűnik – nem a megalvadást, hanem a különbség-nélküliséget állítja előtérbe. Erre viszont azt mondhatnánk, hogy az emberi munka megalvadása minden objektivációra törő emberi tevékenység sajátossága. Ugyanez a kétértelműség jut kifejezésre a következő idézetben is: „Egy használati értéknek vagy jószágának ... csak azért van értéke, mert elvont emberi munka tárgyasul, azaz materializálódik benne.”¹² Ezzel Marx mintha magát a munkatevékenység alapvető sajátosságát – a materializálódást, az érzékivé válást – tüntetné fel gyanús színben. Ez kétségtelenül összhangban is áll a kihűlt szív szimbolikájával, ha a szívet az általános emberi „életerő” megtestesüléseként értelmezzük. Ez a kifejtés valóban jól belesimul abba a gondolatmenetbe, amely a munkából kiindulva a terméken keresztül a pénzhez szeretne eljutni, de vajmi kevés köze van a valóságos összefüggésekhez. A zavar egyértelműen érezhető, a fétisjelleg-fejezet következő szöveg helyén: „A fa formáját például megváltoztatjuk, amikor asztalt készítünk belőle. Az asztal mégis fa marad, közönséges érzéki dolog. De mihelyt áruként lép fel, érzékileg érzékfeletti dologgá változik.”¹³ Mindenesetre Marx újra és újra hangsúlyozza, hogy a dologgá válás és az eldologiasulás mögött meghatározott társadalmi viszonyok állnak. Ez a fogalomalkotás erősen pontatlan:¹⁴ inkább azt kellene mondania, hogy a munkavégzés cselekvéseméleti fogalmai egy meghatározott társadalmi rendre utalnak. Ha elfogadjuk ezt a transzformációt, akkor azt mondhatjuk, hogy Marx felfedezése az volt, hogy a kihűlt szív szimbolikája egy meghatározott társadalmi állapotra utal, és annak jellemzéséül használható.

Ha ezt a két premisszát összekötjük egymással, akkor azt mondhatjuk, hogy a kihűlt szív (vagy a kőszív) egy olyan társadalmi állapot szimbolikája,

¹¹ Karl Marx: *A tőke*, I. köt. Bp., Kossuth Kiadó, 1973. 44. o.

¹² Uo.

¹³ Im. 74. o. Itt már az áruformához egy speciális megtestesülés, az érzéki érzékfelettség mozzanata kötődik. Ez a leírás feltehetően sokkal jobban megfelel a jelenségnek, de ebben az esetben eltűnik a kihűlt szívvel való analógia.

¹⁴ A társadalmi viszonyok a munkavégzés komplementer fogalmát alkotják. Marx a társadalmi viszonyokat begyűri a munkavégzés mögé, és így teleologizálja őket.

amelynek a bűnössége abban áll, hogy kivezett belőle a szeretetre (és a szeretésre) vonatkozó mindennemű képesség. Azt javaslom, hogy ebből a perspektívából próbáljuk értelmezni a mű híres kezdősorait:

*Minden országot bejártam,
Minden messze tartományt,
S aki álmaimban él,
A dicsőt, az égi szépet
Semmi földön nem találtam.¹⁵*

Első olvasásra (hallásra) rögtön feltűnik, hogy ez az összetett mondat egy belső ellentétre épül: az egyik oldalon áll az „országok” együttese, a közeli és a távoli „tartományok” összessége, a másikon pedig a „dicsőség” és az „égi szépség”.¹⁶ Ez az utóbbi pólus természetesen némileg rejtélyesnek tűnik, de Csongor egy nem sokkal későbbi monológja már-már feloldja a rejtélyt:

*Ah, de mit tekint szemem?
Szerelemnek rózsaszája,
Mondd, minek nevezem őt,
A nem földit, a dicsőt?¹⁷*

Csongor még nem biztos benne, de az olvasó már tudhatja, hogy amit a szerelmes szem lát, az égi dicsőség nem más, mint a szerelem. A szerelem felbredéséhez egy meghatározott szemre, vagy mai szóval talán azt mondhatnánk, egy meghatározott *diszponáltságra* van szükség. De ne adjuk át magunkat e gondolat sodrásának, hanem próbáljunk megállni a kezdősorok értelmezésénél. Feltűnik, hogy a két pólus között sajátos aszimmetria van: az egyik oldalon állnak a bejárt országok, a közeli és a távoli tartományok, a másikon viszont egy élmény, egy emberi élettartalom található. Ennyiben be kell vallanom, hogy a „dicső” helyett dicsőségről, az „égi szép” helyett szépségről beszélni, már az első lépés e feszültség eltüntetése felé. A darab folyamán azonban ez a feszültség eltűnik, és egyértelműen nem a cselekménynek, hanem a magyarázatoknak és a szóhasználatoknak köszönhetően. Érdeemes lenne a darabot kizárólag ebből a szempontból elemezni: a spekulációra és a cselekvésre vonatkozó részeket sokszor – ha nem mindig – az „ah, de mit látok?” retorikai fordulata választja el egymástól. A szerelem így maga is sajátos „országgá” vagy „tartományá” válik. Az átmenetet mindennek előtt az elnevezés teremti meg: a szeretett lányt Tündének, azt az országot pedig, amelybe tartozik, Tündérhonnak, fényes üdülknek nevezik. A bolyongó Csongor

¹⁵ Vörösmarty: *Csongor és Tünde*. 1-5. sor.

¹⁶ Origenésznél a *világ* néha a földkerekségre, és lakóinak összességére vonatkozik, néha viszont magában foglalja a „láthatatlan világot” is. (Lásd *A princípiumokról*, I. köt., i.k. 136-137. o.) Vörösmarty számára – már csak a szembeállítás miatt is – célszerűbbnek tűnik az *első* jelentés.

¹⁷ Im. 181-184. sor.

tehát a vándorlásai során *egy sajátos* országot nem talált. Mivel a keresett ország a szerelem és a szeretet birodalma, ezért kézenfekvő, hogy a szembenálló összes országot – a távoli és a közeli tartományokat – a kőszív birodalmának tekintsük. A mű alapkérdése így módon a következőképpen fogalmazható meg: hogyan lehet a kőszív birodalmában megtalálni a szerelem országát? E kérdés pusztá megfogalmazása már számos nehézségre is utal: ez az ellentét ugyanis nyilvánvaló módon egy kizáró szembenállást takar. „*Minden* országot bejártam, / *Minden* messze tartományt”¹⁸ Azt kellene észrevennünk, hogy a darab kezdete tulajdonképpen felér egy zárással: végigbolyongva az összes országon Csongor megállapítja, hogy mindannyiukat a kőszív jellemzi. Mi értelme lenne keresni egy újabb országot, miután az *összes országot* már bejárta? Lenne persze egy lehetséges kiút: azt kellene mondanunk, hogy Tündérhon, vagy a fényes üdök nem kereséssel és vándorlással található meg. A hosszú bolyongás után valahogy egészen másként kellene nekiállnunk a keresésnek. A darab azonban ezt a lehetőséget egyértelműen kizárja: a keresés szimbolikája ugyanis továbbra is az úthoz, és az úton-levéshez kötődik. Ilma a következő tanácsot adja Csongornak: „Sík mezőben hármás út, / Jobbra, balra szertefut, / a középső célra jut.”¹⁹ Ez a tanács ugyan semmiféle orientációt sem ad, de azt mégis – mind a főhős, mind az értelmező számára – egyértelműen mutatja, hogy a keresés továbbra is *utak* – vagyis egy újabb ország – keresését jelenti. De mégis – kérdezzük meg újra – milyen reményekkel kecsegtethetne ez, miután „*minden* országot” bejártunk? Könnyű belátni, hogy ezzel a felütéssel a szerző egyidejűleg vissza is vonta a saját darabját; az egész darab, a Tündérhon és a fényes üdök keresése csak mint nem-létező (mint teljességgel értelmetlen) létezhet. Ezért nem lehet választ adni arra a kérdésre, hogy miért jött létre a kőszívű világ. Origenész még azt írta, hogy „aminek ... semmiféle kezdete sincs, azt egyáltalán nem lehet elgondolni. Hiszen akármeddig terjeszkedik ki az értelem, ha egyszer nincs kezdet, ott a felfogás lehetősége a vég hiányában meghiúsul és füstbe megy.”²⁰ Ezzel szemben Vörösmarty inkább úgy gondolja, hogy az elgondolhatatlanság forrása a meghaladás lehetőségének tagadása. A kőszívűség, mit a bűnösség állapotának leírására a darab maga három lehetséges „utat” is felvillant.

(1) Idézzük még egyszer Csongor színre lépésének versét!²¹ Ha jól megfigyeljük, akkor e vers alapján azt mondhatjuk, hogy Csongor nagyon is tudatában van annak, hogy mit keres, vagy mit keresett. Lukács György fogalmaival azt is mondhatjuk, hogy itt a lélek és a világ össze-nem-illőségéről van szó.

¹⁸ Vörösmarty: Im. 1-2. sor.

¹⁹ Im. 447-449. sor.

²⁰ Origenész: Im. II. köt. 75. o.

²¹ Vörösmarty: Im. 1-5.

Hölderlintől származnak a következő jól ismert sorok: „Gyakran úgy érezzük, mintha a világ lenne *minden*, és mi *semmik*, és gyakran mintha mi lennénk *minden*, és a világ *semmi*.”²² Vörösmarty egyértelműen az utóbbi esetet tartja szem előtt.

Lukács mindenesetre a világ és a lélek harmóniájának felbomlását – vagy a német idealizmus nyelvén azt is mondhatnánk, hogy a szubjektum és az objektum nem-azonosságát – arra vezeti vissza, hogy Isten elhagyta – vagy talán pontosabban fogalmazva azt mondhatnánk, magára hagyta – a világot. A világ Istentől való elhagyatottsága szintén régi romantikus toposz; Hölderlin írja a *Kenyér és bor* című híres elégiájában:

*Mert amióta, nagyon rég már, úgy tetszik, a létet
boldogítók mind fölszálltak, Atyánk pedig el-
fordította az emberiségtől arcukat, és
elkezdődött a földön a gyász*²³

A *Csongor és Tünde* III. felvonásának végén egy tűzvész áldozataira, pontosabban, apáik szenvedésére utalva, ugyanez a motívum látszik megjelenni. Mirigy ezen a helyen a következőket mondja:

*S a szegény, e férgek atyja
Nem segíthet, nem mozoghat,
Könny helyett kínlámgokat sír,
És az égre így kiált föl:
Isten, Isten! élsz-e még?*²⁴

Csakhogy az is egyértelműen látható, hogy ennek a versnek nincs univerzális, a darab értelmét meghatározó mondanivalója. A jelentése kizárólag az élet kioltásának másokban kiváltott szenvedésére vonatkozik. A kőszív állapotának viszont nem ez az alapproblémája, hanem a kihűlés. Nagyon érdekes, hogy Origenész tulajdonképpen megnyit egy olyan értelmezési lehetőséget, amely jól illeszkedne ide: a *Bibliában* Isten sokszor jelenik meg az égő tűz alakjában. A kihűlés, a tűz kialakása így tulajdonképpen Isten eltávozásaként is értelmezhető. És ez az eltávozás vezethet el azután a földi szívek kihűléséhez.²⁵ Vörösmarty azonban nem követi ezt a nyomvonalat, mégpedig több ok miatt: i) A világ eredetileg nála nem Isten által átítatott világ; pontosabban, hogy milyen a világ eredetileg, arról nála semmit sem tudhatunk meg. Nyugodtan képzelhetjük azt, hogy a világ már öröktől fogva olyan amilyen, és örökre olyan is marad. ii) Vörösmartynál ezért Isten nem is jelenhet meg a melegség – sőt, a tüzesesség – forrásaként és képviselőjeként. Amíg

²² Hölderlin: Előszó a Hyperion utolsó előtti változatához. In: *Műhely* 1992/6. 5. o.

²³ Friedrich Hölderlin: *Kenyér és bor*. In: uő.: *Válogatott Versei*. Bp., Európa, 1980. 85. o. Fordította: Rónay György.

²⁴ Vörösmarty: Im. 1698-1702. sor.

²⁵ Origenész: Im. 179-180. o.

Origenésznél az Istennel való kapcsolat megszakadása volt a bűnösség forrása, addig Vörösmartynál a bűn megmarad, a forrása (az alapja) azonban teljesen láthatatlanná válik.

(2) Megmaradna még az a lehetőség, hogy a kőszívű világ létrehozásában a gonosz hatalmak játszanak meghatározó szerepet.²⁶ A darabban vannak is olyan szereplők, akik egyértelműen ezt a hatalmat képviselik: az ördögfiak egyrészt, és Mirígy, a boszorkány másrészt. Ebben a rövid áttekintésben csak az utóbbi szerepére fogok összpontosítani. Azt hiszem, hogy Mirígynek a darabban betöltött funkcióját a kőszívű világ struktúrájának és mozgásmechanizmusainak *stabilizálásában* láthatjuk. Tulajdonképpen két fontos szerepe van: i) A hazatért Csongor kiszabadítja a virágzó almafához kötözött boszorkányt, aki cserébe bosszút esküszik ellene. „Áldjon isten – megbosszullak –/ E jó tédédért – megfojtlak,/ Csak tehetném!”²⁷ Mirígy azzal árt, hogy még a kölcsönösség szabályát is megszegi, ami pedig az emberek közötti viszonyokban a szeretetnél (a szerelemnél) jóval gyengébb követelmény.²⁸ Ennek konkrét megjelenése, hogy Csongor számára Tünde helyébe a könnyűvérű Ledért próbálja csempészni, így mintegy megszentéstelenítve a szerelmet. ii) A darabban csak halvány utalás történik rá, de úgy tűnik, Tünde rohanásában és menekülésében is döntő szerepe van Mirígynek. Csongornak arra a kérdésére, hogy „Szólj, mi hajt el, édesem?”, Tünde így válaszol:

*Csongor, ah, vagy mondjam-e?
Egy gonosz van, aki üldöz,
Egy hatalmas gyűlölője
Új szerelmünk frigyinek.*²⁹

Tünde tehát sokkal többet tud Csongornál, és az olvasó is csak sejtheti, hogy valamiért és valamin keresztül a boszorkány az, aki Tünde idejét rövidre fogja. A gonoszság másik megjelenési formája tehát az időrablás, a szűkös időbeli keresztmetszetek létrehozása. De mindezzel együtt sem lehet azt állítani, hogy a boszorkány *hozná létre és generálná* ezt a kőszívű világot. A boszorkány maga is benne él ebben a világban, és ő maga mindent megtesz e világ sajátosságainak fenntartásáért, nem hagyja, hogy ez a világ kimozduljon sarkaiból; tulajdonképpen inkább e világ őrének és fenntartójának kellene neveznünk.³⁰

²⁶ Ez persze szorosan összefügghet az előbbi perspektívával, amennyiben a gonosz hatalmak Isten helyét veszik át, de ugyanakkor, ha Istenről nincs szó, önmagukban is megálló magyarázati tényezőkként szerepelhetnek.

²⁷ Im. 153-155. sor

²⁸ Ezt a szokványos értelmezések úgy szokták megfogalmazni, hogy a jótettért, rosszal fizet.

²⁹ Im. 350-354. sor

³⁰ Még nem beszéltünk az érzékszervek furcsa körtáncáról. Csongornál a szerelem kitüntetett szerve a szem: „Ah, de mit tekint szemem? / Szerelemnek rózsza-

A Csongorban élő vágy-világ és a boszorkány által képviselt fennálló világ áll szemben egymással. E szembenállás jelentősége mindenekelőtt az, hogy bizonyos értelemben „megoldást” kínál Csongor kiinduló problémájára. Idézzük még egyszer a nyitósorokat:

*Minden országot bejártam,
Minden messze tartományt,
S aki álmaimban él,
A dicsőt, az égi szépet
Semmi földön nem találtam.*³¹

A boszorkány erre azt válaszolhatná, hogy kedves ifjú, te félreérted a saját lelkedet. Vagy pontosabban: *nem hallgathatsz* a saját lelkedre; ami van, az a realitás. A boszorkány alapvető beállítottságát úgyis megfogalmazhatjuk, hogy a kőszív a szív egyetlen lehetséges állapota. Vagyis a realitás-elvről van szó. *Azért nem találtad, te kedves ifjú – mondhatná – a „dicsőt” és az „égi szépet”, mert az nem is létezik, ezt a következtetést kellene levonnod az utazásaidból.*³²

(3) Végül azt is gondolhatnánk, hogy a kőszívű világot maga az ember, az emberi cselekvések hozzák létre. A *Csongor és Tündé*ben háromféle cselekvési típussal találkozhatunk. Nagy valószínűséggel arról a hármastól van szó, amelyről már Ilma beszélt Csongornak: „Sík mezőben hármastól, / Jobbra, balra szertefut, / a középső célra jut.”³³ Ezt valószínűsíti, hogy amikor e három cselekvés-típus képviselői fellépnek, akkor Csongor a *tévedés három útjáról* beszél.³⁴ A célravezető út ebben az esetben valószínűleg nem a három út egyike, hanem egy másik síkon elhelyezkedő út. E három út képviselői: a kalmár, a fejedelem és a tudós. A darabban szinte valamennyi szereplő beszédes névvel lép fel, az ő nevük azonban egyértelműen a foglalkozásra utal. E „foglalkozások” egy reflektált szinten választ kínálnak arra a kérdésre, amely Csongort is mozgatja; ezért Csongor maga minősíti a válaszokat. i) A kalmár büszke a sikereire: „Még egyszer ennyi! És a félvilág / Kincsét zsebemben hordozom. / Mi lesz még zárva

szája” (181-182. sor) Mirígnél a száj lesz a kitétetett szerv: „Vén ajak, tudod, csevegni / Jobb’ szeret, mint enni, inni.” (76-77. sor) Ez a szembenállás aztán valamelyest relativizálódni fog: A száj sem automatikusan szerelem-ellenes, például Balga, Ilma kedvese a nagy étvágyáról híres: „Szomja, éhe mondhatatlan.” (223. sor) A száj a szerelemnek csak akkor ellensége, ha fecsegésre szolgál. Később azonban Csongor ezt mondja Tündének: „ah, ajkaid közt, / Mint szeretnék lenni szó, / Titkos, édes, fél kimondott.” (1491-1493. sor) Ezt a körtáncot feltétlenül értelmeznünk kellene, ha a mű érzéki tartalmának kidolgozására tennék kísérletet (vagy tudnánk kísérletet tenni).

³¹ Vörösmarty: Im. 1-5. sor.

³² Ezen a ponton persze észre kell vennünk azt is, hogyha a szerző valóban nem írta volna meg a megírhatatlan darabot, akkor csak a boszorkány hatalmát stabilizálta volna. A hallgatással helybenhagyta volna a realitás elvét.

³³ Vörösmarty: Im. 447-449. sor.

³⁴ Vö: 670. sor.

ennyi báj előtt!”³⁵ A sugallt válasz egyértelműen az, hogy pénzzel minden elérhető. Csongor azért a biztonság kedvéért szembesíti a döntő kérdéssel: „Te sokfelé jársz dús hajóidon,/ Ahol kel és száll, láttad a napot, / Szólj, Tündérhonban üdlak merre van?”³⁶ A kalmár meglepődik, hiszen úgy gondolja, hogy ő már válaszolt a kérdésre: „Itt van zsebemben a tündérvilág”³⁷ – a pénz a boldogság egyetemes csereértéke. ii) Hasonlóan magabiztos a fejedelem fellépése is.

*Te Zeusz, te Isten, vagy bármily nevű légy,
Ki e világot részre szaggatád,
Földünket mért nem alkotád nagyobbá?*³⁸

Csongor most is alázattal kérdezi:

*Csak egyre kérlek. Mert te messze bírsz,
S nagy birodalmaid nem tud éjszakát,
Mondd meg nekem, hová kell tartanom,
Hogy Tündérhonban érjem üdlakot?*³⁹

A válasz itt is önmagára mutató és magabiztos: „Menj, menj, jó fiú,/ Tündérhon ott van, ahol én vagyok.”⁴⁰ iii) Végül következik a tudós, de az ő fellépése egészen más, mint az előző kettőé, sőt, azoknak mintha egyenes ellentéte volna.

*A képzelődés elfáradt agyamban,
S még istenem sincs. Nem tudom mi az,
Vagy kit nevezzek annak. És ezért
Fáradtan annyit éjimen s naponnan,
Hogy azt mondhassam, semmit sem tudok.*⁴¹

Úgy tűnik, hogy ez a szókratészi alapállás a magabiztossággal a szerénységet állítja szembe. Csongor (vagy Vörösmarty) azonban úgy látja, hogy e szerénység mögött is az én felfuvalkodása áll: „Oh, ember, ember, önség áldozatja.”⁴² A tudós meg is erősíti Csongornak ezt az értelmezését: „Én én vagyok, s mi az? Nem tudhatom./ Oh, mért az észnek nincs fogó keze,/ Vagy mért a lélek meg nem fogható?”⁴³ Az utalás egyértelműen Fichtére vonatkozik, pontosabban a Fichte-kritikusokra. Ebben a tradícióban széles körűen elterjedt volt, Szókratész és Fichte között közvetlen kapcsolatot teremteni. A tudós nem mondja,

³⁵ Im. 696-698. sor

³⁶ Im. 709-711. sor

³⁷ Im. 714. sor

³⁸ Im. 724-726. sor

³⁹ Im. 739-742. sor

⁴⁰ Im. 749-750. sor

⁴¹ Im. 776-779. sor

⁴² Im. 787. sor

⁴³ Im. 794-796. sor

hogy ő képviseli, az ő zsebében vagy az ő hatalmában van a tündérvilág, de a szkeptikus válasz mögött is egy ugyanolyan felfuvalkodottság áll.

Természetesen hosszas elemzést érdemelne ez a Fichte- és Szókratész-kép. Milyen forrásokon keresztül szerezhett tudomást Vörösmarty a Fichte-körül vitákról, pontosabban a Reinhold-kör Fichte-értelmezéséről? Ebben a körben az énség és az egoizmus azonosítása, és az utóbbi szó felhangjai alkották a kritika alapját. Az mindenesetre egyértelmű, hogy tudomány alatt Vörösmarty nem az akkoriban már ismert természettudományos világméretet érti, hanem a Szókratész és Fichte közé kifeszített filozófiatörténeti tradíciót. A filozófia ilyen kritikájában alátámasztást kap az a gondolat, hogy a bűnösség állapota nem elemezhető a reflexió közegében. A mindhárom tevékenységi típust jellemző önzés vagy magabiztosság szükségképpen a magányhoz vezet. Csongor a tudósnek mondja, de mindegyik tevékenység-típus képviselőjére igaz: „Oh a te magányod rémitő lehet!”⁴⁴ Vagyis a boldogság kérdésére született válaszok önmagukba zárulnak, mégpedig a magabiztosság és az elbizakodottság miatt. Ez a magába záródás: a szív megkeményedése.

*

Idézzük fel még egyszer (és utoljára) Csongor színrelépésének versét:

*Minden országot bejártam,
Minden messze tartományt,
S aki álmaimban él,
A dicsőt, az égi szépet
Semmi földön nem találtam.*⁴⁵

Eddig e versnek csak egyetlen mozzanatával nem foglalkoztunk: a „dicsőség” és az „égi szépség” az *álmainkban* él. A darab valójában az álmról szól, az álom és a valóság határvonaláról; arról, hogy valósággá válhat-e az álom. Ami álmainkban él, csak *végző soron* tekinthető országnak, ebből a pontból indul ki a darab cselekménye. „Mi az álom? És az álom elgondolása? És az álom nyelve? Van az álomnak etikája vagy politikája, amely sem az imagináriusnak sem az utópikusnak nem engedi át a terepet, és amely sem az eltávolítás, sem felelőtlenség, sem a menekülés bűnét nem követi el?”⁴⁶ Az álom lehet bűnös, de ugyanakkor segíthet megmenekülni a bűntől, átlépni a bűnös állapotot. A *Csongor és Tündében* egyszerre találkozunk „édes álommal” és „bűnös álommal”. Szét lehet-e szálazni őket? Ez lehetne az a szál, amely mentén (az értelmezés számára) a darab lassan mozgásba lendülhetne. Most végre átléphetnének Csongor induló versén; most kellene elkezdenünk olvasni és tanulmányozni a darabot.

⁴⁴ Im. 840. sor

⁴⁵ Im. 1-5. sor.

⁴⁶ Derrida: *Fichus*. Frankfurt, Frankfurter Rede/Passagen Verlag. 2002. 17. o.

OIDIPUSZ, ÁDÁM, RASZKOLNYIKOV ŐSBŰN-MODELLEK A XX. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN

BÉKÉS VERA

„Hol lehet föllelni ma
A régi bűnnek elmosódott nyomait?”
(Szophoklész: Oidipusz király)

„A bűn ellentéte a hit. Az erény mint ellentét
pogány dolog.”
(Lukács György: Etikai töredékek)

A 19. SZÁZAD VÉGÉN és a huszadik század első felében – ez az „Isten meghalt” kora – szembetűnően sokszor találkozhatunk az eredendő, avagy ősbűn, az őstörés, a bűntudat, a bűnhődés, megbánás, megváltás és a remény gondolatkörével. Az ősbűn, mint *valaki(k)* által elkövetett, jóvátetetlen, fel nem dolgozott, ezért újra meg újra ismétlődő vagy ismétlődéssel fenyegető esemény képe hol metaforaként, hol mitológiai vagy irodalmi utalásként, hol pedig allegóriaként esetleg parabola formájában bukkant fel a tizenkilencedik század végi, huszadik század eleji filozófiai, esztétikai és tudományos írásokban.

Föltűnhet az is, hogy a miközben a bűnről elmélkedő gondolkodók csaknem azonos módon határozzák meg a bűn általános fogalmát, igencsak különböznek abban, hogy *mit* tekintenek az adott bűntípus ősi alapsémájának, azaz az ősbűn-modellnek.

Ősbűn-modellen egyfelől azt a cselekvési modellt értem, amelyben valamilyen értelmezést nyer az a tapasztalat, hogy összeegyeztethetetlennek vélt késztetések máskor és másutt általában elképzelhetetlen egyesítése miként mehet végbe, *hiszen egyszer* (egy akár történeten kívüli időben) *már végbe-mehetett*; másfelől jelenti ezen cselekedetek *értelmezését meghatározó* konstruktív formává vált *élménysémát* is¹.

Dolgozatomban egy olyan határmezsgye *néhány* (bár korántsem önkényesen kiragadott) pontján vizsgálódom, ahol az ősbűn-gondolat nem marad meg a metafizikai szférában: kilép abból, és *átlép* a cselekvés világába, ahol tehát már nem elemzik, hanem modellként követik az ősbűn egyik vagy másik – tudatosan vagy öntudatlanul választott sémáját.

¹ Lukács György az etikai töredékeiben (A Dosztojevszkij-könyv jegyzeteiből – 1914-1917) a sorsot mint a lélek szimbolikus kifejezését illetve mint *konstruktív formává vált élménysémát* határozta meg. In: Karádi-Vezér (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Bp., Gondolat. 1980. 124. o.

A huszadik század elején a művészet, a vallásfilozófia és az antropológia mellett legalább három további területen vált a bűnről és a bűntudatról való metafizikai gondolkodás a cselekvés közvetlen orientálójává, olyan szférákban, ahol szükség támadt arra, hogy a cselekvő indokolja és legitimálja önnön tetteit (avagy tetteinek hiányát), illetve értelmezze és minősítse másokét; ahol tehát működő ősbűn-, bűntudat-, bűnhődés- élménységakkal és cselekvési modellel bizonyosan találkozhatunk:

- i) a pszichopatológiás és terápiás gyakorlatban, mindenképp (bár nem kizárólag ott) a pszichoanalízis gyakorlatában;
- ii) a politikai cselekvésben: a politikai mozgalmak illetve az új típusú hatalom (győztes forradalom) gyakorlatában;
- iii) az alkalmazott tudomány szervezett kutatási gyakorlatában (ennek legkirívóbb, noha korántsem egyedüli példája a Hirosimához vezető út története).

Ezekben a szférákban új és egészen konkrét értelmet nyertek olyan fogalmak (mint például az egyéni cselekedet, szándék, cél, felelősség, lelkiismeret, bűntett, ítélkezés, büntetés, bűnhődés, vezeklés, feloldozás, stb.), amelyekkel korábban inkább csak a morálfilozófia, teológia, vagy a műalkotások, mindenképp a 19. századi irodalmi művek elvont problémáiként találkozhattunk.

Nem kell sokáig keresgelnünk, hogy felfedezzük, milyen típusú ősbűnelképzelések hatottak modellként az európai kultúrkörben.

OIDIPUSZ BŰNE

Sigmund Freud korszakalkotó könyvében, az *Álomfejtés*ben található az ősbűnök egyik alaptípusának eredeti leírása, amely ugyan megjelenésekor és a rákövetkező évtizedben még csak csekély visszhangot – akkor is többnyire elutasítást – váltott ki, ám végülis a huszadik század első felének kulcs modelljét („a mindenkori filozófiák és pszichológiák e közös paradigmáját”²) szolgáltatta:

„Sokasodó tapasztalataim szerint minden későbbi pszichoneurotikusnak a gyermekkori lelki életében a szülők játsszák a főszerepet. Szerelem az egyik szülő, gyűlölet a másik szülő iránt – ez a gyermekkorban kialakult és a későbbi neurózis tünetegyüttesében oly fontos lelki folyamatok anyagának szilárd alapkövei közé tartozik. ... Az antikvitás ránk hagyományozott egy mondát, mely alátámasztja ezt a felismerést. Széles körű és általános érvényű jelentősége csakis a gyermeklélektan imént tárgyalt feltételezésének ugyanilyen általános érvényességéből érthető.”³

² B. Gáspár J.: A sors mint neurózis In: Lukács Dénes (szerk.): *Irányzatok és kutatások a mai magyar pszichoanalízisben*. Bp., kiadó nélkül (szerk.). 2003. 165. o.

³ Freud: *Álomfejtés*. Bp., Helikon. 1995. 188. o.

Freud röviden bemutatja Oidipusz király mondáját, mely Szophoklész drámájában a mai nézőt éppoly mélyen megrendíti, mint a kortárs görögöket, mert őrzi annak tragédiáját, aki „ott született, ahol nem kellett, megölte, akit nem lehet és szerette azt, akit nem szabad...”

„Sok minden történt szerzte a világban – fűzte még hozzá műve 1931-es angol nyelvű, átdolgozott kiadásának előszavában Freud – és sok mindenben megváltozott felfogásunk a neurózisról is. Ez a könyv, melynek újabb adalékai a pszichológiához annyira meglepték megjelenésekor a világot, lényegében változatlan maradt. Mai megítélésem szerint ez a könyv foglalja magába legértékesebb felfedezést valamennyi közül, amelyeket tennem megadatott. Az ember csak egyszer az életben lehet olyan szerencsés, hogy ilyen felismerésre jusson.”

Freud mindenkor hangsúlyozta, hogy az Oidipusz-konfliktus⁴ felfedezésére az orvosi gyakorlat *tapasztalati* útján került sor. Kutatásai eredetileg a neurózisos kiváltó okaira és alapjaira irányultak, és ez vezetett a szexualitással szembeni általános – minden emberben jelentkező – ambivalencia felfedezéséhez: „Mialatt a kóros helyzetek után kutattunk, melyekben a nemiség elfojtása megtörtént, és amelyekből a tünetek, mint az elfojtás pótképződésményei származtak, a betegek egyre korábbi életébe kellett visszanyúlnunk, míg végül a legelső gyermekévekhez érkeztünk. Kitűnt az, amit költők és emberismerők mindig is állítottak, hogy ennek a korai életszaknak benyomásai, ámbár többnyire feledésbe merültek, kitörölhetetlen nyomokat hagytak az egyén fejlődésében, legkivált azonban, hogy ezek rakták le a későbbi neurotikus megbetegedés alapjait.”⁵

Am Oidipusz konfliktusa már a legkorábbi megfogalmazásban sem csupán egy testi bajokban is megnyilvánuló lelki betegség tünetegyüttesének a megnevezésére szolgált: „Sokkal valószínűbb, és ezt a normálisabb gyermekek alkalmi megfigyelése is megerősíti, hogy a neurotikusok a szülők iránti szerelmes és ellenséges vágyakkal éppen csak felnagyítva láttatják azt, ami kevésbé világosan és intenzíven a legtöbb gyermek lelkében végbemegy.”⁶

Freud egész pályafutása során újra és újra kifejezést adott feltevésének, hogy ez a korai, elfojtásra ítélt komplexus, mely a tudattalanból továbbra is nagy és tartós hatást fejt ki: „kiágazódásaival együtt, minden neurózisnak a magva, tengelye (tengely-komplexuma – kernkomplex), és ez jogossá teszi azt a várakozásunkat, hogy annak érvényesülését a lelki élet más területein is felismerhetjük. Az Oidipusz királyról szóló hitrege, melynek hőse apját megöli, és anyját veszi feleségül, még csaknem változatlan megnyilatkozása

4 Ismeretes, hogy Freud a továbbiakban elterjedt *komplexus* fogalmát Jungtól kölcsönözte.

5 Freud: *Önéletrajzi írások* – Bp., Cserépfalvi. 1998. 39-40. o.

6 Freud: *Álomfejtés*. I. k. 188. o.

annak a gyermeki kívánságnak, melynek később a *vérokonsági korlát* áthághatatlanul útját állja.”⁷

Az Oidipusz komplexus felfedezése nyomán vált lehetővé, hogy a pszichoanalízis módszerét a tudomány és a kultúra más területein is – jóllehet sokszor máig is vitatott jogosultsággal és eredménnyel – használják: adataiból például eddig ismeretlen biológiai folyamatokra lehetett következtetni, mindazidáig értelmezhetetlen antropológiai jelenségeket lehetett magyarázni.⁸ Az Oidipusz-modell legkülönösebb és kétségkívül nagyon szemléletes alkalmazásával abból a célból, hogy megvilágítson egy bonyolult összetett tartalmat, Arthur Koestler leírásában találkozhatunk, aki így jellemzi a pszichoanalízissel egy időben születő új fizika világgépét: „1900 táján felfedezték, hogy bizonyos atommagok miniatűr Oidipuszként viselkednek. Tartották magukat egy tervhez, de ugyanakkor úgy tűnt, hogy saját vonatkoztatási rendszerükben szabadságot is élveztek. Hibátlanul beteljesítették sorsukat, ami azt parancsolta, hogy egy milligramm rádiumnak bizonyos sebességgel fel kell bomlania ... s közben egy bizonyos sugárzást ki kell bocsátania ... Ugyanakkor azt találták, hogy egyetlen atomi Oidipusz sem reagál a környezetéből őt ért fizikai hatásokra. ... Az atom pillanatnyi állapotának legteljesebb leírásából sem lehetett jövőbeli állapotára következtetni. ... Sorsát «nem külső, hanem belső erők határozták meg» (Jeans). Az adott atom szabadnak tűnt abban az értelemben, hogy viselkedését képtelenség volt a fizika nyelvén leírni.” Ám ez „a látszólagos anarchia eltűnt, s a determinizmus visszaszerezte elvesztett jogait, amint a parányok világából a szabad szemmel is látható dolgok világába léptünk.”, úgyhogy „bármennyire Oidipusz-szerűen viselkedett is egy atom, nagyobb méretű atomcsoportok szigorúan kiszámítható módon viselkedtek”.⁹

⁷ Öt előadás a worcesteri Clark Universtiy alapításának huszadik évfordulóján (1909). IV. előadás. 3. kiad. Bp. 1919. 53. o. Kiemelés a szerzőtől. (szerk.) Freud még hozzáfűzi példaként, hogy „Shakespeare drámai költeménye, *Hamlet* bár jobban leplezve, ugyanezen vérokonsági komplexum alapján épül fel.”

⁸ A modell kiterjesztésével kapcsolatos problémáknak természetese maga Freud is tudatában volt: „Hozzá vagyok szokva, hogy félreértsenek, s ezért nem tartom fölöslegesek, hogy határozottan kijelentsem, hogy az itt nyújtott magyarázások közben egyáltalán nem feledkeztem meg a levezetendő jelenségek szövevényes természetéről és hogy e magyarázatok csak arra tartanak igényt, hogy a vallás, az erkölcs és a társadalom már ismert vagy még ismeretlen forrásaihoz új mozzanatot szolgáltatssanak, amely a pszichoanalitikus igény tekintetbevételével adódott. Másokra kell bíznom, hogy a magyarázatot szinthezisbe forrasszák össze. Ezúttal azonban az új adalék természetéből következik, hogy az abban a szinthezisben nem játszhatna mást, mint csak főszerepet, ámbár bizonyára nagy indulati ellenállások leküzdésére van még szükség ahhoz, hogy neki ezt a jelentőséget megadják.” Freud: *Totem és tabu*. Kiadó és megjelenés helye nélkül. (szerk.) 1918. 144. o.

⁹Koestler: *A jógi és a komisszár*. Bp., Századvég-Osiris. 1994. 40. o.

MIÉRT OIDIPUSZ?

A kérdésre maga Freud így felelt: „Modern költők következetesen meg is kísérelték, hogy hasonló tragikus hatást érjenek el, amennyiben ugyanezt az ellentétet maguk kitalálta mesébe szőtték. Ezekben a darabokban viszont a közönség megindultság nélkül nézte, hogyan teljesedik be ártatlan embereken minden küzdelmük ellenére, egy átok vagy jóslat: a későbbi sorstragédiák hatástalanok maradtak. Ha az *Oidipusz király* képes a modern embert ugyanúgy megrendíteni, mint a kortárs görögöket, akkor ennek csak az lehet a titka, hogy a görög tragédiának a hatása *nem a sors és az emberi akarat ellentétében rejlik, hanem a tárgy sajátosságában, amely ezt az ellentétet feltárja ...* És valóban, Oidipusz király történetében van ilyen mozzanat. *Sorsa csak azért ragad meg minket is, mert a mi sorsunk is lehetett volna, mert születésünk előtt a jóslat ugyanazt az átkot mondotta ki ránk is.*”¹⁰

Az európai kultúra sok olyan bűnös alakot és lázadó hőst ismer, akit sorsa és cselekedete alkalmassá tett volna arra, hogy modellje legyen az egymással összeegyeztethetetlen készletések, ütköző normák közötti kikerülhetetlen (rossz) döntés és a tragikus következmények élményséma-szerű megjelenítésére. Jung emlegeti például az úgymond *prométheuszi vétkességet* – „Progresszivitásunk azonban egyrészt rengeteg gyönyörű vágybeteljesülést tesz ugyan lehetővé, másrészt viszont valami ugyanily gigantikus prométheuszi vétkesség is felhalmozódik, ... amelynek az árát időnként sorsszerű katasztrófákban kell megfizetnünk.”¹¹ –, alternatív ősbűn modellt kínált a sorsanalízist kidolgozó Szondi Lipót is, amikor a testvérgyilkos Káint és a törvényhozó Mózeszt ajánlotta elemzésre.

Mégis, Oidipusz mítoszában tudatosodik legmagasabb szinten a sors és a szabad akarat konfliktusa. Ő, tudjuk, szabad akaratából soha nem ölné meg apját és nem venné nőül saját anyját, csakhogy a sorsát irányító Párkák csapdát állítanak neki. „A kísérletnek, amely az isteni mindenhatóságot az emberi felelősséggel akarja összeegyeztetni, *természetesen ezen az anyagon is, mint minden másón, hajótörést kell szenvednie.*” – zárja le a mítosz elemzését az *Álomfejtésben* Freud. Oidipusz szabadsága tehát csak látszólagos, minthogy maga is része az isteni számításnak. A freudi problematikával sokat foglalkozó Arthur Koestler, amikor fél évszázaddal később újra felveszi ezt a fonalat, még általánosabban fogalmaz: az emberben két ösztön vív drámai csatát egymással, melyeket felváltva, de azonos erővel élünk meg: az egyén védelmet keres valamiféle olyan univerzális rendben, amely meghatároz bennünket, és egyben magyarázattal is szolgál erre a determináltságra – (ezt

¹⁰ Freud: *Álomfejtés*. 189. o.

¹¹ Jung: *Mélységeink ösvényein* (Bodrog Miklós ford.) Bp., Gondolat. 1993. 195. o.
Vö: O. Rank: *Das Trauma der Geburt*. Fischer Taschenbuch Verlag, 1998. 163-164. o.

nevezzük sorsnak); másfelől alapvető szüksége van olyan cselekedetre, amely tudatos és szabad választásának következménye – ez adja a szubjektív szabadság élményét. „Éva ellenszegülve az isteni parancsnak, eszik a jó és rossz tudás gyümölcséből; Prométheusz ellopja a tüzet az istenektől; Jákob megküzd az angyallal; Babel tornyát fölépítik, majd lerombolják. A két ösztön drámai csatát vív egymással, és a régebbi ösztön kivétel nélkül mindig győzedelmeskedik az újon ... Így tehát minden egyes prométheuszi kísérlet vereséggel, büntetéssel vagy megaláztatással végződik. Augiász istállóját sosem sikerül kitakarítani; a Danaidák edénye sohasem telik meg, Sziszüphosz hiába fog örökké dolgozni. A védettségre irányuló vágy erősebb, mint a helyes választásban való hit.”¹² Elképzelhető persze olyan „vonzó álmok nehéz időkre”, hogy valamely másik bolygó biológiailag kevésbé sérülékeny, kevésbé kiszolgáltatott lakóinak máshogy alakulna a mitológiája is: „Minden egyes csata az istenek felett aratott prométheuszi győzelemmel érne véget...”¹³ Földi viszonyok között Koestler belátja, hogy Oidipusz szabadsága ebben az értelemben nem sokat ér, de ebben a halhatatlan mítoszban tudatosodik a legmagasabb szinten az a lényeges gondolat, „hogy a sors legalább a szabadság illúzióját kénytelen nyújtani az embernek.”¹⁴

A „PREÖDIPÁLIS ERETNEKSÉG”, AVAGY ÁDÁM, ÉVA ÉS AZ ELVESZETT PARADICSOM

A pszichoanalízis szemléletét alapvetően magukénak vallók táborán belül is korán jelentkeztek olyan tendenciák, melyek végső kicsengésükben megkérdőjelezték azt a freudi meggyőződést, hogy az Oidipusz-komplexus jelenti a végső határpontot, ameddig az analízis útján hozzáférhetünk a korai életszakasz traumatizáló eseményeihez. A pszichoanalitikus mozgalomban a húszas években nyilvánvalóvá lett a „preödipális eretnesség”¹⁵ Otto Rank, Jung vagy Ferenczi természetesen egyáltalán nem tagadták az Oidipusz-konfliktus felfedezésének alapvető voltát. Sőt, nagyon sokáig úgy gondolták, hogy csak az eredeti elmélet által nyitva hagyott kérdésekre kísérlelnek meg választ adni, amikor kiterjesztik a vizsgálódást. Bevonták például az alapkonfliktus többi szereplőjét az elemzésbe, visszanyúltak az ödipális korszaknál

¹² Szöveghely megjelölése nélkül. (szerk.)

¹³ Koestler: *A jögi és a komisszár*. Bp., Osiris/Századvég, 1994. 35. o. Talán nem általánosan ismert, hogy Koestler a harmincas években írt egy tudományos fantasztikus színdarabot (*Holdfény Bár*), amelyben az idegen bolygóról érkezettek hasonló gondolatokat fejtegetnek a mit sem értő földlakóknak.

¹⁴ *Im.* 36. o.

¹⁵ A téma történeti feldolgozása a hetvenes évektől folyamatos (legalább könyv bevezetések és interjúk, oral history, emlékbeszéd stb. formájában, később a nyolcvanas években a különféle analitikus vagy (a kilencvenes évektől) analitikusan orientált szakmai társaságok, mindenek előtt a Ferenczi Sándor egyesület, végül az oktatás – a pécsi doktori iskolán belül folyó kutatások keretében.

korábbi időszakra, és – szemben a mesterrel – különös figyelmet fordítottak a születés körüli témákra. Ezzel azonban óhatatlanul át is értelmezték az eredeti ősbűn-modellt. Bókay Antal találóan fogalmaz. Amikor azt írja: „Mai olvasati pozíciókból tovább egyszerűsítve Freud és Ferenczi különbségét feltételezhető, hogy Freud *modern* lélekelméletével szemben Ferenczi megközelítése *posztmodern* jellegű. ... Ferenczi Junggal és más dezertőrökkel ellenétben egyetlen alapvető pszichoanalitikai terminust sem kifogásolt, „csak” valahol a láthatatlan alaprendszer, az emberről való beszédmódját változtatta meg¹⁶

Ferenczi 1914-ben megfogalmazza nevezetes *visszavágyódási* tételét a valóságérzék fejlődési fokairól szóló elméletében. Akkor ezt nem az Oidipusz-mítosz keretei között teszi: „A gyermek és a kényszerneurotikus nem kívánnak a valóságtól lehetetlent, amikor ragaszkodnak ahhoz, hogy vágyainak teljesülnie kell; hiszen csak *visszatérését* kívánják egy olyan állapotnak, melyben valaha csakugyan éltek: annak a „rég jó időnek”, mikor tényleg mindenhatók voltak: *a feltétlen mindenhatóság időszakának*. ... Figyeljük meg azonban az újszülött egyéb viselkedését, és látni fogjuk, hogy anyja testében élvezett *vágytalan nyugalmanak* hirtelen megszűnésétől a legkevésbé sincs elragadtatva, sőt mindenképpen *visszavágyik előbbi állapotába*. ... *A gyermek első vágya tehát csak az lehet, hogy ebbe az állapotba – melyből kizavarták – visszajusson*.¹⁷ A traumának ebben a Freudétól – főleg következményei tekintetében eltérő felfogásában, anélkül, hogy nevén neveznék – észrevehetően fontos szerepet játszik egy a bécsi mesterétől *lényegesen különböző mitológiai* modell. A pszichoanalízis történetének krónikásai már régen felfigyeltek arra, hogy Ferenczi és tanítványai – Bálint Mihállyal az élen, a születési traumát mintegy a Paradicsomból való kiűzetés mintájára fogják fel, szemben az ortodox freudi irányzattal, amely ezen időszak traumatikus eseményeire nem fektet lényegi hangsúlyt.¹⁸ Többeknek feltűnt az is, hogy Freud, aki fölfedezte, hogy a gyermek születésétől fogva szexualitással bíró lény, az anyával való eredeti kapcsolatot alapjában harmonikusnak látta. A csecsemő veleszülető *szeretet*-igényét pedig olyan *szerelmi* ösztönnek tekintette, mint aminek még *nincs igazi célja, kielégíthetetlen, és a környezet által befolyásolhatatlan*, s a gyermeknek az életben való boldogulása pedig attól függ, képes-e és hogyan

¹⁶ Bókay A.: Posztmodern pszichoanalízis. In: Erős F. (szerk.): *Ferenczi Sándor*. Bp., Új Mand. 2000. 255. o.

¹⁷ Ferenczi S.: A valóság-érzék fejlődésfokai és patológus visszatérésük. In: Buda Béla (szerk.): *A pszichoanalízis és modern irányzatai*. Bp., Gondolat Kiadó. 1914. 200. o. Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

¹⁸ Ludwig Janus: *Die Psychoanalyse der vorgeburtlichen Lebenszeit und der Geburt*. Kiadás helyének megjelölése nélkül. (szerk.) Pfaffenweiler, 1989. 84. o. Vö: Békés V.: A konstruktív pesszimizmus forrásvidéke. In Békés V. (szerk): *A kreativitás mintázatai*. Bp., Áron Kiadó. 2004.

képes megküzdeni ödipális konfliktusával. Ferenczi és a Budapesti Iskola¹⁹ mindamellet, hogy e komplexus alapvető (tengely) jelentőségét elismerte, nem tekintette kizárólagosnak azt, hanem legalább ilyen súlyúnak feltételezte a preödipális életszakasz eseményeinek (traumáinak) szerepét az egyén későbbi életében. E szerint a csecsemő lelki szükségletei éppúgy kielégíthetők, mint a testiek, csakhogy ezek természete – mint hangsúlyozták – gyökeresen eltér az érett egyéntől. A kielégülés minősége pedig döntő módon függ az *anya* magatartásától gyermeke legkorábbi (tehát preödipális) életében. Freuddal szemben, aki az anya gyermek kapcsolatát olyannak látta, amit nem terhel ambivalencia²⁰, Rank, Jung és mindenekelőtt Ferenczi felhívták a figyelmet az elsődleges (anyához fűződő), ambivalens pre-ödipális tárgykapcsolatra. Ezen is túl, kifejezetten Ferenczitől ered és iskolájának jellegzetes színezetet ad az a szociálpszichológiai gondolat, hogy az anyagyermek duál-unióknak, mint elsődleges egységnek minősége nem vezethető le pusztán az ösztönök természetéből, hanem igencsak befolyásolja azt a konkrét történelmi, társadalmi, földrajzi és kulturális körülmények. „a Budapesti Iskola olyan sajátos fejleménye a pszichoanalízisnek, amely kizárólag a freudi elméletre hivatkozik ugyan, de amely némely vonatkozásban el is távolodik tőle. ... A magyar iskola eredetisége az elvi kijelentéseken túl, nem egyszerűen hangsúlyeltolódást jelent. ... egy olyan anyai dimenziót vezetnek be, amelynek helye ezt megelőzően nem volt kellően kidolgozva. ... a Budapesti Iskola visszaállítja az anya mítoszát, és felforgatja, ha nem is a freudi topikát ... de annak a fejlődés stádiumaival kapcsolatos dinamikáját ... Elméleti újítása tehát abban áll, hogy újrafogalmazza az emberi lélek alapvető meghatározóit. ... Az ödipális kapcsolat szerepe, ha egyáltalában hivatkozni rá, gyakran kerül megvitatásra: vagy másodlagos, származtatott jelenségnek minősül, vagy *olyan tétellé válik, amelyről beszélnek ugyan, de nincs exkluzív szerepe az elméletben.*”²¹

¹⁹ Ferenczi budapesti műhelyéből tudjuk, olyan világhírű, az analitikus szemléletet megújító alakok kerültek ki, mint Hermann Imre (a megkapaszkodási ösztön felfedezője), Franz Alexander (a pszichoszomatika egyik első kiművelője, Bálint Mihály, Melanie Klein, (a preverbális kor analitikusa) Róheim Géza, (az analitikus etnográfia megalapítója), Spitz René, (az ún. hospitalizmus felfedezője) Margaret Mahler vagy Rapaport David.

²⁰ „Freud az anyában pusztán a mohón vágyott szexuális tárgyat látja, amelynek birtoklásáért a gyermek harcba száll az apával. A „rossz anyá”-t sosem látta, csak annak késői, apában megjelenő helyettesítőjét, aki ezért olyan mindenható szerepet játszik elméletében. A rossz anya imágója mindemellet jelen van Freud értékelésében a nőkről, akik csupán passzív és alacsonyabbrendű tárgyak számára, más szóval „kasztráltak” – mondta róla 1926-os amerikai előadása során az eretnoksége miatt kiközösítést szenvedő Otto Rank.

²¹ Kende B. Hanna: Egzisztenciális szorongás, duális kapcsolat és/vagy Ödipusz-komplexus. In: Erős F.-Ritter A. (szerk.): *A megtalált nyelv*. Bp., Animula.

Róheim Géza *Ádám álma* című írásában, amely 1926-ban keletkezett Freud 70-ik születésnapjának alkalmából, a pszichoanalitikus módszer szemléltetésére példának Madách-tól *Az Ember tragédiáját* választotta. Tanulmányából világossá válik, hogy a budapesti műhely ősbűn(hődés) felfogásának, *nem* a biblia a volt a közvetlen forrása, hanem a *Tragédia*, amely „álom formájába öltözteti az emberiség történelmét”. Róheimnek ez a szinte elfeledett tanulmánya egyszer majd alaposabb elemzést érdemelne. Hangsúlyt kap benne az „apai” mellett az „anyai dimenzió”: az ambivalencia és a komplexus feloldásának iránya is.

„Madách-Ádám végig az emberiség történetén keresi az első nőt, a nőt, «ki egykor lugast varázsolál nekem», aki az «édenkertnek», a gyermekkorak «egy késő sugara», Évát, akiről a biblia azt mondja, hogy «minden élők anyja» *Ámde miért kell Ádámnak mindezt álmodnia? Azért, amiért az ember, Ádám, egyáltalában álmodni szokott. Az első két jelenet a világ gyermekkorában az álom infantilis gyökere, az Oedipus-komplexum. Először kozmikus vetületben: mint Lucifer lázadása az atya-isten ellen, azután athropikusán ismételve mint Ádám-Lucifer lázadása, a bibliai mythos köntösében ... Az álom funkciója az, hogy a gondokat eltüntetve lehetővé tegye az alvást és Lucifer Ádámnak azért jeleníti meg az álmképeket, mert Ádámot, akiben a felnőtt küzd a paradicsomba visszavágyó gyermekkel, «kétségek gyötrik».*” A végső jelenetben a nyomasztó álmából ébredő Ádám először a lázadó Lucifferrel azonosul. „Célja «Dacolni Isten végzetével», eszköze az öngyilkosság, amelyről az analysis tudja, hogy csak önmaga ellen fordított agresszió, az első lázadás ismétlése.” Amikor azonban Éva megsúgja, hogy anyának érzi magát, Ádám tehát apa, akkor „Lucifertől a lázadó fiútól, megtér az apa-istenhez. Az őskonfliktus meg van oldva. Ádám-Oedipus az anyává vált feleségben szublimálva látja viszont Jokastet és Laios megölése helyett maga vált apává. Valóban amint Lucifer mondja «itt családi jelenet készül» és ő legszívesebben elsompolyogna.” *Az Ember tragédiájának Lucifer alakja Lucifer a tudomány, a racionalizálás, a hideg ész megtestesítője: „az elfojtás, amellyel az ember a maga érzelmi világa ellen küzd”, amely meddő erő azonban az étellel szemben a vereséget szenved.: „Mi ez a fonál, amit emberfia eltépni nem tud? Az élet fonala a köldökzsinór, amely lelkileg az embert örökké az anyához köti. Evvel az erővel szemben Lucifer bevallja tehetetlenségét.”* Róheim tehát úgy gondolkodott, hogy a hideg rációt, az érzelmek elfojtó gátját képviselő Lucifer azért tehetetlen Ádámmal szemben, mert „az elfojtás szolgálatába szegődve a tudomány gyöngye szellem, a játszmát el kell vesztítenie.” A pszichoanalízis eszménye ezzel szemben, egy olyan tudomány, „amely mitsem leplez, mit sem tagad, mindent felfed, mely nemcsak felidézni, de kormányozni is tudja a föld szellemét.”

2001. 139. o. Kiemelés a szerzótől. (szerk.) Vö.: Haynal A.: Ferenczi helye a pszichoanalitikus eszmetörténetben. In: Lukács D. (szerk.): *Irányzatok és kutatások a mai magyar pszichoanalízisben*. Bp. 1995.

„Itt valaki könyveken táplálta az álmaid,
elméletektől háborgott a szíve.”

A következőkben annak esetét nézzük, amikor nemcsak az ősbűn-felfogás két fenti típusát nem találjuk, hanem magát az eredendő bűn gondolatát sem, ahol nem fogadják el sem mint a lélek szimbolikus kifejezését, sem pedig mint *konstruktív formává vált élménységét*. És éppen az ilyen esetek azok, ahol nem szimbolikus vagy mitológiai értelemben vett, hanem *valódi* embereken, emberek csoportján tényleg elkövetett – és megbánt vagy meg nem bánt – bűnökről kell beszélnünk. Első közelítésben azt mondhatnánk, hogy ezt a bűntípust nem valamilyen ősbűn-modell alapján értelmezzük, de egy mélyebb betekintés során láthatóvá válna, hogy az ilyen típusú tetteknek is van ősbűn-modellje, s annak fő alakjaiként minden bizonnyal Káint és Mózeszt találunk.

Dosztojevszkij regényalakjaival – mindenekelőtt Raszkolnyikov személyében – a bűnnek, és a vezeklésnek új típusú problémaköre jelent meg az európai gondolkodásban. Kérdését, „szabad-e ...” (szabad-e megkérdőjelezni a kategorikus imperativust), mások is (Schiller, Nietzsche) feltették. Dosztojevszkij *Naplójában* több ízben utal is arra, hogy már ifjú korában mekkora hatást gyakorolt rá Schiller, s nem véletlenül emlegetik többen is a tanulmányíró Raszkolnyikovot is a regényben a mi kis Schillerünként.²² A költő új, pontosított kérdései: szabad-e *elméleti alapon*, akár egy magaszosabb cél érdekében, közönséges bűnt elkövetni, s lehet-e mindezt tiszta lelkiismerettel tenni, – mélységesen megrázta, felkavarta az európai értelmiséget.

Lukács György – egyike azoknak, akinek gondolkodására Dosztojevszkij *döntő* hatást gyakorolt – abban látja az író erejét, hogy „olyan embereket alkotott, akiknek sorsában, lelki életében, a regény többi alakjaival való összeköttözéseiben és kölcsönhatásaiban, az emberek és gondolatok kölcsönös vonzásában és taszításában a korszak nagy kérdései teljes mélységükben

²² Csak néhány példa a *Bűn és bűnhődés* hatodik fejezetéből: (Szvidrigaljev) „Maga is az erőt hangoztatja? Hehehe! Ezzel most meglepett, látja, Rogyion Romanovics, bár gyanítottam, hogy így lesz. A bujálkodásról beszél itt nekem meg az esztétikáról. Ó, maga Schiller, maga idealista! Nem mondom, természetes, hogy így van, azon kellene esodálkozni, ha nincs így, de mindamellettt ebben az esetben mégis különös... Ejnye, de kár, hogy nem érek rá, ön igazán hallatlanul érdekes egyéniség! Mit is akartam... szereti Schillert? Én rajongok érte.” „Nézd ezt a Schillert! A mi Schillerünk! Igazi Schiller! Szántszándékkal mindig ilyen históriákat fogok mesélni magának, csak azért, hogy a kifakadásait halljam!” Szöveg hely megjelölése nélkül. (Porfirij): „Legyen olyan, mint a nap, akkor mindenki meglátja. A napnak első dolga, hogy nap legyen. Megint mosolyog? Amiért ilyen Schiller lettem egyszerre?” Szöveg hely megjelölése nélkül. (szerk.)

feltáruznak, *előbb, örvénylőbben és átfogóbban, mint ez magában az átlag-életben történt.*²³

Valóban: Raszkolnyikov regénybeli elméletében legkorábbi és egyik leg-tisztább formában találjuk azt, amit évtizedekkel később – két viláégés tapasztalataival terhelve – Polányi Mihály *morális inverzió*nak, Koestler pedig „*infravörös*” *avagy „komisszár-etikának*” nevezett. Raszkolnyikov elméletében mégcsak nem is az az amúgy rémes gondolat a legveszélyesebb, hogy az embereket közönségesekre s nem közönségesekre osztja²⁴, hanem hogy mindezt mint – egykor bizonyítható – tudományos meggyőződést vallja: „Csak egy világos előttem: hogy az emberek születésének rendjét, a különböző fajtákat és féleségeket a természet valamilyen törvénye igen határozottan és pontosan megszabja. Ezt a törvényt ma még nem ismerjük, persze, *de én hiszem, hogy létezik, és akkor előbb-utóbb meg is ismerjük. ... Véletlenségről e tekintetben szó sem lehet.*”²⁵

Raszkolnyikov éppily *tudományos* meggyőződéssel vall a rendkívüli körülmények között megengedhető (sőt akár megkövetelhető) bűn jogáról: „...ha Kepler vagy Newton felfedezését a körülmények különös alakulása folytán másképpen nem ismerhette volna meg a világ, mint egy, vagy tíz, vagy száz, vagy nem tudom, hány ember feláldozása árán, mert azok gátolták, útját állták, akkor Newtonnak joga, sőt kötelessége lett volna eltávolítani ezt a tíz vagy száz embert, hogy felfedezése az emberiség közkincsévé lehessen. Amiből egyáltalán nem következik, hogy Newtonnak joga volt leütni, akit akart, aki éppen szembejött vele, vagy hogy lopni járhatott volna a piacra...”

Ennek az utóbbi meggyőződésnek azért nagyobb a veszélye még a biológiai alapú megkülönböztetésnél is, mert – ahogy ezt Koestler megmutatja: „olyan alaposan rászoktattak minket a mennyiségi kategóriákban való gondolkodásra, hogy a matematikai közelítésnek az etikában való alkalmazás egyszerűen a józan ész diktálta dolognak tűnik föl számunkra.”²⁶

Porfirij vizsgálóbíró szavaival: „Kigondolt egy elméletet, és szégyelli, hogy megbukott vele. Mert éppen nem eredeti módon sült el, az már igaz, de ön azért mégse reménytelenül hitvány ember, nem, egyáltalában nem. Ön lega-

²³ Lukács: Fjodor Mihailovics Dosztojevszkij. In: Lukács: *Világirodalom*. Bp., Gondolat, 1969. 103. o.

²⁴ „hát ez, elismerem, egy kicsit önkényes, de hiszen pontos számokhoz nem ragaszkodom. Csak a fő gondolatban hiszek, vagyis abban, hogy emberek a természet törvénye szerint *általában* két fajtára oszlanak. Egyik az alsóbbrendűek (közönségesek) fajtája, úgyszólván nyersanyag, amely csak arra való, hogy szaporodjék, és magához hasonlókat hozzon létre, a másik az igazi embereké, akiknek adottságuk, tehetségük van arra, hogy újat mondjanak a maguk környezetében...” – fejtegeti Raszkolnyikov. Szöveg hely megjelölése nélkül. (szerk.)

²⁵ Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

²⁶ Koestler: *A jogi és a komisszár*. I. k. 56. o.

lább nem sokáig bolondította magát, egykettőre elment a végső határig. ... *Még jó, hogy csak azt a kis vénasszonyt ölte meg. Ha más elméletet eszel ki, ki tudja... milliószor nagyobb szörnyűséget is elkövethetett volna. Hálát adhatunk az Istennek!* „Dosztojevszkij hőseinél az a tragédia, – fejtegette Lukács etikai jegyzeteiben a tervezett Dosztojevszkij-könyve számára – hogy még nincs praestabilita harmonia eszme és élet között. Vagy az eszme vall kudarcot, vagy az embernek az eltérésekhez való viszonya (a Schillerhez és Ibsenhez való viszony).”²⁷

1919. december 4-én a Bécsbe emigrált Balázs Béla a következő sorokat jegyezte *Naplójába*: „Gyuriról kell még írnom. A legszívzaggatóbb látvány; halálsápadt, beesett arcú, ideges és szomorú. Figyelik, követik, revolverrel a zsebében járkál, mert oka van tartani tőle, hogy erőszakkal rabolják el. Kilencszeres gyilkosságra való felbujtással vádolják Pesten, és egy nyugta van a kezükben.

Itten pedig reménytelen konspiratív pártmunkát végez, pártpénzek sikasztói után nyomoz és közben filozófiai zsenije elnyomva, mint a föld alá szorított folyam, feltúrja és fellazítja és rombolja a talajt. ... És nem hagyhatja most ott a helyét, és ott kell maradnia «tisztetségből», ahová nem való örök küldetésénél fogva. Mert úgy látszik, választania kell aközött is, hogy valaki írja-e vagy élje-e az etikáját, mint ahogy a vallásfilozófus kiszámítja, de nem éli Istent. Ha ez igaz, akkor Lukács György, úgy látszik, *tisztetségből, erkölcsi parancsból hazugságban fogja végigélni életét*. Mert Lukács György a konspiratív, aktív politikus és forradalmár *álarc* hazugság, nem az ő metafizikai gyökerű missziója. ... Rettenetes számkivetettség az övé, ő igazán földönfutó, mert szemlemi hazáját vesztette el.”²⁸

A bűn és a bűnhődés között hogy igazi kapcsolat lehessen, ahogy erre a teoretikus Lukács rámutatott, ennek két – hallgatolagos – világnézeti feltétele van: az erkölcsi világregend és az akarat szabadsága. „Mínd a kettőben egyre erősebben rendül meg a modern ember hite és e nélkül a hit nélkül csak nagyon külső, anorganikus ... lehet a bűnt a bűnhődéssel összefüggésbe hozni. Azt az új egységet, ami az új erkölcsi világregend helyett a világot összetartja, nemigen lehet definiálni.”²⁹

1943-ban Lukács egy mai szemmel meglehetősen különösnek tűnő kon-
textusban részletesen kifejtette *bűnbánattal* kapcsolatos gondolatait.³⁰

²⁷ Lukács: Etikai töredékek. In: Karádi-Vezér: *Vasárnapi Kör* 119. o.

²⁸ Balázs Béla [1919/1980]: *Napló* - In: Karádi Éva- Vezér Erzsébet (összeáll.): *A Vasárnapi kör – dokumentumok*; Bp. Gondolat, 93. o.

²⁹ Lukács: Hebbel és a modern tragédia megalapozása - In: Lukács [1969]: *Világirodalom* II. 339.

³⁰ „Egészen mindegy, hogy egy transzcendens isten vagy a transzcendens lelkiismeret vagy a «mélypszichológiai» felettes Én köti-e az ember tudatát egy elkövetett

„Időszámításunk szerint 1600 körül a sors jellege megváltozott a dolgok mennyiségi oldalának mérésénél új magyarázatok jelentek meg, hasonlóan a kölcsönhatásokat leíró szabályok megalkotásánál. Sok, minőségileg különböző jelenségről kiderült, hogy megmagyarázható mennyiségi különbségekkel. ... E módszer sikere azt jelentette, hogy az univerzum szervező elvét most már ezekkel a megismert mennyiségekkel és kapcsolatokkal kielégítőbben meg lehetett magyarázni. ... Az emberen fölülről uralkodó sors most alulról kezdett uralkodni. ... A sors akkor teljesedett ki és vált teljesen személytelenné, amikor a 17. század elején *Isten matematikus lett.*”³¹ A gondolatmenet folytatását Polányi Mihálynál találjuk.³²

tetthez, és akadályozza meg a bűnbánat állandósításával, hogy továbbfejlődjön, hogy az elkövetett hibától (vagy éppen bűntől) megszabaduljon. ... Durva tévedés volna a bűnbánat elutasításával, az elkövetett hiba „elfelejtésével” egyidejűleg tagadnánk azt, hogy az ember meghaladhatja azt az erkölcsi fejlődési fokot, amely a hibát létrehozta. Ellenkezőleg. A bűnbánatot a jelentős humanisták (Spinoza, Goethe) éppen azért vetik meg, mivel a bűnbánat teológiai és burkoltan teológiai jellegében az ember hathatós erkölcsi felemelkedésének az akadályát látták. ... A bűnbánat érzése mármost egyfelől a letűnthöz, az elvileg megváltoztathatatlanhoz, a jóvátehetetlenhez láncolja az ember lelki energiáit, ahelyett, hogy arra ösztökélné: fedje fel és küszöbölje ki ezeket a hibákat, erőit a jövő irányában további cselekedeteire összpontosítsa. ... A bűnbánó az elszigetelt tette mered, tulajdon mesterségesen elszigetelt tulajdonságaira, melyek az előidéztek, és képtelen kiutat találni ebből az erkölcsi zsákutcából.” Im. 282. o.

³¹ Koestler [1994]: *A jögi és a komisszár* II. In: *Uő: A jögi és a komisszár*; Osiris, Századvég, Bp. 33.

³² „A felvilágosodás tudományos liberalizmusa határtalan erkölcsi törekvéseknek nyitott utat, azonban, néhány évtized múltán, az elesre köszörülődött tudományos világkép lerombolta az erkölcsi elvekbe és a liberális eszmékbe vetett hitet. Az erőszak lett az egyetlen racionális és tisztességes politikai tett. Az erőszakot nem az erkölcsi ideálok szolgálatában alkalmazták, mint ahogy azt a francia forradalom tette; az erkölcsi ideálokat változtatták át lelketlen hatalommá. Erre a folyamatra nem volt még példa a történelemben, és jobb híján «morális inverzióknak» neveztem el.” Polányi M.: *Tudomány és ember* – In: *Polányiana* 1998/1-2. 105. Koestler diagnóziisa: „Összetévesztettünk egy csupán meglehetősen nyilvánvaló körülmények között alkalmazható gyakorlati szabályrendszer egy tudományos etikai rendszerrel. Mennyiségi szempontjaink csődöt mondanak minden egyes alkalommal, amikor az érvek és ellenérvek kiegyenlítik egymást, s a legnagyobb szükség lenne etikai útmutatásra. ... Pontosan mikor lesz a sebészkeszből hentesbárd? A proletariátus diktatúrájából mikor lesz a bürokrácia diktatúrája?” Koestler: *A jögi és a komisszár*. Ik. 57. o. Polányi: „...az egzakt tudományos ismeret eszménye által előidézett hitelfosztás önmagában nem végzett volna ilyen mérvű pusztítást az erkölcsi meggyőződés kőrében. A modern tudat önpusztító tendenciái csak akkor léptek föl, amikor a tudományos szkepticizmus hatása összekapcsolódott egy

Mindezekből Polányi – Koestlerrel mély egyetértésben – azt a következtetést vonta le, hogy korunk etikai feladata éppenséggel „nem az, hogy az erkölcsi közömbösséggel szemben megóvjuk az erkölcsöt. Rengeteg példáját tapasztaljuk az erkölcsi érzések meglétének: a kérdés csak az, *hogyan védjük meg ezeket egy olyan erkölcs feletti erkölcstől*, amely e heves érzéseket a morális inverzió felé tereli. Hiszen ma ez a veszély fenyeget bennünket.”³³

KÁIN ÉS MÓZES

A 20. század első felének ősbűn modelljei a tizenkilencedik század végéig bekövetkezett hatalmas változások reflexiójaként születtek. Segítségükkel sikerült megfogalmazni azokat a lényegi problémákat, amellyel az úgynevezett *modern* ember szükségképpen szembesült. De ezekkel a modellekkel nem lehet sem megragadni sem értelmezni (legfeljebb megjósolni) mindazokat az új katasztrófákat, melyek a huszadik században bekövetkeztek. Oidipusz segítségével – láttuk – el lehet magyarázni a laikusnak a kvantumfizika alapvető összefüggéseit, a rádium lebomlókéességétől a láncreakcióig, de nem lehet megmagyarázni sem Hirosimát, sem a hozzá vezető, sem pedig a rákövetkező eseményeket. Oidipusz vagy Ádám segítségével nem lehet kielégítően számot adni sem Hitlerről sem Sztálinról.

1945 nyarán a kapitulált Németország vezető atomfizikusait, a szövetséges hatalmak az angliai Farm Hallra internálták. Köztük volt Otto Hahn, akinek a kísérletei vezettek a maghasadás felfedezéséhez, s aki az 1944-ben neki ítelt Nobel díjat itt Farm-Hallban veszi át 1945. novemberében. Carl Friedrich Weizsäcker filozófiai feljegyzéseket készített, egyfajta számvetést arról, milyen szerepet játszott a német szellem ijesztő eltávolodása a realitástól a történelmi katasztrófa kialakulásában. Sorait még azelőtt írta, hogy az amerikai atombomba és Japán kapitulációja hírért vették. A „német vendégek” lehallgatásáról készített szövetségi jegyzőkönyvek szerint Weizsäcker – kollégái többségével együtt – a pszichoanalízis nyelvén szólva egyfajta hasítással reagált: „Azt hiszem, félelmetes lehet az amerikaiaknak, hogy megcsinálták. Azt hiszem, örültség a részükről.”, „Borzasztó helyzetben van” – mondta Heisenbergnek másnap Hahnról, aki a felelősség és önvád súlyától egészen összetört – „Ő valóban megcsinálta”. Hiroshima bombázásának hírért pedig egyebek között így kommentálta: „A történelem fel fogja jegyezni, hogy

olyan buzgalommal, mely homlokegyenest ellenkező irányba ragadta magával a modern embert. *A jellegzetes modern tudatállapot csak akkor jött létre, amikor az erkölcsi haladás iránti új szenvedély összefonódott a modern tudományos szkepticizmussal.* Polányi: *A hallgatóságos dimenzió.* In: *Tudomány és ember.* Bp., Argumentum. 1996. 208. o. Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

³³ Polányi: *Tudomány és ember.* In: *Polanyiana* 1998/1-2. 108. Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

az amerikaiak és az angolok elkészítették a bombát, ugyanakkor a németek Hitler rendszerében létrehozta egy működő gépet. Más szóval az urángép békés fejlesztése Németországban történt, a hitleri rezsim alatt, míg az angolok és az amerikaiak kifejlesztették ezt a hátborzongató háborús fegyvert.” – amihez a jegyzőkönyvet kommentáló amerikai tanulmányíró hozzátette: „A történelem természetesen azt jegyzi fel, hogy a németeknek nem sikerült megépíteniük a reaktort a háború alatt”³⁴

Igaza lehet a sorsanalízist kidolgozó Szondi Lipótnak, aki a törvényszegő gyilkost, Káint és a bűntudatra ébredt törvényalkotót, Mózeset együtt állítja az emberi lét középpontjába, merthogy „Az Ödipusz már régen nem érvényesül az emberben, míg Káin még mindig uralkodik. Ő irányítja az embert a bölcsőtől a koporsóig, a világot pedig a kőkorszaktól az atomkorig és még azon túl is.”³⁵

Talán az ősbűnnek ezzel a modelljével előbb-utóbb számot tudunk adni arról a káoszról, amely – ahogy befejezetlen feljegyzéseiben angliai internálása idején Carl Friedrich Weizsäcker írja – „nem tudta magáról, hogy káosz volt; boldogan növekvő rendnek tartotta magát”³⁶.

³⁴ Vö: Jeremy Berstein: Vacsora a kastélyban – A Farm Hall-iratok. In: *Világosság* 1994.1. 73. o. és Palló G.: A fizikus dilemmái – Heisenberg és az atombomba. In: *Világosság* 1994.1. 45-57. o.

³⁵ Szondi L.: *Káin a törvényszegő*. Bp., Gondolat. 1987. 41. o.

³⁶ C. F. Weizsäcker: A német szellem megítéléséről. In: Uő: *A német titanizmus*. Bp., Európa Kiadó. 1998. 212. o.

A BŰN ÉS A DÉMONI BARTÓK ZENÉJÉBEN

LOBOCZKY JÁNOS

KÖZISMERT, HOGY KIERKEGAARD miként démonizálta Don Giovanni alakját Mozart remekművéről szóló szuggesztív értelmezésében. Előadásomban nem célolok Bartók zenéjének a démonizálása, de a teljesség igénye nélkül annak kívánok utánajárni, hogy Bartók személyiségének kifelé fegyelmezett puritánságot mutató habitusa mögött milyen világvélemény, illetve életfilozófia munkált. Külön figyelmet érdemel a fiatalkori Nietzsche-hatás, amely például a Kékszakállú Bartók-értelmezésében érhető tetten. Művei egy jelentős részében pedig mintha a nietzschei értelemben felfogott apollóni és dionüszoszi művészet kettőssége szólalna meg az ellentétes karakterű tételek szembeállításával.

Természetesen először azt célszerű röviden tisztázni, hogy milyen értelemben használom a bűn és a démoni fogalmát Bartók zenéjével kapcsolatban. Az pedig szintén tisztázandó, hogy a kettő vajon mennyire fonódik össze nála. A bűn mint negatív értéktartalom, mint rossz közvetlenül csak *A csodálatos mandarin*-ban jelenik meg, *A kékszakállú herceg várában* inkább utalások (kínzókamra, fegyveres kamra, sejtető célzások a Kékszakállú előéletére) formájában találkozhatunk vele. A démoni viszont bizonyos értelemben egyik erőteljes pólusa a bartóki zenének. Tudjuk, hogy a démon, illetve a démoni kifejezésnek többféle jelentése van. A görögöknél a daimonion egyfajta sorsszerű meghatározottságot, belső hangot, az emberi éthoszt megformáló védőszellemet jelent. Egyébként később például Goethénél is felbukkan a démonnak egy olyan értelmezése, hogy az lényegében az individualitást meghatározó, megformáló belső karakter. A *daimón* a *daimonai* (oszt) ige származéka is, vagyis az, aki az emberek sorsát kiosztja. A démonok így azok a szellemek, akik közvetítenek az istenek és az ember között, és minden embernek van egy jó és egy rossz démona. A kereszténységben azután a démon és a démoni elsősorban mint ártó szellem, mint bukott angyal, illetve ördög tűnik fel. Tehát az emberben olyan szellem, illetve szenvedély, amely valamilyen rosszra ösztökéli az embert.

Témánk szempontjából külön is figyelmet érdemel Goethe egyik gondolatmenete a démonikusról, amelyet Eckermann idéz fel: „A költészetben van valami nagyon is démonikus – mondta Goethe –, mégpedig kiváltképp az öntudatlanban, amelyben mindennemű ész és értelem háttérbe szorul, s amelynek hatására ezért tesz aztán túl minden fogalmon. Ugyanez áll a legnagyobb mértékben a zenére is, amely oly magasan helyezkedik el, hogy semmiféle értelem nem férkőzhetik hozzá, és olyan hatást áraszt magából,

amely mindenben uralkodik, és amelyről senki sem képes számot adni.”¹ A fogalmi megragadhatóságot túlszárnyaló zene képzete Schopenhauernél egyenesen úgy jelentkezik, hogy a zene a legmagasabb rendű művészet, mivel képes közvetlenül kifejezni a világakaratot. Az előbb idézett goethei gondolat szerint egyúttal a leginkább démoni művészet.

A fogalmi leírás és a zene paradox viszonyát egyébként a modern zeneesztétika is hangsúlyozza. A nemrég megjelent Dahlhaus-Eggebrecht *Mi a zene?* című kötetben például a zenei tartalom kérdéséről a következőt olvashatjuk: „Amint az általános a zene maszkját ölti magára, nyomban éles körvonalatokat ölt: zeneileg, esztétikailag meghatározottként (mint egyszeri, egyéni) lép elénk, mint ilyen, arra törekszik, hogy »érzékileg felismerhető« legyen, és erre képes is. Ez a meghatározottság a maga sajátos (mondjuk így, történetiellen vigaszképpen: autonóm) zenei jelenvalóságában már nem burkolózik a fogalmi úton megközelíthető tartalomba, bár magában foglalja azt. Ha a zeneiként megjelenőt tartalomként kezeljük, ismét általánossá, meghatározatlanná, nyelvileg csak egy »fogalmi mező« segítségével elérhetővé, és mint ilyen közömbössé válik – de nem arra nézve közömbössé, hogy éppen azt próbáljuk fogalmakkal körülírni, ami esztétikailag megjelenik.”²

Kierkegaard Don Juan figurájának az egyedül hiteles megjelenítését köztudomásúlag Mozart operájában látta, mivel szerinte a csábító démoni hatalmát egyedül a zene képes kifejezni. A mozarti zene egyik találó jelzője Kierkegaard-nál a „kísértő”. Kísértő, vagyis magával ragadó, amellyel éppen a mélyebb érzéseket csábítja el, ejti rabul. Kierkegaard ezt lélektani okokkal magyarázza: „mert hiszen van-e fiatalember, akinek az életében ne lett volna olyan pillanat, amikor fele királyságát vagy talán az egészet is odaadta volna azért, hogy egyetlen évig Don Juan lehessen. De ez aztán ennyiben is maradt, a mélyebb érzéseik, akiket megérintett az eszme, mindezt, még a legenyhébb fuvallat kifejezését is megtalálták Mozart zenéjében, grandiózus szenvedélyében megtalálták túláradó kifejezését annak, ami bensőjünkben élt, érezték, mint törekszik minden hangulat ama muzsika felé, mint ahogy a patak tovasiet, hogy beleveessen a tenger végtelenségébe.”³ Persze egyáltalán nem biztos, hogy a Don Juan-i magatartásba való valamiféle esztétikai beleélésről van itt szó, hanem a zene magával ragadó hatalmáról. Az első felvonás báli jelenetének a táncot megelőző pillanataiban például még a Don Juan leleplezésére és tettének megbosszulására készülő Donna Elvira, Donna Anna és Don Ottavio is önkéntelenül elragadtatottan énekliek a szabad életet dicsőítő kórust. Az elcsábított nők, Zerlina vagy Elvira sem Don Juan

¹ Eckermann: *Beszélgések Goethével*. Bp., Európa. Évszám megjelölés nélkül. (szerk.) 590. o.

² Carl Dahlhaus – Hans Heinrich Eggebrecht: *Mi a zene?* Bp., Osiris. 2004. 104. o.

³ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Bp., Osiris/Századvég. 1994. 83. o.

szokványos, szinte banális szavainak, hiszen a szó már reflektált, hanem a zenében megnyilvánuló démoni erőnek engedelmessé válnak. Don Juan és Zerlina első felvonásbeli kettősében hiába vonakodik először a lány, a zene hatására egyszerre csak az elvarázsoltság állapotába kerül, a dallam mint valami bárszonyos szellő ragadja magával őket egy másik régióba.

A démoni tehát Kierkegaard-nál végső soron egy rendkívüli szellem által uraltat, irányítottat jelent. Sajátosan rímel erre a felfogásra Safranski sajátos értelmezése a művészetnek a Gonosz koncepciójával érintkező felsőbbrendűségéről: „A művészet büszke öntudatossággal hirdeti saját felsőbbrendűségét, hiszen az emberi alkotás vágya kiteljesedését jelképezi. Ily módon egyúttal szentnek is minősül. Ami pedig szent, az nem szolgál másokat, az maga a csúcás. A művészet éppen ezen a ponton találkozik a Gonosz koncepciójával, mely szintén nem a hasznosságot keresi, csak és kizárólag önmaga extatikus megjelenítését. A művészet keretein belüli tárgyiasulás esetén a Gonosz természetesen még biztonságos határok között marad, léte itt veszélytelen. Szerző és olvasó között ilyenkor egyfajta *cordón sanitaire*-ként ott húzódik az esztétikai forma.”⁴ Az esztétikai forma itt valahol a Gonoszt, bizonyos értelemben a démoni erőket megzabolázó keretként, illetve határvonalaként nyeri el jelentőségét.

Ezt a viszonylag széles merítésű bevezetőt azért vázoltam fel, mert véleményem szerint Bartók ahhoz hasonlóan, ahogy Heidegger számára Hölderlin a költő költője, a zene zeneszerzője, a zene lényegének egyik reprezentánsa. Reprezentánsa, amennyiben zenéje a miniatűr daraboktól a nagyszabású kompozíciókig önmagában teljes világ, autonóm zenei tartalommal. Nem véletlen, hogy Lendvai Ernő, Bartók egyik legeredetibb zenei értelmezője, Bartók költői világáról beszél, és még a tiszta, abszolút zenének tekinthető vonósnégyesek kapcsán is meggyőzően rajzol fel a szoros zenei elemzésből fakadó lehetséges költői tartalmat. Ugyanakkor Bartók maga nagyon is óvakodott művei kommentálásától, érezve a fogalmi megközelítések elégtelenségét. Másrészt ez a zene a maga természeti, organikus formákat felidéző struktúrájával szuggesztíven példázza az esztétikai forma démonit megzabolázó erejét. Ezenkívül különös feszültség, illetve kettősség figyelhető meg Bartók személyisége és zenéje között. A zeneszerzőről készült közismert fotók, de a viselkedéséről szóló kortársi leírások szerint is inkább visszafogott, látszólag szenvtelen alkat, akinek alig voltak érzelmi kitérései. Ugyanakkor leveleinek egy részéből, valamint az őt közelebből ismerők megjegyzéseiből sejthetjük, hogy mennyire a saját démonaival is küzdő ember volt, ezért érezhetjük találónak Lendvai Ernő megállapítását: „Bartók valójában drámai alkat, mint minden nagy alkotó, akiben a logikai készség a hősiesség iránti

⁴ Beszélgetés Rüdiger Safranskival. In: *Pro Philosophia*, 2000/1. 8. o.

hajlammal párosul.”⁵ A bartóki életút egy pszichológus-filozófus értelmezője, Pethő Bertalan pedig egyenesen rejtekútról beszél személyiség és alkotás összefüggéseit vizsgálva.⁶

Bartók daimonjának, belső vezérlő szellemének megértéséhez néhány fiatalkori, tőle szokatlanul feltárulkozó levele mindenképpen közelebb vihet. Ezekből egyrészt a Nietzsche-hatás derül ki világosan, a világ, illetve önmaga fölött „eltáncolni” akaró és tudó *Übermensch* öntudata. Néhány részlet a Geyer Stefihez, fiatalkori reménytelen szerelméhez írott leveleiből szinte önmagáért beszél: „Micsoda!! Pesszimizmust vet szememre?! Nietzsche hívének szemére?! *Mindenkinek iparkodnia kell mindenk felett lebegni; ne érintse őt semmi; legyen teljesen független, teljesen közömbös.(!) Csak így fog megbékülni az elmúlással, az élet céltalanságával.* Igazam (azaz igazunk) van-e vagy sem? Óriási küzdelem vezet a mindenk felett való lebegéshez! Hol vagyok még ettől?! Sőt úgy látszik, mintha az előrehaladással az érzékenység növekednék. A gyermek szerencsétlen, ha elveszik almáját. A magasabb fokon levő felnőttet efféle csekélységek nem bántják; de nem tartósabb-e szerencsétlensége, melyet érez, ha becsvágya nem teljesül annyira, mint óhajtaná. Lépjünk egy fokkal magasabbra! Akit már a becsvágy sem háborgat, nem fáj-e annak végtelenül az, hogy az emberek, főleg, kik hozzá bármi tekintetben közel állanak, gyermekek módjára bárgyúságokat hajhásznak, s nem képesek feljebb emelkedni. S ha már legmagasabb fokon van az ember, ha már abban sem leli örömét, bánatát, hogy segíthet-e, nem-e az embereken, vajon nem óhajt-e még akkor is egy valamit, forrón óhajt: bár az egész emberiség ily magas fokon lenne?”⁷

„Bár a keresve kutatással ellentétes a csöndes rezignáció, mégis már-már teljesen megszoktam azt a gondolatot, hogy ez nem is lehet máskép, ennek így kell lenni! És vigaszul mindenkinek ezt ajánlom: indifferens lelki magasságba emelkedni s onnan az állapotokat teljes közönnyel, higgadt nyugalommal szemlélni. Persze hogy ezt a képességet nehéz, roppant nehéz, legnehezebb elérni, de elérése az embernek legnagyobb diadala: mások felett, maga felett, minden felett. Én ideig-óráig majd hogy nem a magaslaton érzem magam, utána hatalmas bukás, majd ismét küzdelem, magasba törés: és ez ismétlődik szüntelen. Valamikor mégis csak sikerülni fog fent maradnom.”⁸

„Még valamit a léteclről ... Egészen bizonyos, hogy egy évezred múlva, 10 ezer év múlva egész munkásságomnak nyoma sem lesz, tán az egész magyar nép és magyar nyelv örökre a feledésbe süllyedt. Vagy ha még nem akkor, hát később. S mindnyájunk munkájának ugyanez az osztályrésze. Nem volna

⁵ Lendvai Ernő: *Bartók költői világa*. Bp., Szépirodalmi. 1971. 7. o.

⁶ Vö: Pethő Bertalan: *Bartók rejtekútja*. Bp., Gondolat. 1984.

⁷ *Bartók Béla levelei*. Bp., Zeneműkiadó. 1976. 97. o.

⁸ Im. 99. o.

valami kellemes munkánkat csupán ezzel a lesújtó tudattal végezni. Ehhez életkedv azaz erős érdeklődés kell a létező Mindenség iránt. Lelkesedni kell azért a szentháromságért, amelyről levelében oly szépen ír. Ha én keresztet vetnék, azt mondanám: a Természetnek, a Művészetnek, a Tudománynak nevében”.⁹

„De hát mért olyan nagyon-nagyon gyöngöngyöngy maga s mért fél minden olvasmánytól?! Hiszen ez kétségbeejtő. Még annyi erőt se tulajdonít magának, hogy hitét meg tudja tartani? Mennyivel érdekesebb, ha tudjuk, milyen hatások alatt keletkezett egy-egy mű; maga nem merné elolvasni Nietzsche *Zarathustráját*, bármennyire érdekelné is a Strauss-é!”¹⁰

A Nietzsche-hatás egyik megnyilvánulásaként szokás emlegetni *A Kékszakállú herceg várát*. Az elemzések többnyire azt emelik ki, hogy a vár a férfilelek rejtélyességét szimbolizálja, Judit pedig a titkokat minden áron felfedni akaró női lelket testesíti meg. Az elterjedt felfogással szemben számomra meggyőzőbb Lendvai Ernő értelmezése, aki szerint a zenei történések inkább azt fejezik ki, hogy mindnyájan „Juditok vagyunk, akik végigjárjuk Kékszakállú birodalmát: az Életet. Szerelmesei leszünk, sorjában felnyitogatjuk kapuit; megjárjuk az élet körét s végül mindnyájan eltűnünk a 7. ajtó mögött, besoroltatunk a többiek közé, akik már éltek...Judit szerelme az *élet* szerelme, de ugyanakkor – ahogy ez a mű architektonikus egységében kifejeződik – ennek ellentéte is: a *végtelenség* szerelme.”¹¹ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a lét teljességének a szerelme. Nem a gonosz démon győzelme, hanem a rendkívüli szellem által uraltnak a megnyilatkozása: „Bartók világképe duális –, nem sötét és nem világos, hanem sötét és világos, mindig a kettő együtt, elválaszthatatlan egységben és összeforrottságban, mintha a polaritás volna az egyetlen keret, melyben az eszmei vagy drámai mondanivaló megnyilvánulhat. Ami a nietzschei-wagneri nirvana gondolattól, Trisztán éjszaka-várásától és a halál megváltó hatalmában való hitétől Bartók koncepcióját megkülönbözteti, az éppen a fény és sötétség, a nap és éj, az élet és halál eszmei körének poláris *egyensúlya*. Bartók a sötétség gondolatát dialektikusan felveszi a fény gondolatába (és megfordítva): a kettő egymást feltételezi és igazolja.”¹²

Az opera világának értelmezését megkísérelhetjük Heideggernek *A műalkotás eredetében* szereplő sajátos fogalmisággal is. Elsősorban azért, mert zene, színpadkép és szöveg jelentése egyaránt a Heidegger által hangsúlyozott föld és világ vitáját sugallja. A helyszín, a Kékszakállú vára a maga súlyos és komor itt-létével titkokat elrejtőként van jelen. Az ajtók kinyitásával és bezárulásával, a férfi és nő dialógusában fokozatosan bomlik ki, majd zárul

⁹ Im. 128. o.

¹⁰ Im. 130. o.

¹¹ Lendvai Ernő: Im. 58. o.

¹² Im. 26. o.

vissza önmagába a Kékszakállú világa. Először a kínzókamra mint a kegyetlenség szimbóluma, majd a fegyverkamra mint az erő jelképe mutatkozik meg el-nem-rejtettségében. Azután sorra tárul fel egyre sugárzóbb fény kíséretében a kincseskamra, a virágoskert és a teljes birodalom. Az ötödik ajtó teljes kitárulkozásától azonban megindul a visszavétel, a könnyek tava után a hajdan volt asszonyok világának elrejtettsége vonja a maga körébe Juditot, a vár újból és most már mindörökre sötét marad. A kibomlás, majd magába zárulás útját végigjáró dialógus a mű zenei anyagában is jól nyomon követhető. Az indítás és a befejezés moll-jellegű, fizs-alapú pentatóniája a sötétség mindent elnyeléssel fenyegető súlyosságát intonálja. A középső rész C-dúr hangzásvilága viszont szinte az egész mindenségre kinyílóvá teszi a dallamot, mondhatni hallhatóvá teszi a kiáramló fényzuhatagot. Ezáltal mi magunk, a nézők és hallgatók is „megérinthetjük” a lét kivilágását azáltal, hogy a zene révén belevonódunk annak megtörténéseibe. A részletes zenei elemzés helyett a műnek még egy lényeges sajátosságát emelném ki: a zenei szerkezet tabló-sorozatra emlékeztet, ugyanakkor az egyes tablók nem egymás mellé rendelték, hanem egymásból nőnek ki, emellett az egész darabnak van egy alaptémája, a vér illusztrációjaként megjelenő szekund disszonancia. A mű zenei kompozíciójának ez a jellemzője közvetlenül is a motívumok organikus egymásból építkezését és egymásba zárulását mint sajátos vitát fejezi ki, amelyben mintegy a lét igazsága lép működésbe.

A *csodálatos mandarin* Bartók legsötétebb tónusú, leginkább a poklok tüzét felidéző, a bűnt és a démonit a végzetes életérzéssel összekapcsoló műve. Itt szinte minden zenei motívum a modern nagyvárosi forgatag kínzó feszültségét, rémületét fejezi ki: „Nem a fülnek szóló láрма ez, hanem a lelket riasztó kegyetlenség zenéje. Torkon ragad, nyomaszt, fojtogat, szétönös védekezésre kényszerít ... aszimmetriái a kiismerhetetlen veszély érzetét keltik.”¹³

Jónak és rossznak a viaskodása és halálos összefonódása egy olyan zenei történetben lép elénk, amelyben bizonyos emberi karakterek, egyúttal egy világ erői allegorikus egyszerűsítésben jelennek meg a színen, mint valami középkori moralitásban. Ez a brutálisan őszinte mű nem véletlenül váltott és vált ki elutasító haragot a mindenkori közönség konzervatív ízlésű részéből éppúgy, mint a „jó erkölcsökre” kényesen ügyelő hatalom korifeusaiból. Különb a zajos bemutató után a város polgármestere (Konrad Adenauer) „elfajzott, bűnös” művészetnek bélyegezve tiltotta meg a további előadásokat, Budapesten pedig csak Bartók halála után, 1945-ben mutathatták be. Bartók táncjátéka persze egyáltalán nem csak a bűnről szól, maga a zeneszerző nevezte „csodálatosan szépnek” a történetet. A Mandarin figurájának démoni, a lét és nem-lét határát többször is átlépő ereje a szerelmi boldogság mérhetetlen

¹³ Kroó György: *Bartók színpadi művei*. Bp., Zeneműkiadó. 1962. 199. o.

akarásából fakad. Ahogyan *A boldogság akarása* című Thomas Mann novellában a halálosan beteg Paolot is a boldogság akarása tartja életben: „Avagy nem a boldogság, a boldogság akarása volt az egyetlen, ami benne oly sokáig leküzdötte a halált? Meg kellett hálnia, harc és ellenállás nélkül, mihelyt akarása elérte célját, a boldogságot; nem volt többé ürügye arra, hogy éljen.”¹⁴

Befejezésül arra a gondolatra térek vissza, hogy Bartóknál szembetűnő személyiség és művészet kettőssége. Mindezt értelmezhetjük úgy is, hogy szinte askéta módjára folytatott küzdelmet saját lelki érzelmeivel, hogy azután az ösztönös, a spontán természeti (lásd az autentikus népzene gyűjtését és hatását egész világszemléletében) és a szellemi egységét érzékelhetjük műveiben. Bartók zenéjének megértése ezért egyfelől „kozmosz” gondolkodásának legalábbis megsejtését, másfelől a borzongató lét-határral való szembesülést hívja elő.

Alapvetően egyet tudok érteni Pethő Bertalan értékelésével, aki Bartók művészetét végső soron erkölcsi tettnek tekinti, „mert askéta módjára mond le a mindennapok, a spontán lelki érzelmek csábításáról, hogy annál energikusabban vívja harcát a testies-ösztönös és a szellemi érzelmek démonaival. Harcának közvetlen jutalma zenéjének érzelmi varázsa, amivel századunk kevés modern műve büszkélkedhet; távolabbi eredménye pedig annak az ideális perspektívának egyféle nyitva tartása, amelynek bezárulása rejtekútra terelte életét, és zenéjében éppen erre a küzdelemre kényszerítette. Élete és műve azonos ebben az erkölcsi önmegvalósításban.”¹⁵

Ugyanakkor számomra azért is a 20. század „legtöbbet mondó” zeneszerzője, mert kozmosz zenei gondolkodásával minden erőltetett szándékoltság nélkül képes elemi erővel felidézni az emberiség létkérdéseit és a lét teljességét. Műveinek legmélyebbre hatoló elemzői, a zenei struktúrák „költői mondanivalójának” megfogalmazója, Lendvai Ernő, vagy a *Cantata Profanát* széleskörű asztrológiai és mitológiai vonatkozásrendszerben vizsgáló Pap Gábor¹⁶ végső soron egyaránt erről szólnak. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a bartóki zene mély értelműen démoni, egy olyan rendkívüli szellem által irányított, amely az emberiség létkérdésével szembesíti azt, aki hajlandó egzisztenciálisan is „kitenni magát” művei hatásának.

¹⁴ Thomas Mann *elbeszélései*. Bp., Magyar Helikon. 1961. 58. o.

¹⁵ Pethő Bertalan: Im. 51. o.

¹⁶ Vö: Pap Gábor: *Csak tiszta forrásból*. Bp., Mandátum. 1990.

A BŰN MINT A MŰVÉSZI ÁBRÁZOLÁS FORRÁSA

GARACZI IMRE

A Z EURÓPAI művészet ábrázolásainak két alappillére az arisztotelészi erényesség és a kanti tökéletesség eszményeinek érvényesülése, mert örök emberi sorsélménnyé vált az a kudarc, ahogy a beteljesedett jó felett nem vagyunk képesek autonóm módon rendelkezni. A pusztá morálitás nem jelent elegendő feltételt a megigazuláshoz. A keresztény hagyomány eredendő bűne az egzisztenciális társadalom történetisége során az individuális cselekvések mezőin messze túlhaladt. Kialakult a bűn légköre, a bűn tradíciója, s mivel ebbe születünk, mintegy a bűn struktúráinak igazoló hatásai legitím hajlamot készítenek a bűn feltételes, feltétlen vagy átmeneti elfogadására. A minták, a motívumok és a környezet hatásai alapján *hajlunk a rosszra*. Mindezt a gyakorlat morálitásának imperatívuszai kevésbé befolyásolják. Ahogy Pál apostol írja „bár a jót szeretném tenni, a rosszra vagyok készen.” (Róm. 7, 21-24.) A tapasztalat felülírja a szigorú erkölcsi mozzasztörugók követelményeit.

A keresztény teológia morálfilozófiája középpontba állította a bűnössé vált ember megigazulásának krédóját, ám az a kísérlet, hogy pusztá morálitásból váljunk jóvá és igazzá immáron oda vezetett, hogy a bűn megbocsátását nem az alapján reméljük, hogy méltók vagyunk-e rá avagy nem, hanem az üdvözítő Isten kegyelmétől, hiszen „ez a dolga.” Ezáltal a szabadságot a kegyelem motiválja. A felvilágosodás után a modernitás korában a bűnfogalom is bekerült a narratívák közé. Ezzel párhuzamosan viszont a róla szóló diskurzusok monológokká váltak. (MacIntyre) A hagyományba kapaszkodva állítjuk össze a bűnről szóló monológjainkat, s a korábbi egységes erkölcsi világképek darabjaiból próbáljuk összerakni reménybeli erényetikák elméleteit. Az egyéni morálitás követelményeit vagy a felfoghatatlanságát értjük-e inkább? Különbéféle műalkotások bőven reprezentálják ezt a sorskérdést. Az európai művészet története rendkívül gazdag a bűnabrázolásokban. Jelen írásomban Hieronymus Bosch *A gyönyörök kertje* című triptichonját vizsgálom a bűnfogalom középkori és reneszánsz értelmezései alapján.

Bosch alkotásainak központi témája a bűn különféle változatainak bemutatása. Mintha arra törekedett volna, hogy életművével megalkossa a bűnök enciklopédiáját, apológiáját. Képein izzik a bűn, eszkalálódik a rafinált testiség, őrzöng az elfojtott és felszabadított szexualitás, dühöng a mezítelen emberkorpuszokra irányuló, erotikusan felűtött szadizmus szürrealisztikusan rafinált dekorativitása. Ha alaposan megvizsgáljuk a triptichon részleteit, láthatjuk, hogy a testek kapcsolatai nem pusztán a fájdalommal teli élvezetre irányulnak, hanem minden képrészlet egy-egy történet, elbeszélés. Megjelen-

nek a korabeli társadalom bűneinek mozgatói: a hatalomvágy, a kapzsiság, az irigység, a félelemkeltés, a bosszú, a rossz szándékba rejtett jó, és a jó szándékba rejtett rossz. A képek sugalma felfogható egyfajta korai performanszként, beállított jelenetsorokba szövött pedagógiai példázatként, vagy egyszerű felkiáltásként: Íme! A paradicsomi ősállapot ünnepe az Édenkertben. A környezet lenyűgöző: a finom hangulatú hajnalpír ötvöződik a dús sugarú verőfényvel, s a tárgyak és testek kívánatosan izgalmas telítettsége, jóllakottsága az emberi lélek túlaradott beteljesülését tükrözi. Bosch fantáziája felizgat, felajz; nem engedi meg a szenttelen és semleges szemlélődést. Mohón elragad az ábrázolás eszközeinek katalizmatikus ritmusa, s pillantásunk kapkodó rohanásba kezd. Testről-testre, jelenetről-jelenetre, aktusról-aktusra pattog tekintetünk. Ha a képet eredeti, monumentális méreteiben szemléljük, szinte kedvet érzünk, hogy érzeink palástját félrevonjuk, s részeseivé váljunk az orgia ceremóniájának, hiszen szervesen kavarog a forrón felizgatott testek kultikus ritmusa, a hideg fejfel átél, lassú kéz borzongatóan fájdalmas apoteózisával.

A figurák sokféleségét a szerelem kultuszának szentelt dionüszoszi örjögés állítja egységbe. A festmény szerkezete hármasság tagolású, s ez a trinitás további és sokféle hármasságra bontható. Csupán állapotban a szárnyas-oltár fedőlapja a Teremtés harmadik napját jeleníti meg: Isten elválasztja a földet a vizektől. A tökéletes gömbforma a Kozmosz egységét mutatja kívülről, Isteni szemszögből. Így tekinthetett a Teremtő e gömbkozmoszra, akár a mítoszokból szőtt demiurgosz-mesterember az elkészített munkadarabokra: Íme, a mű! Elkészült, s alkalmas az önálló életre, önmagában működik. A Teremtő megigazítja párnáját, s átfordulva a másik oldalára, lehunyja szemét: „a gép forog, az alkotó pihen.” Ez a kép racionális, hideg és szenttelenül tudományos, mint egy fizikaórán bemutatott kísérlet. Higgadtan kapcsolódnak össze a törvényszerűségek. Semmi sem izgató, semmi sem zaklató. Az idő csendben elindult. Búcsúzzunk el halkán, hiszen a Teremtő már elnyugodott, a hármasság osztatú fedőképtől, ahol az ég, a föld és a víz kozmikus egysége megkezdzi az örökkévalóság érzetével parsziflázsát a végtelenségbe tűnő, ám véges időben, s nyissuk szét a fedőképet, ahol három világ jelenik meg: A balszárnyon a Paradicsomkert, középen a földi Paradicsom, a „gyönyörök kertje”, majd a jobb szárnyon a Pokol képvilága. Első látásra a szerkezet egésze a Szentírás tagolását sejteti, s csupán a kétféle paradicsom-ábrázolás összekapcsolása ejt gondolkodóba. A második emóciónk a hirtelen ellentét varázsa a külső fedőlap higgadt rendszerű nyugalma és a hirtelen feltáruló belső képvilág forrón-eksztatikus dinamizmusa között. Mintha az lett volna a művész szándéka, hogy meglepjen, elcsodálkoztasson bennünket ezzel a hatáskeltéssel. Ebben az effektusban szívbe markolóan vetül össze a két világ. Egy küszöbön állunk, az élet és a halál küszöbén, a szomjúság és a szomjoltás küszöbén, a koituszt beteljesítő magömlés előtti pillanat küszöbén. A harmadik emóciónk ismét a hármasság misztériuma. Mindhárom kép hármasság szerkezetű. A baloldali Paradicsom középen elhelye-

zett életfája tagolja három részre az első emberpár bűnbeesés előtti idilljét, míg a legmozgalmasabb, középső tábla tríviuma is három képmezőt sző össze. A táj szín- és hangulatvilága ugyanaz, csak valamivel teltebb, túlradóbb. A felső részben elhelyezett életfa alapja immáron gömbölyű glóbuszá feszül, szemben a baloldali kép lapos világkorongjával. Ez a tökéletes forma szolgál mintául a szabálytalanul megmunkált golyóformájú gyümölcsöknek is: eper, szeder, tök és dinnye fejlődött itt fantasztikus méretűvé. A jókedvű aratás érzéken telített gyümölcssei ezek; a beteljesedés hordozói. Az életfa alatti képtartomány kör alakban ábrázol embercsoportokat állatokkal, mintegy a természet rendjének örök körforgását szimbolizálva. A középső tábla alsó harmada pedig – a perspektívában a legközelebbi – a felső két résszel szemben abszolút szabálytalan, kataklizmatikus. Itt zajlik az orgia essenciája, itt vegyülnek látszólag rendezetlen kaotikumba az élvhajhász embertest-csoportok.

A harmadik tábla – szintén hármas szerkezetű – képvilága színhasználatában és formakezelésében erősen eltér az előző kettőtől, s amíg a két paradicsom-kép között egyértelmű a szín- és formavilág áttűnése, átmenete, sőt még a kronológiai rend is felismerhető, addig a Pokol-tábla – mint záró kép – nem kap semmiféle átmenetet az előzőtől, hanem annak teljesen az ellentéte. A bűn-apoteózis szempontjából persze mégis felállítható az átvezetés, hiszen itt a különféle foglalkozások képviselői a bűnbánat, a jobbulás gondolatával foglalkozva felkészülhetnek a megváltásra, az igazi üdvösségre. Például a középső táblán inkább a pokol büntetésére, mintsem a paradicsom jutalmára vall az a jelenet – a kép jobb alsó részében –, ahol egy hatalmas méretű bagoly borzolja mérgesen a tollait egy fiatal pár fölött. A szerelmesek egy bimbóba zártan kapálódnak a levegőben lógva, s látszólag erősen szeretnék e kellemetlen szituációból kiszabadulni. A bimbó-börtön a késő-középkori hiedelemvilág jelképrendszerében azt jelenti, hogy még éretlenek a szerelemre. A halál tudását jelképező bagoly adja a kulcsot e történet megértéséhez: azért akar e két fiatal elszakadni egymástól, mert elutasítják a szaporodást annak érdekében, hogy ezzel ne növeljék a halál áldozatainak számát, hiszen értelmetlen a pusztulással végződő élet, mint azt jó néhány szekta a reneszánsz korban vallotta. Ez a gondolat természetesen ellentmond a természet rendfenntartó bölcsességének, amit a bölcsesség madara képvisel, s ezért e bimbóba zárt purgatórium, ami előkészít a megtérésre. E jelenet alatt két meztelen hölgy áll, akik lenyirt hajukból következtetve apácák lehettek. Hetyke testtartásuk és a fejükön lévő levéldisz alapján már áteshettek a szexus tűzkeresztségén, de most egy kis szünetet tartanak, mintha azon tűnődnének, hogy teljesen bevessek-e magukat a testi gyönyörűségek tengerébe? Az egyik csodálkozva tekint Erósz birodalmára, míg a másik, mintegy megbánásként, az önkínzásra utaló, tüskés korbácsot kanyarít combjai köré. Ugyanők láthatók a kép bal alsó sarkában, amint immár háttal a gyönyöröknek az igazi, bűnbeesés előtti paradicsom – első tábla – felé fordulva a megtisztulásra várnak, míg kísérőik

– akikkel a korábbi gyönyörben egyesültek – határozott érdeklődésükkel erről szeretnék őket lebeszélni. A következő fontos motívum egy olyan elzárt hely, ahol néhány a szerelemre váró fiatal egy ezerszínű börtönben tartanak fogva. Vastag kövekből épült üreges képződmény, ahol ijedten zsúfolódnak a fiatalok. Körös-körül zöld bokrok övezik e helyet. A fiatalok közül hárman már bejutottak a bejárat feletti toronyba, ahol a külvilágra tekintve, az eper védelméből pillantanak a paradicsom világára. Közben alattuk már egy pár éppen bevonul a megnyíló, új életbe. A menyasszony a házasság szentségének rituális zálogaként, egy nagy halat húz maga után. Egy mester, aki szigorú tekintettel pillant maga elé, búcsúképpen felemelt mutatóujjával figyelmezteti őket.

A festmény bal alsó sarkában egy hat főből álló csoportot látunk, középen egy fiatal férfival, aki egy körte alakú formát tart a kezében. Ha jobban megvizsgáljuk, ez a forma egy here szimbólumát mutatja, s ez biológiai jelentésénél fogva lelki tartalmat közöl, hiszen rajta egy háromlevelű lóherét láthatunk. Ez a szimbólum a Szentháromságot jelképezi, s még kiegészül azzal is, hogy felette három darab levelet érzékelhetünk. Az Istennek tulajdonított potenciaerőt egy éppen felszálló madár jeleníti meg. A felszálló madár a nemző erő kifejeződése, amely nem a biológiai folyamatokra utal, hanem az érzék feletti, isteni erőt testesíti meg. A kép több pontján néger nőket látunk, akik elsősorban az ősi, természeti állapotot testesítik meg.

Bosch kiemelkedő tudományos, valláserkölcsi és mitológiai ismeretekkel rendelkezett. Hogyan juthatott mindeme ismeret birtokába a reneszánsz kor derekán? A korabeli európai egyetemeken tanították ezeket az antropológiai ismereteket. Például Marsilio Ficino és Pico della Mirandola írásából is ki derülnek ezek az ismeretkörök. A reneszánsz Firenzében gyakran találkozzunk a 15. század végén azzal a szinkretista állásponttal, amely megpróbálta egybe gondolni a görögség természetfilozófiai nézeteit a hellénizmus és a gnoszticizmus misztériumainak hagyományrendszerével. Mindehhez hozzákapcsolódott a korban elterjedt szellemidéző mágia és alkimista háttérű gyógyászati praxis. Ugyancsak fellelhető ebben az ismeretkörben Plotinosz teozófiája, amely a természet formáinak fokozatos felépülését, az emberrel záruló tökéletesedési folyamatban jelölhető meg. A szervetlen világ előzményei a szerves világban jutnak magasabb fokon kifejeződésre. Az értelemmel rendelkező ember e folyamat lánczemeinek kiemelkedő állomása, s ezt egészen az Istenségig tartó asztrális rendszer tetőzi be. A másik fontos előzmény Scotus Eriugena rendszere, amely mint fejlődéstörténeti vitalizmus szintén közismert volt az újplatonikus Firenzében. Ezt örökíti meg Pico della Mirandola *Heptaplus* című bölcséleti írása is: „Az elemek világában az első anyagon kívül kilenc szférája van a múlandó formáknak. Három közülük élettelen állapotban leledzik, ezek az elemek és kapcsolódásaik. Utánuk jön a vegetabilis természet három szférája, mégpedig a füvek, a gyümölcsöző növények és a fák.

Végül az érezni tudó élet három szférája következik: az alsót és legtökelete-sebbit a zoophüták faja jellemzi, ezt követi egy magasabb, amely azonban még távol áll az értelmes gondolkodástól, a harmadik fokozat pedig a magasabb rendű állatok világát fogja át, ahol már az emberi szellem kezdeményeivel is találkozhatunk. E három világon kívül van még egy negyedik, ami mindazt magába foglalja, ami az első háromban megtalálható. ... Ez az ember. ... A Teremtés középpontja. Teste földi elemekből áll, szelleme azonban mennyei jellegű. Vegetábilis élete közös a növényekével, érzéki élete az állatokéval, értelme az angyalok szellemével – és Isten képmását kell látnunk benne.” Ebben a misztikus rendszerben Bosch mágikus tartalmakat sűrít, amelyek sajátos metamorfózisokat jelenítenek meg. Például a kövek növényi formák és tulajdonságok látszatát öltik magukra, a növények állati külsőt reprezentálnak, s az emberek szinte testetlenül repülni képesek. Mindez jól érzékelhető Bosch ábrázolásainak, a korban teljesen egyéninek tekinthető, arculatával. Mindezek alapján a gyümölcsök közül az ananász ovális alakzata a szerelem beteljesülésének kapuját érzékelteti, s a tömör körte a here jelképévé válik, a tőgy alakú viráglevél pedig az anyai mell szimbóluma lesz. De ebbe a szimbólumrendszerbe illeszkedik a magjait szóró virág, ami a spermium kilövellését jelzi. Összefoglaló módon jelentkezik ez az ábrázolásmód annak a fiatal férfinak alakjában, aki bal kezével egy gömbölyű alakzatra nehezedve, a hátán egy szörnyszerű teremtményt hordoz: itt láthatjuk a szimbolikus eper gyümölcs alakulásának fokozatait; az inda megjelenését, a virág kifejlődését és a gyümölcs megérését. A gömbölyű tők-forma külső felületén egy érhálózatot jelenít meg, amely a vér keringésének útját ábrázolja. Mindez a nemiség vágyának erős ábrázolása.

A 18. század végén Novalis egyes írásaiban találkozhatunk a szerelmi folyamatok alkímiájának hasonló megjelenítésével. *Töredékek* című írásában ezt így jeleníti meg: „Az összes fenti tevékenységnek a gyönyör az alapja. A sajátos gyönyörfunkció (a szimpátia) a legmisztikusabb, ez szinte abszolút és az egyesülés teljességére (keveredésre) törő, kémiai funkció. A pillantás (a beszéd), a kézzel való érintés, a csók, a kebel simogatása, az ölelés aktusa – ezek a fokai annak a létrának, amelyen a lélek leereszkedik, s ezzel ellentétés az a létra, amellyel a test egyre feljebb emelkedik, egészen az ölelésig. A test és a lélek előkészítése a nemi ösztön ébredésére. A lélek és a test egyaránt érintkezik az aktusban; kémiailag vagy galvanikusan, elektromosan vagy tüzesen. A lélek rögvést felfalja (és megemészti) a testet; a test megfogja a lélektől (és rögvést meg is szüli). Ami az ember misztikus tagjait illeti – már gondolni rájuk, némán mozgatni őket is gyönyör.”

Talán nem érdektelen a szárnyas oltár jelképrendszereinek megfejtése során megvizsgálni az emberi alakok lelki habitusait, hiszen a képpel kapcsolatos hatástörténet számtalanszor felveti az egyes történetek pedagógiai és művelődéstörténeti vetületeit. A fiatal szerelmesek arcukon a boldogság

vágyakozó és beteljesedett érzetét hordozzák. Az arcok a cselekmény vulgari-tásaihoz képest viszonylag semlegesek. A szerénység és a komolyság tükrö-ződik legfőképpen az arckifejezésekről. A nemi beteljesülés izgalma varázs-latos ragyogást is kölcsönöz, ami az arcélek varázslatos hangulatában is kifejezést nyer. De ugyanúgy találkozhatunk olyan arcformákkal is, amelyek viszonylag hidegen, mintha egy logikai művelet oldanának meg éppen, tekintenek maguk elé. Sőt olyan arcképek is sorjáznak, amelyek egy-egy csínytevés utáni ravasz elégedettséget tükröznek. De ezzel egy időben olyan érzés is hatalmába kerít bennünket, hogy az arcok egyfajta bánatos letargiát is közvetítenek, ami a bűnben való elmerülés és a bűnből való szabadulás elvesztésének reménysugarát teszi elérhetelenné. Elgondolkodtató, hogy a dionüszoszi mámort megjelenítő ábrázolás, amely a teremtés-kultusz orgiáját mutatja be a maga kendőzetlen valóságában, milyen módon távolodik el a szellemet megtestesítő egyház hivatalos erkölcsstanától. Ha összehasonlítjuk a kor hasonló testkultuszainak megjelenítéseivel, láthatjuk, hogy Bosch nagyon is odafigyelt a testkontaktusok ábrázolásának visszafogottságára, amit Walter Bosing is igazol azzal, hogy *A gyönyörök kertje* középső tábláját kritikaként értelmezi saját kora tükrében: „*A gyönyörök kertjének* jelentése voltaképpen nem nagyon különbözik Bosch egyéb kompozícióitól. Ez a kép éppen úgy, mint *A bolondok hajója*, *A fősvény halála* és *A szénásszekér*: tükör, amely-ben az emberi ostobaságot pillantjuk meg. Persze mégiscsak nehezünkre esik tudomásul venni, hogy ezek az emberek, akik oly elfogulatlanul adják át magukat a szerelmi játékoknak, a Paráznság halálos bűnében leledzenek. Fraengerhez hasonlóan mi is fölvehetnénk, hogy aligha alkalmazott volna Bosch ilyen elragadó színeket és formákat, ha tárgyat kárhözatosnak akarja ábrázolni. Csakhogy a késő-középkori ember számára a testi szépség gyanú-sabb volt, mint számunkra. Sőt mi több, ő úgy tudta, hogy a bűn megszépíti áldozatát, ám a testi szépség és az elragadó érzéki élvezet mögött gyakran a halál és a kárhözlat lappang. Röviden szólva Bosch korában az egész látható világ azokhoz a kedvelt kis elefántcsont faragványokhoz hasonlított, ame-lyeknek az előlapja ölelkező szerelmespárt vagy mezítelen asszonyt ábrázolt, a hátlapjáról azonban kitűnt, hogy porladó tetemről van szó. Amit tehát Bosch *A gyönyörök kertje* mutat, az egy hamis paradicsom, amelynek mulandó szépsége – mint a középkori irodalomban gyakran olvassuk – az embert romlásba és a kárhözlatba viszi.”

A jobb oldali tábla változtatja szinte lidércnyomássá a középső kép eroti-kus kavalkádját. A pokol látomása félelemmel teli érzéseket kelt. Az éppen felrobbanó építmények egy ködös háttérben porladoznak, s a víz vérré válik. Egy nyúl lándzsáján vérző testet mutat fel, s a férfi hasából vér fröccsen szerte szét. Itt egy fordított világ képe vetül fel, ahol a vadász maga lesz áldozat-tá, elejtett vaddá. A mindennapok eszközei kínozszerszámokká válva jelentik a paráználkodás jutalmát, a büntetést. Itt már az ördögök uralkodnak; egy

meztelen testet éppen egy lanthoz kötöznek, egy másik lelket hárfa húrjaiba gabalyítanak, majd egy harmadikat fúvós hangszer csövébe illesztenek. Ormótlan korcsolyával a lábán egy férfi megállíthatatlanul csúszik a lék felé, hogy beteljesedjen elrendelt sorsa. Az arcokon pedig az ártatlanság rácsodálkozása tükröződik, ami arra a hatástörténeti feltételezésre utal, hogy a triptichon még egy olyan kort ábrázol, amely nem ismerte a bűnt. „Ez az ártatlan arkifejezés annyira szembeötlő, hogy némely kutatót a gótikus cseh miniatűrök figuráinak ártatlanságára emlékezteti (Combe, Frankfurter). Ez az ártatlanság lett a triptichon legújabb értelmezésének kiindulópontja: eszerint a kép az özönvíz előtti állapotot ábrázolja, azt a kort, amelyben az ember még nem ismerte a bűnt. (Gombrich). Ezt a magyarázatot alá is támasztaná a kép szereplőinek arkifejezése. De nemcsak az ártatlanságról van itt szó, hanem valamilyen kívülállásról is. Minden egyes alak, mintha önmagába, önnön lényébe zárva jelenne meg, és az üveggömbök, a fiolák mintha ennek a bezártságának egyszerű, látható jelei volnának. (Castelli).”

Bosch képein kitüntetett szerepet kapnak a különféle hangszerek ábrázolásai, amelyek egyértelműen erotikus képzeteket keltenek. Például egy fából faragott ember fejét egy duda ékesíti, ami felfogható a kor vándormuzikusai elleni kritikának is, hiszen ők faluról-falura járva parázna tartalmú dalokat énekeltek, s ezzel kendőzetlenül készítették a hallgatóságot a bujálkodásra. Gyakori a férfi nemi szerv megjelenítése a duda szimbolikus formájában, vagy a lant ábrázolása mint a szerelem és a szeretkezés szimbóluma. A középkor moralistáinak műveiben elterjedt a parázna viselkedést mint „a hús zenéjét” megjeleníteni. Ezt a típusú muzsikát Bosch egyértelműen az isteni, szférikus zene ellentételeként érzékelteti, amely a rend és a harmónia megkérdőjelezésére törekszik.

A gyönyörök kertje Bosch alkotói oeuvre-jének középponti és összefoglaló műve. Az érett reneszánsz németalföldi formakultúrájában, talán utoljára, búcsút int játékosan a „középkor alkonyának” Már megszűnőben van a középkor biztos alapzatú vallásos világképe, ahol az intézményesített transzcendencia szilárd társadalmi bázison nyugszik. A koraújkor emberét a külső és belső szabadság lehetőségeinek allegorikus vízióiba helyezi, s előrevetíti a cselekvések autonómia-igényét, ami jól megfelelt a németalföldi kereskedőpolgár igényeinek, illetve a gazdag és műgyűjtő szenvedélyű fejedelmeknek, akik a középkor zárt szellemi világából képzeletük szárnyán bátran kalandozhattak az ember és világ eddig nem ismert vízióiba. Egyetértve Bosing értékelésével, „...bizonyos, hogy *A gyönyörök kertje* Bosch főműve. Nincs még egy olyan képe, amelyen a gondolatai sokrétűsége ilyen szemléletesen jelenik meg. ... Didaktikus programjával, a bűnbeesett emberiség ábrázolásával *A gyönyörök kertje* kétségtelenül a középkor szellemi világába tartozik. A kép ikonográfiai tartalma, a teljes világtörténelem zárt ábrázolásával azt a fajta univerzalitást mutatja, amely a gótikus katedrálisok homlokzatán

jelenik meg, és amely a misztériumjátékokban lép színre. Ennek ellenére ez a kép megfelel a reneszánsz ízlésének is, amely kedveli az eredeti, bonyolult, csak szűk közönség számára megközelíthető jelentéssel bíró allegóriákat. Ennyiben *A gyönyörök kertje* Botticelli *Primaverájával* és Dürer *Melankóliájával* helyezhető egy sorba. ... A flamand irodalmárok és Brüsszel meg Mecheln udvari társasága kedvét lelte a moralizáló tartalmú, bonyolult és tudós allegóriákban.”

***„Ha már van fogalmad a sötétről, akkor
látod kedvesebbnek a világot”***

MIRE JÓ A ROSSZ? A MANDINERES GONDVISELÉS TANÍTÁSA A POGÁNY ÉS KERESZTÉNY ANTIKVITÁSBAN

KENDEFFY GÁBOR

AZ ALÁBBIAKBAN ANNAK a theodiceai hagyománynak néhány állomását szeretném bemutatni, amely a rosszat a jó, vagyis a gondviselés eszközének tekinti. Céлом az, hogy a teljességre törekvés nélkül szemléltessem ennek a hagyománynak a pogány és keresztény gondolkodáson átívelő folytonosságát.¹

A tárgy természetesen két altémára bontható, aszerint, hogy a fizikai, külső rosszról, vagy az erkölcsi rosszról van szó: a két elágazást elnagyoltan metafizikai és morális dualizmusnak címkézhetnénk. Szoros értelemben csak az utóbbi tartozik e konferencia tárgyához, mégis – mivel egyik céлом éppen annak megmutatása, hogy a kétféle rossz magyarázata több ponton összekapcsolódott egymással, sokszor együtt jelentkezik és szorosan össze is függ egymással – a két kérdést együtt tárgyalom.²

I. POGÁNYOK

PLATÓN

Hogy a lábjegyzetek szenvedő alanyával kezdjük, a *Timaiosz*ban a *démiurgosz* az emberi lelkek megalkotása után eligazítást tart a számukra³: „mindegyik lelket egy csillaghoz rendelte, s mintegy kocsira ültetve, megmutatta nekik a mindenség természetét, és elmondta nekik a sors által rendelt törvényeket: mindegyiküknek egyforma születés lesz kiosztva, hogy egyik se rövidüljön meg, s hogy, ha majd mindegyiküket az időknek egy-egy megfelelő szerszámára osztva ők legyenek a legistenfélőbbek minden élőlény között ... Így, amikor kényszerűségből (*ex anankész*) a testbe lesznek ültetve, és testük részben gyarapodik, részben kopik, kényszerűen adódik majd,

¹ Mellőzöm például Tertulianus-t és Ágostont, akikről szintén lehetne szólni ebben az összefüggésben.

² Arra a fontos problémára itt nem térek ki, hogy a „rossz” szó kétértelműsége milyen termékeny vagy terméketlen tévutakra vitte a theodiceát. Az alább tárgyalandó szerzők ilyeneken járnak. Vö: Ricoeur: A rossz mint filozófiai és teológiai kihívás. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 1997/5-6. 851-870. o.

³ A továbbiakban a Kövendi Dénes-féle fordítást használom, ám attól a szöveghűség érdekében bizonyos lényegi pontokon eltérek.

(*anakaion eié*⁴) hogy először is a heves benyomások következtében (*biaiôn pathématôn*) mindnyájukban egy azonos és velük született érzőképesség keletkezzék, másodszer a gyönyörrel és fájdalommal vegyült vágy (*erósz*), ezen kívül pedig a félelem és a harag és mindaz, ami velük együttjár vagy velük ellentétes. S ha ezeken az indulatokon uralkodnak, igazságosan fognak élni, ha pedig azok vesznek erőt rajtuk, igazságtalanul.”⁵

Nem sokkal később a lelkek testbe kerüléséről olvashatunk, s a leírtak nem csak az első lelkekre, hanem minden későbbi lélekre is vonatkoznak. Ilyenkor a test mozgásai az érzetek révén megzavarják a lélek gondolkodását, ami nem más, mint az Azonos és a Más körének körmozgása. A gyermekkorban a testtel való kapcsolat eredménye teljes zűrzavar, majd a felnőttben részlegesen helyreáll a lélek köreinek mozgása. Ám az eredeti rendezett állapotba a lélek csak a helyes nevelés és tanulás eredményeképpen juthat vissza.⁶

Most hadd idézzem fel a Timaiosz egy másik híres helyét, ahol Plátón a testi világ keletkezését írja le: „E rendezett világ vegyületként, az Ész és a Kényszerűség (*Ananké*) jött létre – márpedig az Ész (*núsz*) uralkodott a Kényszerűség felett azzal, hogy rávette: tegyék a lehető legjobbá a keletkezők java részét; így – mivel a Szükségszerűség e tekintetben engedett az értelmes rábeszélésnek – alakult meg kezdetben ez a mindenség. Ha tehát ezek szerint valaki a valóságnak megfelelően akarja elmondani, hogyan született meg ez a világ, a vegyületbe bele kell vennie a vakon bolyongó oknak faját is, hogyan mozgat természeténél fogva...”⁷

A két elbeszélés között, melyek közül az egyik a mikrokozmoszról, a másik a makrokozmoszról szólt, a legerősebb kapocs az *ananké*. Itt először is indokoltnak kell a fenti idézetek eltérését Kövenditől, aki az *ananké*, *anakaiosz* szavakat szükségszerűségnek, szükségszerűűnek fordította. Csakhogy ezek a szavak a mai magyar nyelvben valamiféle racionális egymásrakövetkezést, rendet implicálnak, amire vélemény szerint Plátón itt nem gondol. Épp ellenkezőleg, az *ananké*, mint láttuk, maga az értelem, a törvény, a rend hiánya, maga a véletlen kénye. Az emberi test mozgásai éppúgy kényszerűséget tükröznek, mint az anyag kaotikus mozgásai a világalkotás előtt.

A cél a makrokozmosz és a mikrokozmosz esetében ugyanaz: szembeállítani a kényszerűség erőivel. De mind a makro-kényszerűség, mind a

⁴ Kövendi fordításával ellentétben érzékeltetni próbáltam, hogy itt függő beszédről van szó, tehát ez az előrejelzés az „eligazítás” tárgya.

⁵ *Timaiosz*. 41E-42 B. Hogy későbbi életeiket milyen testben töltik majd, – folytatja a 42 B-C-ban a démiurgosz – az azon múlik, hogy igazságtalan vagy igazságos életmódot választottak. Kiemelt görög megfelelők a szerzőtől (szerk.)

⁶ 43 B-44 C

⁷ 48 A. (Az 52 B-ben Plátón a „vakon bolygó okok faját” a Hely (*Khóra*) gyűjtőnév alatt vonja össze.)

mikro-kényszerűség – az egyik a meggyőzés, a másik a legyőzés tárgya – kettős szerepet játszik. A makro-kényszerűség a külső rossz forrása, ami egyébként – mint a *Törvények*ből tudjuk – csak partikuláris nézőpontból rossz, az örökkévalóság nézőpontjából nemes célt rendelhetünk hozzá. A mikro-kényszerűségre vezethető vissza a morális rossz, de egyben a morális jó is, annak lényegét ugyanis éppen az adja, hogy küzd az érzéki benyomásokból eredő szenvedélyek (pl. gyönyör, fájdalom, vágy, félelem, harag) ellen.⁸

Platónnál ezen kívül másféle theodiceával is találkozunk: például a *Törvények*ben a rossz lehetséges forrásai között egy rossz Világelket is megemlíti,⁹ állítólagos íratlan tanításaiiban pedig Arisztotelész szerint szerepelt az Egyiséggel szemben álló határozatlan kettősség gondolata.¹⁰ Mindkét eszme nagy karriert írt le a középső platonizmusban, például Plutarkhosznál és Numéniosznál, vagy az úgynevezett Khaldeus jóslatokban.¹¹ Az irányzat egyes képviselői ugyan Platón követve tanították, hogy az ember természettől fogva hajlandóságainak választújta előtt áll,¹² s olyan is volt, aki a mindenség működését egy jó és egy rossz erőre vezette vissza,¹³ mégis, mintha ezek a szerzők nem fordítottak volna különösebb gondot arra, hogy a rosszat pontosabban beilleszték a gondviselés masinériájába. Az a gondolat, hogy a rossz közvetlenül hasznos, tehát a Jó eszköze, más szóval a mandineres gondviselés gondolata, ezekre a szerzőkre mégsem volt jellemző.¹⁴

A SZTOA

A sztoikus iskola számára a szó igazi értelmében csak morális rossz létezik, hiszen az úgynevezett külső rosszat az iskola a közömbös dolgok tartományába sorolta. Mégis, minthogy azt is tanította, hogy minden az ember javára jött létre, e kvázi-rossz magyarázatakor nem szorítkozhatott arra a nyegle argumentumra, miszerint minnek is tóródne az alkotó istenség mindenféle aprósággal.¹⁵ Khrüszipposz a gondviselésről írott művében több

⁸ A későbbi sztoikus osztályozás szerint az első négy a szenvedélyek négy fő nemét fogja alkotni.

⁹ 896 D skk.

¹⁰ *Metafizika*, A 967b

¹¹ Vö: J. Dillon: *The Middle Platonists. A Study of Platonism* 80 BC. to AD. 220. London, Kiadó megjelölése nélkül. (szerk.) 1977.

¹² Vö: Apuleius: *De Platone* 2,222.

¹³ Vö: Plutarkhosz: *De iside et Osiride* 369 C.

¹⁴ Vö: ugyanakkor *De Mundo* 333, ahol a peripatetikus szöveg fordításában Apuleius egy politikai hasonlatot kiszínezve moralizáló tónust ad az eredetiben pusztán természetfilozófiai gondolatnak, hogy a mindenség harmóniáját az egymással ellentétes természetű elemek küzdelme biztosítja.

¹⁵ H. Von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903 (a továbbiakban: SVF) 2, 1178

komolyabb magyarázattal is előállt. Az egyik a kvázi-rosszat a jó szükség-szerű kísérőkörülményeként írja le: a koponya törekenysége hátrányos, de szükség-szerű kísérő körülménye annak az előnynek, hogy a fej mint az agy hordozója betöltheti nemes feladatát: nehezkesebb csontozattal ez lehetetlen volna. Így az egészséggel egyidőben a gyengeségnek is létre kellett jönnie.¹⁶ Ezen kívül Khrüszipposz szerint a külső rossznak van valamilyen konkrét, bár a szenvedő alanyok előtt sokszor rejtett haszna (pl. a trójai háború a népesség lecsapolására szolgál).¹⁷ Olyan ez, mint amikor az orvos kivág egy szervet, ha nagyobb bajt háríthat el, vagy a kormányos kidobja a rakományt, hogy elkerülje a hajótörést.¹⁸ Máskor a sztoikus filozófus a csapásokat a gonosz daimónok műveiként vagy a hitványság¹⁹ büntetéseként racionalizálja,²⁰ melyek egyszersem elrettentő példák az ingatag erkölcsűek számára.

Khrüszipposz további, moralizáló magyarázata szerint a külső rossz a jók gyakorlatoztatását, edzését, a bátorság és a tűrőképesség kifejlesztését célozza.²¹ Seneca hangzatosan fejti ki ezt az érvet *A gondviselésről* című kis írásában. Arra a kérdésre, hogy miért éri annyi rossz a jókat, a római filozófus nagyjából a következőképpen válaszol: az istenség nem anya, hanem apa, családapa módjára bánik gyermekével, az emberrel: nem kényeztet, hanem szigorúan edzi. Ezért aztán a jó embert a szó igazi értelmében nem is éri semmi rossz, mivel azáltal, hogy a külső csapásokat meghatározott cél érdekében szenved el, azokat előnyökké lényegíti át. A derék ember atlétikai küzdelemben (*certamen*) vesz részt, melynek rendezője és szemlélője az isten. Márpedig hogyan folyhatna le bármiféle küzdelem ellenség nélkül? Ez az ellenség a vakszerencse, a *Fortuna*. A csapások első célja a derék ember (*vir bonus*) edzése, még derekabbá tétele. De arra is szolgálnak, hogy a derék ember másoknak megmutathassa derekasságát. Sőt, a számtalan kvázi-rossz nélkül a derék ember maga sem tudná, hogy az (ti. derék). Seneca finoman sugallja, hogy ebben az esetben önmagunk derék voltának megismerése és a derék emberré válás egy és ugyanaz: Leéltél egy életet ellenfél nélkül? Senki sem fogja tudni, mire is vagy képes, még te magad sem. Az önismerethez ugyanis kísérletezésre van szükség. Mindenki csak akkor mérheti fel, mire képes, ha kipróbálja magát.²²

¹⁶ SVF 1,1172

¹⁷ SVF 2,1171; 1, 1177

¹⁸ SVF 2,1171

¹⁹ SVF 1175

²⁰ SVF 2,1178

²¹ SVF 2,1173

²² *prov.* 4,3.

A csapások egyenesen az isteni jóindulat bizonyítékai: Akiket szeret az isten, azokat megkeményíti, megvizsgálja, megedzi, akiket pedig látszólag kényeztet, kímél, azokat csak azért óvja, hogy elpuhultan érje őket a baj.²³

Ha valakit elhalmoz a szerencse, az éppen arra utal, hogy az Isten nem méltatja edzésre, mert nem lát benne elég fantáziát. Ahogy a háznép vezetője is kemény kézzel neveli gyermekeit, de eltűri a házban született rabszolgák szabadosságait.²⁴

A morális rossz szerepét a gondviselésben Khrüszipposz részben a szükségyszerű kísérőköörülmények elvével magyarázza: a természet ugyanazon megfontolása szerint (*consilium naturae*), mely a koponya praktikus finomságát unpraktikus gyengeségével köti össze, a vétkeknek is meg kellett születniük az *ellentétek közelsége miatt (per adfinitatem contrariam)*.²⁵ A kissé talányos párhuzam megfejtése ez lehet: amiként a koponyacsont csak egyszerre lehet finom és törékeny, úgy az értelem is csak egyszerre lehet az erény és a hitványság forrása.

Egy másik khrüszipposzi okfejtés metafizikai szükségyszerűségként látta, hogy az ellentétek nem létezhetnek egymás nélkül, Melétosz nélkül nincs Szókratész, Phalarisz nélkül nincs Lükurgosz.²⁶ Más fogalmazásban: a mindenség kórusában minden hangnak meg kell szólalnia, a mindenség akkor harmonikus és kiegyensúlyozott, ha mindkét oldal szélső értékei megtalálhatók benne.

Egy hasonló, ám dialektikai kiindulópontú érv szerint a morális jó felfoghatatlan morális rossz nélkül, mert az ellentétek logikailag feltételezik egymást: Gellius, a 2. században élt római kompilátor ezekkel a szavakkal idézi a sztoikus filozófust: „Ha ugyanis a jó ellentétes a rosszal, akkor szükségyszerű, hogy a kettő szemben álljon egymással és mintegy kölcsönös, ellentétes irányú erőfeszítéssel egymáson vessék meg a lábukat. Meg aztán semmiről nem mondhatjuk, hogy ellentétes, ha nincs egy másik dolog, ami vele ellentétes. Hiszen milyen fogalmunk lehetne az igazságosságról, ha nem lennének igazságtalanságok, vagy egyáltalán: mi más az igazságosság, mint az igazságtalanság hiánya? Meg aztán mi másból érthető meg a bátorság, mint a gyávasággal való összehasonlításból? Hogy is létezne okosság, ha nem létezne ellentéte, az oktalanság? Akkor miért nem szeretnék azt is ezek az ostobák, hogy csak igaz-

²³ *prov.* 4,7. Ez a mondat megértőbbé teszi az olvasót a „keresztény Seneca” mítosz kitalálóival szemben, hiszen nyomban eszébe juthat róla több Biblia-hely: *Példabeszédek* 3,12.: „...mert az Úr azt feddi, akit szeret, s azt a fiát sújtja, akit kedvel!”; Pál apostol, *Levél a Zsidóknak* 12, 5-6.: „... mert akit szeret az Úr, azt megfenyíti és megostoroz minden gyermekét, akit magához fogad.”; *Vö. Jelenések könyve* 3,19.

²⁴ *prov.* 1,6. *Vö.*: az előző jegyzetben szereplő Pál apostol-idézettel.

²⁵ SVF 1170.

²⁶ SVF 1181.

ság legyen hazugság nélkül? Továbbá siker és kudarc, gyönyör és fájdalom ugyanígy egymással szembenálló jók és rosszak.”²⁷

Egy további, elgondolkodtató érv arra mutat rá, hogy ha nem volna morális rossz, nem fejlődhetne ki és nem működhethetne az okosság, más néven a gyakorlati bölcsesség (*phronészisz*, *prudentia*). Ez a sarkalatos erény ugyanis definíciója szerint a jó és rossz dolgok tudása, vagyis: megkülönböztetésének képessége, tehát morális rossz nélkül elképzelhetetlen.²⁸ Ez a gondolat azért különösen figyelemre méltó, mert a választást, a döntést tekintve az ember legjellemzőbb tevékenységének, s olyannyira az isteni gondviselés közép-pontjába állítja, hogy az ember tulajdonképpen haszna másodlagossá válik.

Végül közvetett módon is hasznos szerszám a morális rossz az isteni gondviselés kezében, amennyiben a bátorságot és tűrőképességet edző, vagy akár csak valamilyen praktikus jótétteménnyel járó külső rossz gyakran a morális rossz következménye.²⁹

II. KERESZTÉNYEK

IRENAEUS

A morális rossz üdvtörténeti szerepét méltató ókeresztény szerzők előszeretettel nyúlnak vissza a sztoikus hagyományhoz.

Ezt teszi például a lyoni Irenaeus az *Eretnekek ellen* című művében, amikor arra a kérdésre keresi a választ, hogy miért kaptunk szabad akaratot, ha bűnt követtünk el vele?

Először is a szabad akarat révén lehet az ember élete küzdelem (*certamen*, *agon*), melyben a győzelemért koszorú, dicséret jár. Csak a rossz csábítása mellett, valós választási helyzetben lehet valaki büszke a jó cselekedeteire.³⁰ Csak a fáradsággal kiharcolt győzelem teszi becsessé a koszorút. Meg aztán: „megpróbálatlanul (*inexercitatum*) esztelen volna a jóságunk.” A küzdelem képe és az atléta alakja természetesen közvetlenül Pál apostoltól származik,³¹ de Senecánál is találkozhattunk velük. Az edzés gondolata inkább sztoikus hatásból eredeztethető, fontos eltérés azonban Seneca gondolatmenetétől, hogy míg a római bölcselő a külső rossz elviselését hasonlította az atlétikai

²⁷ Gellius: *Attikai éjszakák* 7,1,1-6. (A textus a Gellius-kéziratokban csak a 9. §-tól szerepel, de mivel a továbbiakban Lactantius és Gellius szövege az idézet hátralévő részében megegyezik, Gellius kiadói a fejezetet első sorait Lactantius alapján pótolják.) Vö. SVF 2, 1183.

²⁸ 2,1181.

²⁹ SVF 2,1184.

³⁰ AH 37,7.

³¹ Vö: pl. 1. Korinthusi levél 9,24-27. (Irenaeus idézi is a fent említett helyen); 2. Timóteus-levél 2,5.

küzdelemhez, addig Irenaeus a belső rossz hasznát indokolja ezzel a hasonlattal. Az eltérést, mint látni fogjuk az magyarázza, hogy a morális rossz mibenléte a büntetésképpen lesújtó külső rossz közvetítésével válik fel-foghatóvá az ember számára.

Tehát Irenaeus szemében nem csak a szabad akarat megléte, valamint a csábítás ténye hasznos, hanem bizonyos értelemben maga az elcsabulás, az első bűn is. Az erkölcsi rossz nevelő szerepe a már Khrüszipposz által is hangoztatott szabályszerűségéből fakad: „az egészséget a betegség tapasztalata teszi becsessé, a nappalt az éjszakával való összehasonlítás, az életet az, ha a halállal vetjük össze.”³²

Ám ami Khrüszipposznál dialektikai szükségszerűség volt, az itt egy nevelődési folyamat leírása: nem egyszerűen arról van szó, hogy az erény nem képzelhető el bűn nélkül, hanem arról, hogy nem fogható fel a lényege a bűn megtapasztalása nélkül. Ráadásul: a saját bűn megtapasztalása nélkül.

A bűnbeesés hasznosságát az egyházatya azzal is igazolja, hogy a rosszról szerzett közvetlen ismeret hiányában nem tudnánk különbséget tenni a jó és a rossz között. Az egyházatya itt nyilvánvalóan Khrüszipposz érvét ismétli, aki a rosszat többek között mint a *phronészisz* anyagát tartotta nélkülözhetetlenek. Fontos és jellemző különbség, hogy míg a sztoikus a morális rossz létalapját igazolta ezen a módon, addig Irenaeusnál a megkülönböztetés közvetlen tárgyai a külső, nem morális jó és rossz: az egyik a teremtett állapot ajándéka, a másik a bűn büntetésképpen bekövetkezett halandóság. Az eltérés a keresztény teológus nézőpontjából logikus: a korábbi állapot és az aktuális büntetés ellentéte döbbsenti rá az embert a morális minőségek közötti ellentétre.³³

³² AH 4,37,8.

³³ „Az ember pedig megkapta a jó és rossz tudását. A jó annyi, mint engedelmeskedni Istennek hinni neki, és betartani parancsát, s ez jelenti az életet az ember számára. Ellenben Istennek nem engedelmeskedni, az a rossz, és egyszerűen a halál az ember számára. Ennélfogva az ember Isten nagylelkűségéből mind az engedelmesség javait, mind az engedetlenség bajait megismerte, hogy az értelem szeme mindkettőről tapasztalatot (experimentum) szerezve mérlegelés (iudicium) alapján válassza a jót és sohase renyhén vagy közömbösen hajtsa végre Isten parancsait, és mégcsak meg se kísérelje azt, ami az élettől fosztja meg, vagyis hogy ne engedelmeskedjen Istennek – mert tapasztalatból (experimentum) tudja, hogy rossz –, ellenben minden erejét megfeszítve őrizze meg azt, ami az életét fenntartja, vagyis az engedelmességet Istennek – hiszen tudja már, hogy ez jó. Ezért aztán mindkét dolog ismerete révén kettős belátást nyert (duplices sensus habuit), hogy tudás alapján választhassa a jót. Viszont hogy is rendelkezhetne a jó tudásával, ha nem ismerné az ellentétét? Hiszen szilárdabb, és kétségbevonhatatlanabb a kézzelfogható tény megragadása, mint a sejtésből táplálkozó feltételezés. Amiképpen a nyelv az ízlelés révén édesről és keserűről szerez tapasztalatot (experimentum), a szem a

Órigenésznél ugyancsak megtalálhatjuk a mandineres gondviselés eszméjét. Itt egyfelől a *Timaios*z tanítása visszhangzik a bűnös szenvedélyek hasznosságáról, másfelől vizionálhatjuk a korábban összefogalt khrüszipposzi gondolatok némelyikét is. Amikor első Teremtés-homíliájában az egzegéta azt az isteni felszólítást értelmezi, hogy „hozzák elő a vizek az élő állatok közül a csúszómászókat és a madarakat”, ez utóbbiakat a morális értelmezés szerint a jó és a rossz gondolatokkal azonosítja.³⁴ Hasonlóképpen a rossz gondolatokra, vagyis a bűnös vágyakra érti a vizek halait és csúszómászót is. Válaszolni kell azonban arra a kérdésre, hogy láthatta úgy Isten, hogy „ezek jók” (1,21). Válaszában ő is a küzdelem képével él, és szükségesnek ítéli az ellenfél létét, amint azt Seneca is tette: „A szenteknek jó mindaz, ami ellenükre tör, mert képesek győzelmet aratni fölöttük, és ha legyőzték azokat, dicsőségük még nagyobb lesz Istennél. Továbbá, midőn a ördög hatalmat kért magának Jób ellen, a rátörő ellenség tette lehetővé Jób számára, hogy győzelme után kétszeres dicsőséget nyerjen. Másfelől az Apostol azt mondja, hogy csak az nyer el a koszorút, aki törvényesen küzd. De tisztességes lesz-e a küzdelem, ha nincs ellenfél.”³⁵

Majd ő is az ellentétek elválaszthatatlanságának khrüszipposzi érvéhez nyúl, melyet részben Irenaeushoz hasonlóan pedagógiai összefüggésbe helyez, részbe pedig az agónisztikus gondolatnak rendel alá.³⁶

látással feketét és fehéret különböztet meg, vagy a fül hallás útján a hangok közötti eltéréseket ismeri meg, ugyanúgy az értelem mindkét minőség megtapasztalása révén nyeri el a jó ismeretét, s így lesz képes Istennek engedelmességre szilárdan megőrizni azt. Először ugyanis azért retten vissza az engedetlenségtől, mert a bűnhődés keserű és rossz dolog, később pedig azért, mert tapasztásból megtanulja, milyen a jónak és az édesnek az ellentéte, s így eszébe sem jut újra megízlelni az Istennel szembeni engedetlenséget. Ha viszont valaki elutasítja magától a két dolog együttes megismerését, vagyis a kettős belátást, akkor az észrevétlenül megöli magában az embert. AH 4,39,1. Vö. 3,23,5.

³⁴ Órigenész, *Homíliák a Teremtés könyvéhez* 1,8.: *Ha értelmünk megvilágosodott már napunktól, Krisztustól, akkor aztután azt a parancsot kapja hogy benső vizeiből hozza elő a csúszómászókat és a szárnyaló madarakat, vagyis, hogy hozza napvilágra mind a jó, mind a rossz gondolatokat, s így megtörténjék a jó elkülönítése a rosszaktól, hiszen mindkét fajta a szüvből származik. Itt és a következő idézetekben Heidl György fordítását használom ebből a kötetből: Órigenész: *A betű öl, a szellem él*t. I. k. Bp., Kairosz. 1999.*

³⁵ 2 Tím 2,5.

³⁶ „Nem ismerhetnénk fel a fény szépségét és ragyogását, ha nem váltakozna az éjszaka homályával. Nem azért dicsérvük-e a tisztákat, mert másokat tisztátalanságuk miatt elítélünk? Magasztalnánk-e a bátrakat, ha egyesek nem volnának gyávák és félszegek? Csak ha hozzá veszed a keserűt, akkor lesz dicséretesebb az édes. Ha már van fogalmad a sötétről, akkor látod kedvesebbnek a világot.”

Az afrikai apologéta dualista monoteizmusában olyan szervesen illeszkednek egymáshoz a sztoikus filozófia és a zsidó-keresztény hagyomány elemei, mintha mindig is összetartoztak volna: „Ha a cirkuszban csak egy színt engednél meg, senkinek sem volna kedve megnézni a cirkuszi versenyeket, mivel így nem volna bennük semmi élvezet. Aki először rendezett ilyen versenyt, az nyilván az egyik színért rajongott, mégis szembeállított vele egy másik színt, mint vetélytársat, hogy küzdelem (*certamen*) alakulhasson ki, és legyen valami öröm a látványosságban. Ugyanígy Isten is, amikor létrehozta az embert, s amikor erényt adott neki, egyszersmind a vele ellentétes dolgokat is (*diversa*) fellépítette, hogy legyen kívül összecsapnia. Ha nincs ellenség (*hostis*) és viadal (*pugna*), akkor egyáltalán nem lehetséges győzelem.”³⁷

A „rossz nélkül nincs jó” tézisént Lactantius egy azzal sok szempontból egybecsengő teológiai rendszerbe építette be, a két Lélekről és két útról szóló, a zsidó-keresztény hagyományból származó tanításba.³⁸ Eszerint Isten nemzett a jó lélek (*spiritus*) után egy rossz Lelket is, hogy tőle származzon minden rossz.

„...hogyan megalkossa az embert, akinek fel akarta kínálni az erényt, mely által elérheti a halhatatlanságot, létrehozta a jót és a rosszat, hogy az erény lehetségessé váljon. Ez ugyanis elveszíti erejét, sőt, létre sem jön, ha rossz dolgok nem ösztökélik. Mert ahogy a kínzó szűkölködés tünteti fel jónak a gazdagságot, ahogy a sűrű sötétség teszi kedvessé számunkra a fényt, s ahogy

S hogy a szót ne szaporítsam, akkor mutatkozik tündöklőbbnek a jó dolgok szépsége, ha tekintetbe vesszük a rosszakat is. Ezért mondja hát a Szentírás valamennyiről: És látta Isten, hogy jók. Órigenész, *Homiliák a Teremtés könyvéhez* 1,11.

³⁷ *Inst.* 7,5*

³⁸ Lactantius tanításának rendszerszerűségéhez Vö: W. Bussel: *The Purpose of the World-Process and the Problem of Evil as explained in the Clementine and Lactantian Writings in a Systeme of Subordinated Dualism*. In: *Studia Biblica et Ecclesiastica* 4 (1896); V. Loi: *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*. Zürich, Kiadó megjelölése nélkül. (szerk.) 1970.; Kendeff G.: *Lactantius dualista rendszere*. In: Nemeshegyi P – Rihmer Z. (szerk.): *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*. Bp., Szent István Társulat. 2002. 193-206. o. A „két út” tanításához Vö: W. Rohrdorf: *L'éthique Judéo-chrétienne: Les deux voies*. In: *Revue des Sciences Religieuses* 60 (1972) 109-128. o.; L. W. Barnard: *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*. Oxford, Oxford UP. 1966. 87. skk. o. Lactantiusi változatához: V. Loi: *Problema del male e Dualismo negli Scritti di Lattanzio*. In: *Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magisterio dell'Università di Cagliari* 29 (1961-65), 37-96. o., valamint Kendeff G.: *A két út tanítása Lactantiusnál* In: Rihmer Z. (szerk.), *Ókeresztény szerzetesség*. Bp., Szent István Társulat. 2004.

a betegség és a fájdalom alapján ismerjük meg az egészség és a jó közérzet örömét, úgy a jó ebben az életben nem létezhet rossz nélkül. És jóllehet ellentétesek egymással, mégis annyira egymáshoz kapcsolódnak, hogy ha az egyiket elveszed, mind a kettőt elvetted. Hiszen a jót nem ragadhatjuk meg és nem foghatjuk fel a rossz kerülése és elhárítása nélkül, de nem is háríthatjuk el vagy győzhetjük le a rosszat, amíg nem ragadtuk meg és fogtuk fel a jót. Szükséges volt hát, hogy létrejöjjön a rossz, azért, hogy létrejöhessen a jó. De mert a rossznak nem volt szabad Istentől kiindulnia – hisz nem fog önmaga ellen teremteni – megalkotta a rosszak feltalálóját, s úgy hozta létre, hogy megadta neki a leleményt a rossz dolgok kitalálásához, hogy meglegyen benne mind a rossz akarat mind tökéletes gonoszság. Úgy akarta, hogy a gonosz Szellemtől származzon mindaz, ami az erényekkel ellentétes, és hogy kettejük versenyében dőljön el, ő tud-e több jót, vagy amaz több rosszat adni. De mivel az sem volt lehetséges, hogy a magasságos Istennel bárki szembeszegüljön, a javai fölötti hatalmat ama másokra ruházta át, akit az imént jónak és tökéletesnek mondtunk. Így hát kettejüket jól felkészítve küzdelembe bocsájtotta egymás ellen. De az egyiket mint jó fiát szerette, a másikat mint rossz fiát kitagadta.”³⁹

A Sátán lesz az a Seneca által igényelt ellenfél, sőt, itt már ellenség (*hostis*), aki kegyetlenkedésével edzi a túrókéességét, persze Lactantiusnál a keresztényekét: „Isten adott az embernek és szembeállított vele egy ellenséget, a végtelenségig hitvány és csalárd lelket, hogy vele harcoljon e földi életben, s egy pillanatig se leljen biztonságra és nyugalomra. Hogy miért is állította szembe ezt a bajkeverőt az emberi nemmel, most röviden kifejttem. Mindezek előtt azt akarta, hogy ellentétesség legyen és ezért nem tárta fel mindenki előtt az igazságot, hanem csak keveseknek nyilatkoztatta ki. Ez az ellentétesség foglalja magában a világ minden titkát. Hiszen ez teszi lehetővé az erényt, ami, tudniillik, nem csak hogy nem létezhetne, de még csak nyomokban sem jelenhetne meg, ha nem volna olyan egyenrangú ellenfél, akinek leküzdésével akár edzhetné, akár megmutathatná az erejét. Ahogy ugyanis lehetetlen a győzelem küzdelem nélkül, úgy az erény is ellenség nélkül.”⁴⁰

A Sátán csábítja a nem-keresztényeket kalauzként a Pokolba vezető úton, ahol Isten elhelyezett minden látszólagos, külső, időbeli, evilági jót, de egyszersmind minden morális, valóságos, örök, túlvilági rosszat.⁴¹ A másik, a

³⁹ *Inst.* II.8,2-3.*.Vö. *Inst.* 2.8.5*:

⁴⁰ *Opif.* 19, 1-4.*:

⁴¹ *Inst.* 6,4,3.: Ezen (ti. ezen az úton) elhelyezte Isten mindazt, amit a földön jónak szokás tartani, vagyis a gazdagságot, a megbecsülést, a nyugodt életet, a gyönyört, és minden egyéb csábítást, de rögtön melléjük tette az igazságtalanságot, a kevelységet, a hitszegést, a kéjvágyat, a széthúzást, a tudatlanságot, a hazugságot, az ostbaságot és az összes többi vétket.

Jó Lélek által kalauzolt út arra való, hogy a már keresztények szenvedjenek rajta, mivel ott található minden külső, látszólagos, evilági rossz, de egyszersmind a belső, valóságos, túlvilági javak is.⁴² Már meggyőzően bizonyították, hogy Lactantius Seneca hatására tartja Istent a mindenség *pater familias*-ának.⁴³ „Akiiket szeret az isten, azokat megkeményíti, megvizsgálja, megedzi.” – olvastuk Senecánál, aki ehhez hozzáfűzte, hogy akiket viszont nem szeret, azokat hagyja kedvük szerint szabadosan élni. Ezt teszi Lactantius Istene is akinek szeretete éppen a kemény bánásmódban, az edzésben nyilvánul meg, s akinek „bal keze”, a Sátán,⁴⁴ a maga útján a bűnösöket még bűnösebbé kényezteti. Amíg Senecánál a külső, elszenvedett rossz volt az istenség jótékony nádpálcája, addig Lactantiusnál a helyzet bonyolultabb: a Sátán Isten akaratából közvetíti a rosszak felé a mostohagyermeknek kijáró, erkölcsrontó kényeztetést, ami aztán a valódi gyermekeket érő külső rossz elburjánzásához vezet, s ennek van közvetlen edző funkciója. De a mechanizmus egy közvetítő eleme akár sztoikus forrásból is származhatott, hiszen, mint láttuk, a Sztoa is tulajdonított a morális rossznak hasonló közvetett edző funkciót.

Az apologeta fehasználja azt a már említett khrüszipposzi érvet is a rossz hasznossága mellett, mely szerint rossz nélkül nem létezhetne okosság (itt: bölcsesség), mivel az nem egyéb, mint a jó és a rossz tudása. Az *Isten haragja* című írásban a külső rosszal kapcsolatban fejti ki ezt az argumentumot, másfelől a rosszban látja nemcsak a bölcseségnek, hanem egyáltalán az emberi gondolkodásnak a létokát.⁴⁵

⁴² *Inst.* 6,4,7.

⁴³ Vö: A. Wlosok: *Lactanz und die Philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung.* Heidelberg, AHAW. 1960. 236. skk. o.

⁴⁴ Vö: *Inst.* 2,8,2-3.*

⁴⁵ „Mivel tehát adva van a jó és a rossz, a bölcsesség éppen ezért tudja betölteni feladatát, mégpedig keresi a jót, hogy haszna legyen, és kerüli a rosszat, hogy kárt ne szenvedjen. ... Ha ugyanis csak jó dolgok tárulnának a szemünk elé, mi szükség volna gondolkodásra (*cogitatio*), belátásra (*intellectus*), tudományra (*scientia*), értelemre (*ratio*). Hiszen ahová csak nyúl, mindenhol a természetnek megfelelő dolgokat találja az ember. Mint például ha valaki gazdag lakomát akar felszolgálni gyerekeknek (*infans*), akiknek még nincs meg a magukhoz való eszük (*nondum sapient*), feltétlenül mindegyikük ahhoz az ételhez nyúlna, melyre vágya, vagy az éhség, vagy egyenesen a véletlen csábítja, és bármit is vesznek el, az tápláló és egészséges lesz a számukra. Mi bajuk lesz így, ha örökre megmaradnak olyanoknak, amilyenek: a világról mit sem tudó gyermekeknek? Ha azonban ételeik közé keversz keserű és káros, vagy akár mérgezett táplálékokat, feltétlenül lépre mennek, hiszen nem tudják, mi jó és mi rossz (*per ignorantiam boni et mali*), hacsak nem rendelkeznek a bölcsességgel (*sapientia*) is, mely révén képesek lesznek a rosszat elvetni, s a jót választani. *De ira* 13,15-18. (Itt Adamik Tamásétól eltérő értelmezésem csak kis mértékben tette lehetővé, hogy a létező magyar fordítást használjam.)

Ezt az érvet azonban a morális rosszal kapcsolatban is alkalmazza, sőt, főművében kiterjeszti a bűnbeesésre is. Az első bűn haszna éppen abban állt – állítja Irenaeushoz hasonlóan – hogy az ember a megbánás közvetítésével megkapta a jó és rossz tudását, a bölcsességet. Ettől kezdve képes tudatos, felelős döntésre, sőt, ettől kezdve lehet felnőttnek tekinteni.⁴⁶

Ez a hely több párhuzamot mutat az előző idézettel: mindkettőben a jó és rossz tudásaként definiált bölcsesség teszi az embert felnőtté, s ehhez a rossz léte elengedhetetlen. Csak éppen ezen a helyen a morális értelemben vett jóról és rosszról és magasabbrendű bölcsességről van szó, míg a *De irában* a jó és rossz, akárcsak a *sapientia*, praktikus értelmet hordoz.

Ha Rousseau és Kant majd az emberréválást a bűnbeeséssel azonosítja, úgy Lactantius fordítva, a bűnbeesést azonosította az emberréválással.

Hogyan is összegezzük az elmondottakat? A mandineres gondviseléstan, amely mind a külső, mind a morális rosszat gondviselésszerűnek tartja, márkánsan jelen van az ókori pogány és keresztény gondolkodásban. Már a sztoikusoknál felfedezhettük, hogy a morális rossz mint az edző célzatú külső rossz forrása nyeri el létjogosultságát. Ez adhatott bátorítást egyes ókeresztény teológusoknak arra, hogy az eredetileg a morális rosszat magyarázó érveket a külső rosszra alkalmazzák, vagy éppen fordítva. Az egyházatyák egyik legjelentősebb újítása, hogy a teodiceába a saját bűnt is félreérthetetlenül beépítették, még hozzá elsősorban nem is az egyedre, hanem az emberiségre vonatkoztatva. Így a gondolat a történelemteológia motorjává válhatott. A tárgyalt teológusok közül Lactantiust kiemeli az a tette, hogy a sztoikus filozófia és a zsidó-keresztény hagyomány által közvetített zarvanista típusú monotheista dualizmus vegyítésével a mandineres gondviselés eszméjét egy teljes teológiai rendszer alap gondolatává tette.

⁴⁶ Az ember azért kapta a bölcsességet, hogy a jót a rossztól elválassza, megkülönböztesse az előnyöset az előnytelenőtől, a hasznosat a haszontalantól. Azért kapta, hogy képes legyen annak megítélésére és mérlegelésére, hogy mitől kell óvakodnia és mire kell törekednie, mit kövessen és mit kerüljön. A bölcsesség tehát nem jöhet létre a rossz nélkül. Vagyis ameddig csak jóban volt része, úgy élt az emberi nem alapítója, akár a gyermek, tudatlanul a jó és rossz felől. *Inst VII.5**.

BÚN, BÚNBEESÉS ÉS ANTROPOLÓGIAI KÖVETKEZMÉNYEIK

BOROS ISTVÁN

A METAFIZIKAI ÉRTELEMBEN VETT ROSSZ, mint a „halandó világot és az itteni vidéket kerülgető”¹ rossz alapja, és az erkölcsi értelemben vett bűn² problémája, vagyis ezek eredete és mibenléte mélyen foglalkoztatta az ókori gondolkodást. Előadásunk első részében röviden felvázoljuk a görög filozófia és a késő hellenista kor álláspontjait, majd a második részben Nüsszai Szent Gergelynek első sorban az *Oratio catechetica* (386)³ alapján tárgyaljuk a rossz lehetőségi feltételét és az ősbűn következményeit, mégpedig az alábbiak szerint: i). a rossz, illetve a bűn eredete a világban; ii) a rossz, illetve a bűn mivolta; iii) a bűnbeesés következményei.

A görög filozófiai gondolkodás a rossz okát egyfelől metafizikai princípiumként értelmezi, másfelől a szabad akarattal rendelkező emberi egzisztenciában ismeri fel mint tudatlanságot⁴. Ezzel szorosan összefügg a jó és a rossz viszonyának (logikai és ontológiai ellentét⁵) problémája, és a kozmoszt alkotó istenség ontológiai viszonya a rosszhoz. Ez utóbbit az istenségről alkotott kép határozza meg, s itt két irányba halad az értelmezés: az egyik állítja, hogy az istenség a jó alkotója és nem tőle származik a rossz, de nem is kívülről, nem egy pre-egzisztens anyagból vagy egy rossz istenségtől ered, sőt nem egy metafizikai princípium, hanem a rossz oka az emberben keresendő. Ezt az álláspontot képviseli Démokritosz, aki szerint az istenséget nem lehet összefüggésbe hozni a rosszal, illetve annak eredetével, a rossz ugyanis az emberből fakad.⁶ A rossz oka az emberben van, amely nem más, mint a tudatlanság.⁷

¹ Platón: *Theaitétosz*. 176a

² Vö: *to kakon és hē kakia* In: Gerhard Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 3. köt. Stuttgart, Kiadó megjelölése nélkül (szerk.) 1966. 470-485. o.

³ Datálásához lásd Reinhard Jakob Kees: *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*. Leiden/New York/Köln, Brill. 1995. 201-208. o.

⁴ Démokritosz (DK B175), Szókratész (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 41c) és Arisztotelész (*Nikomakhoszi etika*, III 7, 1114b).

⁵ Herakleitosz szerint a rossz szükségképpen ellentéte a jónak, amely jó nincs a rossz nélkül, DK B111.

⁶ Démokritosz, DK B149.

⁷ Démokritosz, DK B175.

A másik értelmezés szerint a rossz oka egy preegzisztens metafizikai és kozmológiai elvre, az anyagra és a rossz világlélekre vezethető vissza. Ennek legmarkánsabb és legnagyobb hatású képviselője Platon. Úgy véli, a rossz oka az úgynevezett „meg nem határozott testszerűség” (*szómatooeidesz*)⁸, amely minden rossz forrása⁹, és amelyet a *Démiurgosz* már meglévőként használt fel a kozmosz megalkotásához. Az ember esetében az affektusok a lelket befolyásoló anyagból származnak. Ennek következménye az, hogy a világ előző állapotából magával hozza anyagszerűségét, amit minden élőlénynek átad, és ez az oka, hogy bármi rossz és helytelen megtörténik a világban.¹⁰ Ehhez a metafizikai dualizmushoz kozmológiai dualizmus társul. A jó mellett létezik egy rossz világlélek is. Az egyik világlélek a jót idézi elő a világban, a másik ennek ellenkezőjét.¹¹

Alexandriai Philón zsidó vallásfilozófus az ószövetségi hit talaján állítja, hogy egyetlen egy Isten van, aki mindent teremtett, s aki minden jó oka, és semmiképpen sem nevezhető a rossz okának. A jót és rosszat, mint a lét két lehetőségét, a meztelen lélek ruhaként veszi fel.¹² Tehát Philónnál (és a zsidó hagyományon belül) nem metafizikai princípium a rossz, s nem is egy másik istenség szülötte, hanem a lélek tevékenysége.

Platón hatása a Krisztus utáni első századokban is meghatározó. A második század végén és a harmadik század elején élt platonikus szofista, Maximus Tyrius így foglalja össze a rossz problémáját: ha Isten a jó alkotója, akkor honnan ered a rossz? A rossz oka kettős, egyrészt az anyag, másrészt a lélek szabadsága.¹³ A metafizikai dualizmus teogóniai és kozmogóniai dualizmusban válik radikálissá: egy istenség a jó okaként, fényként, egy másik a rossz okaként, sötétségeként.¹⁴ Ezekben a századokban a platonizmussal karöltve

⁸ Úgy tűnik, ezen a ponton a pütagoreusokhoz kapcsolódik, akik Arisztotelész szerint (*Nikomakhoszi etika*. II,5 1106b) a rosszat határtalannak (*apeiron*) vélik, a jót viszont körülhatároltnak.

⁹ *Állam*. 273b.

¹⁰ *Államférfi*. 273b-c.

¹¹ *Törvények*. 986a-d.

¹² Caude Mondésert szerk.: *Legum allegoriae*. Paris, Cerf. 1962. II. köt. , 53-64. o. Philón hármas értelemben beszél a lélek meztelenségéről. Megkülönbözteti a preegzisztens lélek eredeti meztelenségét, amikor nincs benne semmiféle változás és vágyakozás, másodikként az erények levetkőzését, amikor a lélek elfordul Istentől és a jótól, s végül a jó és a rossz hiányát, azaz Ádám és Éva paradicsomi állapotát.

¹³ Maximus Tyrius: *Dissertationes*. Stuttgart-Leipzig, Teubner. 1994. 41. o., 112. skk. o.

¹⁴ Vö: Plutarkhosz: *De Iside et Osiride*. 46-47 (369D-370C). In: Plutarchus: *Moralia*. II. ed. W. Nachstädt-W. Sieveking-J. Titchener, Leipzig, Teubner. 1971. Értelmezéséhez lásd: Julien Ries: *Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes*. In: *Gnosticisme et monde hellénistique*. Louvain, Kiadó megjelenése nélkül. (szerk.) 1982. 149-152. o.

nyert teret bizonyos gnosztikusok,¹⁵ manicheisták¹⁶ mitologikus színezetű radikális dualizmusa. A jó és a rossz, a fény és a sötétség nem egymásból keletkezett, nem egy egységből léptek elő, és nem is vezethetők vissza egy egységre.¹⁷ Habár Markión¹⁸ nem sorolható minden tekintetben ezen gnosztikusok közé, ő is megkülönbözteti a két szövetség Istenét.¹⁹ Az Ószövetség Istene teremtette az anyagot és az új, idegen istenséget, aki Krisztusban nyilatkoztatta ki magát. Az előbbi a rossz alkotója, az utóbbi a jőé.

Az újplatonizmus reprezentánsa, Plótinosz az első Enneades 8. fejezetét szenteli a rossz mibenlétének és eredetének tárgyalására. Ő is abból az elvből indul ki, hogy az egymással ellentétes dolgoknak ugyanaz az ismerete²⁰, s minthogy a rossz a Jó ellentéte, ezért a Jó megismerése egyben a rossz megismerése is. S ha a Jó a forma, akkor a rossz a forma hiánya. A Jó mindennek a létesítő és cél oka, ugyanis mindennek a kezdete és minden utána vágyakozik. A Jó első valósága a szellem, majd a második a lélek, s a jóban, a szellemenben és a lélekben nem található a rossz. Tehát a rossz nem található sem a létezők között, sem a létezőkön túli valóságban.²¹ Ez nem azt jelenti, hogy a rossznak nincs léte, mert ha létezik, akkor a nem-létezőkben létezik, azaz más mint a létező. Ez a rossz a nem-léttel keveredett dolgok sajátossága. Plotinosz miként megkülönbözteti az első és második jót, első esetben ugyanis jónak magát a Jót nevezi, a második esetben azt nevezi jónak, ami a Jóból részesedik, ugyanígy megkülönbözteti az első (*próton kakon*) és második rosszat (*deuteron kakon*) is. A második rossz olyan létezés, amely a rosszból

¹⁵ Itt Valentinosz, Baszlidész „gnózisára”, valamint a Nag Hammadi iratokra utalunk.

¹⁶ Christoph Markschies: *Die Gnosis*. München, Kiadó megjelölése nélkül. (szerk.) 2001. 103-105. o.

¹⁷ *Kephalalaia*. 3, 23,2.

¹⁸ Gilles Quispel: Marcion and the text of the New Testament. In: *Vigiliae Christianae* 32, 349-360. o.

¹⁹ Tertullianus: *Adversus Marcionem* I,2: „Duos ponticus deos adfert...” Istenre vonatkoztatja a jó fa és a rossz fa példázatát (Lk 6,43) és összekapcsolja az Ez 45,7-tel: „*ego sum, qui condo mala...tanto in creatorem interpretatus malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus. Et ita in Christo quasi aliam inveniendis dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a creatoris, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in christo suo revelatam*”

²⁰ I, 8,1

²¹ I, 8,3; Vö: Plátón: *Szofista*. 240b-258d. Ezzel szemben Arisztotelész szerint nem a dolgokon kívül van (*Met.* 1011a). Tehát nem külső ok, s ahol a pedig ok belül van, nem lehet szó kényszerről. A rossz az ember szabadságából ered (*Nikomakhoszi etika* 1113b), s a cselekvés szabadságához hozzátartozik a tudatlanság (*Nikomakhoszi etika* 1114b).

részesedik, ámde nem maga a rossz. Az első, szükségképpen²² rossz az anyag, melynek már semmi része sincs a Jóból, ezért valójában nincs is, még léte sincs, hogy legalább létezésével részeseudne a Jóból. Pusztán megszokásból mondjuk, hogy van.²³

Három értelmezési és érvelési modellben foglalhatjuk össze a fentieket: i) Ha a rossz Istentől származik, akkor ezzel kompromitálja magát, és még sem annyira jó Isten, mivel nemcsak a jó alkotója, hanem a rosszé is. ii) Ha a világot alkotó jó Isten mellett feltételezzünk egy preegzisztens rosszat (akár a preegzisztens anyagként, akár rossz istenségként vagy világlélekként), akkor a jó istenség vagy nem mindenható, mivel hatalmát és erejét éppen a rossz korlátozza, melyen nem tud erőt venni, azaz rossz nélkül nem tud világot alkotni, vagy pedig ha mégis mindenható, de nem akar erőt venni a rosszon, akkor viszont jósága válik kérdésessé. iii) Isten a jó alkotója, s a rossz nem kívülről, hanem belülről keletkezik, a szabad szellemi valóságokból, köztük az emberből.

Mielőtt még rátérnénk Nüsszai Szent Gergely tárgyalására, hangsúlyoznunk kell azt az elvet, amely szerint a rossz szükségképpen ellentéte a jónak, mint a jó hiánya, ebből következően a jó nemcsak ontológiailag előzi meg a rosszat, hanem ismeretelméletileg és logikailag is, azaz a jóból ismerhető meg és határozható meg.²⁴ Továbbá súlyos filozófiai és teológiai probléma, vajon a rossz szükségképpen-e.

Az ószövetségi és újszövetségi kinyilatkoztatásból fakadó keresztény hit értelmezése leginkább Isten kizárólagosságát, mindenhatóságát és jóságát hangsúlyozza. Nüsszai Szent Gergely is a keresztény hit alapján, mely szerint egy azon Isten a világot teremtő Isten (ószövetségi) és Jézus Krisztus Atyja (újszövetségi), Isten szuverinitásából, jóságából és mindenhatóságából indul ki – vagyis abból, hogy egyetlen egy mindenható Isten van, akin kívül nincs más Isten, s aki mindent, ami van, teremtett, és a teremtés jó –, amikor a hellénekkal és a manicheistákkal szemben igazolja Isten mindenhatóságát és jóságát, és cáfolja ellenvetéseiket.

²² Plotinosz kétféleképpen bizonyítja a rossz szükségképpeniségét: 1. kozmológiai, azaz a mindenségben szükségképpen az anyag, mivel a mindenség szükségképpen ellentétekből áll; 2. ontológiai: a Jó nem marad önmagában, ezért a kiadás szükségképpen a legutolsó szintig tart, amelyből már nem jön létre semmi, s ez az anyag, melyben a Jóból már nincs semmi. (I, 8,7)

²³ I, 8,5

²⁴ Kezdve Herakleitosztól (B111: a rossz a jó szükségképpen ellentéte, rossz nélkül nincs jó) Platónon (Phaid. 97b) és Plótinoszigt (Enn. I, 8,1). Ehhez szorosan kapcsolódik az az ismeretelméleti elv, mi szerint hasonló hasonló által ismerhetünk meg. A bennünk lévő jó révén ismerjük meg a jót, s jóból annak ellentétjét.

A *De opificio homini* 23. fejezetében²⁵ Gergely keresztény hittel elfogadja a világ, illetve az anyag keletkezését és azt, hogy minden létező nyugalomba jut, visszautasítva azt a metafizikai és kozmológiai dualizmust (első sorban a platóni és manicheus tant), mely szerint Istennel, a jó természetével együtt az anyag is örökkévaló. Az emellett szóló érv így hangzik: Isten nem teremthette az anyagot, mivel az Isten fogalma és az anyag fogalma kizárják egymást. Isten ugyanis egyszerű, anyagtalan és minőség nélküli, ezzel ellentétben az anyag összetett, térbeli és minőséggel (alak, súly, szín, stb.) rendelkezik, s így abból, amiben nincs anyag, nem keletkezhethet anyag, ennél fogva Isten nem teremthette az anyagot a világ megteremtéséhez. Mert ha igen, akkor lehetetlenség áll fenn, hogy anyagban, ami anyagtalan, anyag legyen, mert éppen „a hasonló a hasonlóból” alapelvnek mond ellent. Ha így gondolkodunk és ilyen fogalmat alkalmazunk, akkor nincs más hátra, mint fel kell tételeznünk, hogy az anyag Istentől származik, és keletkezés nélküli, miként maga Isten. S a jó természet mellett ott találjuk az örök anyagot, mint a világ teremtésének anyagi okát, amely aztán a rossz forrása. Ebben a fejezetben a keresztény hit Istent állítja szemben ezzel az istenfogalommal. A keresztények Istene mindenható: hatalmánál fogva képes arra, hogy a nem létezőt létbe emelje (*to mé on hüposztésaszthai*),²⁶ és hogy a létezőket tulajdonságokkal lássa el, vagyis a nem létezőből (*ek tu mé ontu*) teremti meg az önmagában fennálló létezőt (*tén hüposztaszin*), és ezt látja el tulajdonságokkal.

A következő fejezetben²⁷ racionális megfontolásait²⁸ terjeszti elő – mintegy mellékesen – az örök anyag állításával szemben, amelyek egyébként nem mondanak ellent a hitnek. Az értelem (*ho logosz*) megkülönbözteti a minőségeket (*poiotétosz eidosz*) a hordozó alanyuktól (*tu hüpokeimenu*). Minthogy a gondolkodás szellemi (*noété*), nem pedig testi szemlélődés (*szómatiké théória*), és a minőségeket egymástól és az anyagi testtől elkülönülten, szellemileg ragadja meg. Továbbá ha a minőségeitől megfosztjuk az anyagi testet, akkor a test fogalma szétmállik, s fordítva, ha bizonyos minőségek összetalálkoznak, akkor létrehozzák a testi valóságot (*tén szómatikén hüposztaszin*). Gergely most már „a hasonló a hasonlóból” alapelvet alkalmazva, a tiszta szellemi Isten ugyancsak szellemi minőségeket teremt, s nem kevesebbet állít, mint hogy a szellemi minőségek alkotják az anyagi természetet (*tén hülodé fűszin*). Ezzel implicite azt is állítja, hogy az anyag nem rossz önmagában, és nem is a rossz forrása. De hát akkor honnan a rossz és a bűn?

²⁵ PG 44, 209,16-212,39

²⁶ Op.hom. PG 44, 212,30

²⁷ Op.hom. 24. fej. PG 44, 212,40-213,34

²⁸ Itt Gergely Arisztotelészre támaszkodik.

Az alábbiakban az *Oratio catechetica* alapján három pontban vázoljuk fel Gergely álláspontját.²⁹

A ROSSZ, ILLETVE A BŰN EREDETE A VILÁGBAN

A világból önmagából nem származhat a rossz, a világ ugyanis jó,³⁰ mert a javakat teremtő és a jóra törekvő erő az oka (*agathu de ontos tu kosmu tén tón agathôn proektikén te kai poëtikén dunamin aitian einai*).³¹ A világ létesítő oka Isten túlaradó szeretete és jósága,³² ezért nem ő helyezte a rosszat a világba,³³ annak más oka van. De a teremtés cél okából sem fakadhat a rossz: Isten ugyanis azért teremtette a világot, hogy részesüljön az isteni javakban.³⁴ Az embert is saját jóságának részesedésére teremtette,³⁵ s minthogy csak a rokon természet részesedhet, az ember természetében is kell olyannak lennie, ami rokonságban áll az isteni természettel.³⁶ Az ember Isten képmása (*eikón*), képmásként az isteni természethez az alábbiakban hasonlít az ősképhez:

1. élet,
2. értelem,
3. bölcsesség,
4. halhatatlanság,³⁷
5. szabadság és függetlenség.³⁸

Az ember mostani, bűnbeesés utáni állapota azonban nem azonos az eredetivel, mivel akkor jó volt, természete ugyanis a következőkkel rendelkezett:

1. a lélek istenformájú volt,
2. a test szenvedésmentes,
3. örök életű.

Sőt, a bűnbeesés előtt a nemek különbözősége sem létezett az „első teremtéssel”,³⁹ csak a bűnbeesés után az ember szabad döntésének következtében.

²⁹ A tárgyalt fejezetek (5.-8. fej.) tulajdonképpeni témája a megtestesülés igazolása a görögöknek és a zsidóknak.

³⁰ Vö: Baszileioszt, aki hangsúlyozza, hogy amikor Istenről és a rossz eredetéről beszélünk, ne tévesszük szem elől a tételt: jótól nem származhat rossz, Quod Deus non est auctor malorum, 7. PG 31, 345,38

³¹ Or.cat. 5,19-20

³² Or.cat. 5,36; 5,92

³³ Or.cat. 5, 92

³⁴ Or.cat. 5,42

³⁵ Or.cat. 5,98-99

³⁶ Or.cat. 5,41-45, miként a látás esetében is a szemben benne van a fény természete. Vö: Plótinosz, E. I, 6,9: a szem napszerű (*hélíoeidész*), vagy II, 4,5 a szem fényszerű (*fótoeidész*).

³⁷ Or.cat. 5,56-57

³⁸ Or.cat. 5,102

„A világ teremtésekor megjelent ember és az, aki majd a mindenség belteljesedésekor jön létre, hasonlít egymásra, egyformán magukban hordják az isteni képmást. Azért nevezte az Írás az összességet egy embernek, mert Isten erejében nincs múlt és jövő, hanem a jövő ugyanúgy alá van vetve mindent átfogó tevékenységének, mint a jelen. ... A férfi-nő különbség, a nemek szerinti megkülönböztetés – úgy gondolom – utólag járult a befejezett alkotáshoz a fenti okoknál fogva.”⁴⁰

A fentiekből következik, hogy a rossz nem Istentől van, nem teremtett ugyanis rosszat, s maga a teremtés, és benne az ember sem eredetileg rossz, hiszen Isten képmásaként hozzá hasonló. A rossz, illetve a bűn a szabad választással belülről jön, amikor a lélek elfordul Istentől, a jótól.⁴¹ Éppen úgy áll szemben az erény és a bűn, ahogyan a látás a természet tevékenysége, a vakság viszont a természet tevékenységének hiánya (*szterézisz*).⁴² A rossz nem önmagában fennálló valami (*kath heautên hé kakia*), a jó hiánya az ellentétét hozza létre, a rosszat, miként a fény hiánya okozza a sötétséget. Már ezért sem tartható a jó és a rossz princípiumok dualizmusa.

De akkor mégis mi a rossz, illetve a bűn feltétele? A hiány változást jelent. A teremtetlen és teremtett természet egyik lényei különbsége az, hogy egyik változatlan a másik változó. A teremtmények már változással keletkeznek, nevezetesen a nem létezőből létezővé változik. A teremtéssel a nem létezőből a létezők hármass hierarchiája jön létre: az egyszerű szellemi létező – az angyalok vagy *dünamiszok*; az összetett ember – akiben közvetítőként⁴³ a földi természet a világefelettel egyesül, azt felemeli az isteni természet egységébe.⁴⁴

³⁹ A „második teremtés” a bűnbeesés utáni: állati természet és a férfi/nő különbség. A szakirodalom elsősorban az Op. Hom. 16. fejezete alapján „első és a második teremtést” tárgyalja (Vö: Kees: Im. 221-236. o.). Ha viszont figyelembe vesszük az ember harmadik állapotát, a megváltottat, illetve üdvözültet, amely Jézus Krisztusban az új ember teremtése, és amely hasonló az eredeti állapothoz, akkor talán helyesebb az ember „három teremtésről” beszélni: 1. paradicsomi; 2. bűnbeesés utáni; 3. a megváltott, üdvözült ember.

⁴⁰ Op.hom. 16. In: *Az isteni és az emberi természetről*. I. köt. Bp., Atlantisz. 1994. 213-214. o.

⁴¹ Or.cat 5,113-118

⁴² Or.cat. 5,117-119

⁴³ *De opificio hominis* 16. fej: „az ember két egymással szembenálló véglet között foglal helyet, az isteni és testetlen természet, valamint az értelmetlen és állati élet között. Az összetett emberi természetben ugyanis mindkettő felfedezhető: az isteniből származik az értelmes és gondolkodó rész, melynek nincs köze férfi és nő különbségéhez, az állati természetéből való viszont a testalkat, a férfinak és nőnek megfelelő felépítés. Im. 210-211. o.

⁴⁴ Or.cat. 6.39-53

A *dünamisz* (amely szintén teremtmény) iriggyé⁴⁵ vált az emberre, még pedig azért, mert az ember 1. Isten áldásától fenséges méltóságú; 2. uralkodik a földön; 3. szép formájú (őskép másolata); 4. szemtől szembe élvezhette az isteni fényt.⁴⁶ Csellet rávette az embert a jótól való elfordulásra: rossz keveredett az emberi akarathoz, s megszűnt az áldás,⁴⁷ melynek következtében ellentéte jött létre: élet – halál, erő – gyengeség, áldás – átok, bizalom – szégyenkezés. Az ember szabad elhatározásából a rosszal való közösséget választotta,⁴⁸

A rossz lehetőségi feltétele tehát a teremtett létezőben rejlik, amennyiben az változékony (teremtő és teremtmény ontológiai különbsége); és a szabadsága és önrendelkezése – amely az istenivel való rokonsága miatt sajátja –, melynél fogva változásának irányát szabadon választja meg.

A ROSSZ, ILLETVE A BŰN MIVOLTA

A rossz nem önmagában fennálló létező és önmagában nem létezik, léte mint hiány a szabad akarattól függ. S minthogy a rossz, illetve a bűn nem létező, nem tartozik a nem létezőben teremtett létezők közé, Isten ugyanis a nem létezőből létezőt teremt, nem pedig nem létezőből nem létezőt.⁴⁹ Így tehát nem is lehet az eredeti emberi természet sajátja, hanem idegen attól.

A rossznak önmagában voltaképpen nincs hatása, csakis annyiban van hatással az emberre, amennyiben a jó színezi, amennyiben megjelenésében jónak tűnik. Ilyen értelemben vegyes a rossz természete.⁵⁰ Gergely szerint a rossz másik jellemző sajátossága a határoltsága,⁵¹ azaz a nem bontokozhat ki végtelenségig. Ez egyrészt következik abból, hogy a rossz a jó hiánya, a jó végtelen, s a végtelenség hiánya a vég, illetve a határ. Másrészt a végtelen jó határolja a rosszat, ezért a rossz szükségképpen határok közé szorul, mely határokat elérve ismét a jó következik. Ezt nagyon érzékletes képpel szemlélteti:⁵² csillagászok állítása szerint árasztja el az egész világot, de a Föld eltakarja a Napot, és ezzel a Föld mögött egy kúpalakú árnyék keletkezik, melynek csúcánál a fénysugarak ismét találkozhatnak. Így vagyunk a rosszal is,

⁴⁵ Gergely a „cselező” *dünamisz*, illetve angyal bukásának okaként a keresztény ókor teológiai értelmezésében elfogadott „irigységet” (*ho phthonosz*) nevezi meg. A *dünamisz* cselét az teszi lehetővé, hogy nincs „tisztá” rossz, hanem mindig csak a jóval keveredve fordul elő, s a vele keveredő jó teszi csábítóvá.

⁴⁶ Or.cat. 6,105-107

⁴⁷ Or.cat. 6,121-128

⁴⁸ Or.cat. 8,14-15

⁴⁹ Or.cat. 7,44-51

⁵⁰ Op.hom. 20. fej., PG 44, 200,8kk.

⁵¹ Op.hom. 21. fej., PG 44, 201,24kk.

⁵² Uo.

ha ugyanis a bűn vetette árnyék csúcsára mintegy felérünk, fényességbe érkezünk.

A BŰNBEESÉS KÖVETKEZMÉNY

Gergely a bűnbeesés következményét szentírási kifejezéssel, a „bőrruha” felvételével fejezi ki, amelyen nem pusztán, amely nem maga a halandóság, hanem halandóságra való képesség és ez az állati természet sajátja. Ebben a „bőrruhában” az ember az állati természethez hasonul. Az állati természet sajátja még érzékelés. Az érzékelés mást tart jónak, ezt követi a lélek, ha nem az erény útjára lép. A bűntől származó szenvedélyek közössége és köteléke kiterjed a testre és a lélekre is,⁵³ minthogy a lelket is érinti, ez az alapja a lélek bűnének is.

Gergely nem csak anyagot értelmezi pozitívan, hanem az ember halandóságát is, amely Isten ajándéka (cserépedény és ólom). Ha ugyanis a halhatatlanság lehetőségével teremtett ember nem vált volna halandóvá, akkor megmaradt volna „bőrruhájában”, a bűnbeesés utáni állapotában, s ezzel elszakadt volna az igazi élettől.⁵⁴

Halálban az ember érzéki része felbomlik, de nem semmisül meg. A felbomlás nem más, mint feloszlás a kozmosz elemeire, amelyeket az érzékeink nem foghatnak fel.⁵⁵ A feloszlás által bekövetkező halál csak a bűnbeesés utáni állapotot, a felvett „bőrruhát” érinti, a lelket nem. Isten szétosztatja a gonoszsgot magában foglaló anyagot, a feltámadás által az ellentétes elemtől megtisztítva, az eredeti szépségében újraformálja az edényt.⁵⁶

⁵³ Or.cat. 8,68-70

⁵⁴ Or.cat. 8,70-71

⁵⁵ Or.cat. 8, 41-50

⁵⁶ Or.cat. 8,64-67, az ólommal töltött agyagedény példája. Ha ólom nélkül ugyanolyan új edényt akarjuk újra formázni eredeti szépségében, akkor összetörjük az agyagedényt.

INTELLECTUS ET APPETITUS – VOLUNTAS ET APPETITUS AQUINÓI SZENT TAMÁS ÉS DUNS SCOTUS A BŰNRŐL

KORMOS JÓZSEF

ABŰN ÉRTELMEZÉSE az európai gondolkodásban kapcsolódik a Bibliai értelmezéshez. A Bibliában a bűn mindig az Istennel való tudatos és szabadon választott szembenállás. Jól példázza ezt Ádám és Éva története. Az Istennel való szembenállás az ő kéréseinek, parancsainak, törvényeinek a tudatos megszegését, nem teljesítését jelenti. A vallástól elkülönült profán értelmezése a bűnnek is a szabály, a törvény megszegését jelenti. A bűn bármely meghatározása – mulasztás, lázadás, igazságtalanság, méltánytalanság, engedetlenség, helytelen, rossz, szégyellni való cselekedet, magatartás, beszéd, vágy vagy gondolat – azt jelzi, hogy a bűn valamely írott vagy íratlan erkölcsi szabálynak, törvénynek a megsértése. Így a bűn meghatározása csak formálisan lehetséges, ugyanis tartalmi meghatározásához mindig szükséges az adott situáció, környezet írott vagy íratlan erkölcsi szabályainak, törvényeinek az ismerete. A bűn titkának, a *mysterium iniquitatis*nak a megértéséhez hozzáegíthet minket annak a vizsgálata, hogy mi készíttet valakit a hallgatólagosan elfogadott, vagy törvénné tett szabály megsértésére.

Miért szegi meg valaki a szabályt, a törvényt? Mi vezet, vagy mi kényszeríti az embert arra, hogy bűnt kövessen el? Miért vonzza az embert a bűn? Mi játszik szerepet a bűn választásában? Mi a szerepe az értelemnek, az akaratnak, a vágyaknak?

Különösen érdekes ennek a vizsgálata az olyan gondolkodók esetében, akik a bűnről, mint helytelen cselekedetről úgy tűnik hasonlóan vélekednek, de másra helyezik a hangsúlyt a készíttetés tekintetében. Aquinói Szent Tamás és Scotus kortársak, közel azonos vallási, teológiai és filozófiai hagyományt ismernek és fogadnak el.¹

Aquinói Szent Tamás (1225-1274) a bűnről kiemelten a *Summa Theologiae* II. részében foglalkozik, de érinti a témát más írásaiban is.² Rendkívüli alaposággal és részletességgel tárgyalja a bűn témakörét, figyelembe véve a Biblia és a filozófia – kiemelten az arisztotelészi filozófia – szempontjait is. Meghatározása a bűnről a következő: „szó, vagy tett, vagy vágy ... az örök

¹ Az azonosságok ellenére gondolkodásmódjuk jól szimbolizálja a középkori domonkos és ferences szemlélet eltérését.

² Többek közt: *Summa contra Gentilis*, *Sententia libri Ethicorum*, *Sententia libri Ethicorum*, *De veritate*, *De malo*, *De unitate intellectus*, *Compendium theologiae*

törvénnyel szemben”³ Az örök törvény forrása az isteni értelem, amely minden teremtményt céljához, vagyis Istenhez rendel. Az örök törvényből következik a természeti törvény (*lex naturalis*) és az emberi törvény (*lex humanis*) „a természeti törvény nem más, mint részesedés az örök törvényből az értelmes teremtményekben”⁴. Az emberi törvény pedig a természeti törvény konkrét életfeladatra való lebontása, alkalmazása. A bűn tehát eltérés az örök törvénytől, vagyis az ennek megfelelő természeti törvénytől. A bűn nem más, mint eltérés attól a jótól, amely valakit a természete szerint illet meg.⁵ A bűn mindenkinél a neki megfelelő természeti törvénytől való eltávolodást jelenti, így a bűn lehetősége mindenkinél a saját természetének megfelelően van jelen „bármely teremtmény akaratában lehetséges a bűn a saját természetének megfelelően”⁶ A cselekvés elősegítői, mozgatói pedig az érzéki vágyak, a szenvedélyek. Az érzéki vágytól különbözik az értelmes vágy. „az értelmi vágy szükségképpen más képesség mint az érzéki vágy”⁷ Az értelmes vágy maga az akarat, amely cselekvő képesség, míg az érzéki vágy passzív képesség (elszenvedés, szenvedély). Az érzéki vágy az egyesre a részlegesre irányul, az értelmes vágy, az akarat pedig az egyetemesre irányul, vagy amennyiben az egyesre irányul, akkor is egyetemes szempontokat, összefüggéseket vesz figyelembe. Az érzéki vágy megszüntetheti a lelki egyensúlyt, míg az akarat növelheti azt. Az akarat, mint értelmes vágy tehát az értelem által megvilágított és így az egyetemes szempontok, összefüggések szerint működik. Ugyanis az értelem az egyetemes szempontokat, összefüggéseket (az általánost) ragadja meg a megismert dolgokban. Az akarat az értelem szerinti működés ellenére szabad, mivel a választás az akarat feladata, az értelem mintegy szempontokat ad az akaratnak, de azt, hogy mely értelmi szempontok érvényesüljenek az akarat dönti el. Az értelem ítéletét (*iudicium rationis*) követi az akarat választása, döntése (*voluntas eligit*) „a választás lényegileg nem az értelem tette, hanem az akaraté”⁸ Vagyis az akarat szabad. De az értelem az amely szempontokat ad az akaratnak, így mintegy megelőzi azt. A cselekvés célját az értelem tűzi ki, de a cél megvalósítója az akarat. Tamás szerint „az értelem tökéletesebb, mint az akarat”⁹, mivel az akarat tárgya a megkívánt jó, az értelem tárgya pedig a megkívánt jó tiszta fogalma.

³ „*dictum, vel factum vel concupitum ... contra legem aeternam*” ST I-II.71.6.

⁴ „*lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*” ST I-II. 91.2.

⁵ Vö: ST I-II. 71.1.

⁶ „*in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum conditionem suae naturae*” ST I. 63.1.

⁷ „*appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo*” ST I. 80.2.

⁸ „*electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis*” ST I-II.13.1.

⁹ „*intellectus est nobilior quam voluntas*” ST I.82.3.

A megkívánt jó tiszta fogalma pedig magasabb rendű, mint maga a megkívánt jó. „Minél egyszerűbb és elvontabb valami, önmagában véve annál tökéletesebb és magasabb rendű”.¹⁰ Ezenfelül az értelem tárgya (a tiszta fogalom) az igazság magában az értelemben van, míg az akarat tárgya a megkívánt jó az akaraton kívül van. Az értelem tárgya annak lényege (igazsága, tiszta fogalma) az akarat tárgya pedig annak léte. Tehát Tamás szerint valamely dolog ismerete magasabb rendű, mint annak akarása (szeretése).

Meg kell jegyezni, hogy Tamás esetében a teológiai téves következtetések nincsenek jelen, mert nem állítható, hogy Isten ismerete többet ér, mint Isten akarása (szeretése), mivel Isten lényege és léte nem választható el (egybeesik). Az értelem irányításával kapcsolatban, pedig Tamás szerint Isten akár az értelemtől függetlenül is irányíthatja az akaratot, vagyis valaki hiányos, töredékes ismeret ellenére is akarhatja (szeretheti) embertársát és az Istent.

Összegzésképpen elmondható, hogy Tamás szerint az értelem elsőbbségéből következően a bűn választása az akarat tette, de erre az értelem irányítja. Az értelem az, amely minősít valamely elérendő célt a szabály, a törvény szempontjából és az akarat az, amely választ az értelem szempontjai szerint. Tehát a bűnért elsősorban az értelemi tevékenység a felelős. A bűn a szabály vagy törvény tudatos megszegése, és itt a tudatosságon, az értelmi átlátáson, megértésen van a hangsúly.

Duns Scotus (1270?-1308) bár nem rendelkezik olyan rendszerezett művekkel mint Aquinói Szent Tamás, mégis több írásában is érinti ezt a témát. Scotus főműve Petrus Lombardus *Sententiae in IV libris distinctae* könyvről tartott előadásainak első leírása a *Lectura* és egy kiegészített, átdolgozott változat *Ordinatio* címen (a régi kiadásokban *Opus Oxoniense*), legismertebb műve a *Tractatus de primo principio*. Fontosak még a tanítványok jegyzetei a párizsi előadásairól *Reportationes* vagy *Reportatio Parisiensis* címen és a különböző értekezések válogatása a *Collationes*. Scotus ferences szerzetesként nem az arisztotelészi, hanem az ágostoni hagyományhoz kapcsolódott. Bírálta az arisztotelészi-tamási intellektualista felfogást, művét szokás „a tomizmus elleni tiltakozásnak” is nevezni. Elméletével bizonyos mértékig az újkori voluntarizmus, individualizmus előkészítője is.

Scotus az akaratot emeli ki az erkölcsi döntés, így a bűn szempontjából is. „nem más az akarat meghatározója, mint teljes mértékben önmaga”¹¹ Az akarat ad parancsot az értelemnek, és bizonyos irányba, bizonyos dolgokra vezet. Az értelem arra irányul, amire az akarat kényszeríti. Az akarat önmagát határozza meg, tehát magasabb rendű mint az értelem. A természeti akaratot mely az akarat legelső szintje (*voluntas naturalis*) két dolog

¹⁰ „Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius.” ST I. 82.3.

¹¹ „nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate” Ox. II. d.25. q. 1. n.15.

jellemzi, az *inclinatio* és a *tendentia* vonzalom és feszítő erő, törekvés.¹² A természeti akarat célja a lét tökéletesítése, valójában vágy, amely a szükségletek kielégítésére és a létező tökéletesítésére irányul. A természeti akarat, a vágy mintegy mozgató erőként szerepel, megerősítésére pedig a gyönyörök szolgálnak. „Az akarat ugyanis az érzéki vágygal együtt a gyönyörködésből ered.”¹³ A természeti akarat cselekedetei ösztönszerű cselekedetek. Az akarat következő szintje a szabad akarat, vagy értelmes akarat, mivel ezt a természeti akarat ösztönei mellett az értelem is befolyásolja. De az értelemnek nincs olyan hatása a döntésre, mint Tamásnál „az értelem nem alapvető oka a választásnak, hanem az akarat amely mindig szabad”¹⁴ Az akaratot nem az értelem irányítja ill. mozgatja, bár hat rá, hanem önmaga, vagy pontosabban az értelmes akaratot (a szabad akaratot) a természeti akarat, a vágy. Amennyiben az értelem mozgatná ill. irányítaná az akaratot, akkor az mindig az igazságot akarná Scotus szerint. Sőt az egyes emberek cselekedetei nem is térnének el egymástól, ha az értelem irányítaná őket, hiszen az értelem ugyanazt az igazságot „látja”. Az emberek különböző cselekedetei Scotus szerint az akarat befolyásolásának az elsőbbségét jelzik. Szerinte az akaratban mindig cél van, az akaratot a cél határozza meg, ahogy az értelmet az igazság, de az értelem nem tud elszakadni az igazságtól, mert akkor az értelemmel (önmagával) ellentétes lenne, ellenben az akarat el tud szakadni a céltől, akaratja a céllal ellentétes dolgot is. Az értelem nem önmagából indul, hanem a megismert tárgyból, attól nem független, az akarat ellenben magából indul ki független mindentől. Az értelem amennyiben megtalálja az igazságot, akkor mintegy annak rabja lesz, nem irányulhat másra, az akarat ellenben, ha eléri célját elszakadhat tőle más is lehet a célja. Scotus szerint az akarat magasabb rendű, mint az értelem, mert a legmagasabb rendű dologra, a jóra irányul.

Meg kell jegyezni, hogy Scotus esetében a teológiai téves következtetések nincsenek jelen, mert nem állítható, hogy igazából a természeti akarat, vagyis a vágy, amelyet nem befolyásol az értelem, az amelynek a rabja lesz az ember, és így a vágy az érzékiség, a gyönyörszerzés uralkodna az emberen. A természeti akarat célját Isten adja, így az nem fordul el Istentől. Az akarat elsőbbsége abból is következik Scotusnál, hogy az ember, mint Isten képmása csak az akaratról vezérelt, mivel „Isten akarata az oka a dolgoknak, és semmi más nem motiválja ebben.”¹⁵

¹² Vö: Ox. III. d. 17. q. 1.

¹³ „*Voluntas enim coniuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi.*” Ox. IV. d. 49. q. 7.

¹⁴ „*Dictamen intellectus non est principalis causa respectu electionis, sed voluntas, quae semper libera est*” Collationes IV.4.

¹⁵ „*Voluntas Dei est causa rerum et nullum habet motivum in causando.*” Ox. I. d. 39. n. 14.

Összegzésképpen elmondható, hogy Scotus szerint az akarat elsőbbségéből következően a bűn választása az akarat tette, az akarat vezet rá a bűnre. Az akarat dönthet az értelemmel szemben is és dönthet az akarat a saját céljával (akaratával) ellentétesen is. Tehát a bűnért elsősorban az akarati tevékenység a felelős. A bűn a természeti akaratnak megfelelő céllal ellentétes, vagy attól eltérő dolog akarása. Itt az akaráson, az akaraton van a hangsúly.

Amennyiben eltekintünk Tamás és Scotus gondolkodásában jelenlevő és fontos vallási, teológiai elemektől, akkor a platóni vágy, akarat, értelem, hármasságának a különböző elegyítésére, keveredésére ismerhetünk. Tamásnál az érzéki vágy az elindítója a cselekedetnek és az értelmes vágy, vagyis az akarat a felelős. A bűnért az értelemtől vezérelt akarat a felelős és itt az értelem szerepe a kiemelt. A bűn az értelem tévedéséből ill. hiányosságából ered. Scotusnál is a vágy, a természeti akarat az elindítója a cselekedetnek és az értelmes akarat, a szabad akarat a felelős. A bűnért az értelem hatása alatt is álló akarat a felelős, és itt az akarat szerepe a kiemelt. A bűn az akaratnak a természeti akarat céljától való eltérése ill. az annak való ellenszegüléséből ered.

Mindkét filozófus esetében a bűn ilyen jellegű megközelítése a metafizikai alapvetésükre vezethető vissza. Tamásnál a létező (az ember) anyag és forma összetettsége és a forma a meghatározó, mivel „az ilyenmódú (összetett) létezőnek vagy lényegnek a maga módján egyedül a forma az oka”¹⁶ A létezők egyediségének az elve (*principium individuationis*) a meghatározott dimenziók alatt szemlélt anyag, a megjelölt anyag (*materia signata*). Scotusnál a létező anyag és forma összetettsége mellett szükséges az egyedesítő jegy, az egyediség elve (*haecceitas*), amely a meghatározó. Nála az egyediség nem vezethető le egyetemes elvből (anyagból vagy formából), hanem mintegy a logikai *differentia specifica* mintájára szükséges egy elkülönítő, egyedesítő létmozzanat, amely nem forma, nem anyag, sem nem ezek összetettsége, hanem léttartalom, a létező utolsó realitása (mármint az anyag és forma után). „Ha azt kérdezed, hogy mi valójában az egyedi léttartalom amitől az egyedi különbség van ... a válaszom: ... ez a léttartalom nem anyag, vagy forma, nem összetettség ... hanem a lét utolsó realitása”¹⁷ Ugyanígy az emberi cselekedetek esetén Tamásnál az egyetemes összetevő – az örök törvény – a meghatározó, míg Scotusnál az egyedi jelleget adó saját, egyedi akarat és vágy.

Látható, hogy mindkét szerző saját rendszerének a téves következtetési lehetőségeit teológiai (Istenre vonatkozó) állításokkal küszöböli ki. Kérdés, hogy a teológiai (az Istenre vonatkozó) kiegészítések nélkül, milyen következtetések vonhatóak le a kétféle megközelítésből.

¹⁶ „*quamvis hujusmodi esse sive essentiae sola forma suo modo sit causa*” *De ente et essentia*. III. 5.

¹⁷ „*Et si quaeras quae est ista entitas individualis a qua sumitur differentia individualis ... respondeo: ... ista entitas non est materia, vel forma, nec compositum ..., sed est ultima realitas entis*” *Ox. II. d. 3. q. 6. n. 15.*

Amennyiben a bűn az értelem tévedéséből ill. hiányosságából ered, akkor kell lennie egy külső értelmes igazságnak, törvénynek, amelyhez mérhető az értelem tévedése ill. hiányossága, vagyis a bűn. Ezt a „mérést”, viszonyítás nem teheti meg a tévedő ill. hiányossággal bíró értelem, hiszen pont az igazsághoz, a törvényhez való viszonyában téved. Vagyis ebben az esetben a bűn megállapítása a másik ember (vagy emberek) feladata. A bűnös saját bűnét csak az értelmi tévedések ill. hiányosságok kijavítása ill. pótlása után látja be. Ez azt jelenti, hogy az ember bűnös voltát, bűn elkövetését elsősorban a másik ember (vagy emberek) tudja jelezni. Igazából a bűnös ebben az esetben önmagáról nem is tudhatja, hogy bűnt követett el. Az értelmi megközelítésnél a teljes értelemben vett bűn (a teológiában a halálos bűn), az amikor az elkövető nem értelmi tévedésből ill. hiányosságból követi el a bűnt, hanem tudatosan, de ebben az esetben valójában arról van szó, hogy a bűnt elkövető egy másik szabály, törvény szerint cselekszik, melyet ő fontosabbnak, előbbre valónak tart (és esetleg pont ebben téved), de azt, hogy azon törvény szerint elkövetett-e bűnt, megint csak nem ő látja be (az előbb elmondottak szerint), hanem a másik, törvényt elfogadó ember (emberek). Vagyis bűnösségünket csak a másik ember tudja igazából jelezni.

Amennyiben a bűn az akaratnak a természeti akarat (a vágy) céljától való eltéréséből ill. az annak való ellenszegüléséből ered, akkor nem kell egy külső szabály, törvény, amihez a cselekedet viszonyítható. Itt a vágy céljához való viszonyítás, mérés jöhet szóba. Ezt a viszonyítást, mérést nem végezheti el más ember (emberek). A cél a természeti akarat, a vágy célja és ez belső, ezt kívülről más ember nem tudja mérni, viszonyítani. Ez azt jelenti, hogy az ember bűnös voltát, bűn elkövetését elsősorban saját maga tudja jelezni. Igazából a bűnös ebben az esetben csak önmaga előtt bűnös, más nem ismerheti az ő természeti akaratának, vágyának a célját, az ő belső célját. Igazából más nem is tudja, hogy ő bűnt követett el. Az akaratni megközelítésnél a teljes értelemben vett bűn, az amikor az elkövető a saját belső célja, a természeti akarata, vagyis a vágya ellen cselekszik, de ebben az esetben valójában arról van szó, hogy a bűnt elkövető egy másik cél szerint cselekszik, amelynek a vágya erősebb benne, de akkor igazából nem is bűnös, mert megint csak a vágya szerint cselekedett. Vagyis bűnösségünkről, csak saját magunk tudhatunk.

Hozzásegített-e bűn titkáinak, a „mysterium iniquitatis”-nak a megértéséhez annak a vizsgálata, hogy mi készítet valakit a hallgatólagosan elfogadott, vagy törvénnyé tett szabály megsértésére?

A bűn elkövetését vagy a másik ember jelzi, vagy csak mi magunk tudhatunk róla. Mi magunk csak akkor tudhatunk a bűnről, ha a saját belső célunkat összevetjük más célokkal, de ezt az összevetést az akarat nem tudja elvégezni, hanem csak az értelmünk. A tamási és a scotusi bűnértelmezés összehasonlításából úgy tűnik, hogy a bűn valamely szabály, törvény megszegése, és a bűnért elsősorban az értelem a felelős.

LOCKE ÉS LEIBNIZ vitájának¹ legtöbbet használt terminusai közt hiába keresnénk a *bűn* szót vagy rokonértelmű változatait. Mégis, annak a néhány helynek értelmezése, ahol e két, meglehetősen eltérő habitusú filozófus megpróbál állást foglalni vele kapcsolatban, érdekes fényt vet morálfilozófiájukra, melyet egyikük sem fejtett ki önálló műben, s melyet a későbbi gondolkodók sem vizsgáltak igazán behatóan. Mi sem természetesebb, mint hogy kiindulópontul Locke morálfilozófiáját válasszuk.

Ha e morálfilozófiát abban az alakjában, amelyet az *Értekezés az emberi értelemről* című írásban ölt, a törvények értelmezése felől rekonstruáljuk, némi meglepetésünkre koherensebb képet kapunk annál, amelyet általában szokás festeni róla. A törvények funkciója azért perdöntő a locke-i etikában, mert általuk jelenik meg az értékelés szempontja. A bűnnek pedig azért van nagy szerepe e képben, mert a Locke által alkalmazott háromféle törvény által meghatározott lehetséges értékpárok negatív oldalán minden esetben a bűnnel rokon értelmű kifejezés szerepel, míg a pozitív oldalon más és más módon fejeződik ki az érték. Az ebből a szempontból döntő szöveghely a következőképp hangzik: „Úgy vélem, az emberek általában a következő három törvényhez viszonyítják cselekvéseiket, hogy ezáltal ítéletet alkossanak maguknak azok feddhetetlenségéről vagy tisztességtelenségéről. 1. Az isteni törvény. 2. A polgári törvény. 3. A vélemény avagy hírnév törvénye, ha nevezhetem így. Ama viszony alapján, mellyel tetteik az elsőhöz viszonyulnak, az emberek döntenek afelől, hogy azok bűnök-e (*sins*) avagy kötelességek (*duties*); a második törvény alapján azt ítélik meg, hogy tetteik bűnösek-e (*criminal*) vagy ártatlanok (*innocent*); a harmadik alapján pedig azt, hogy erények- (*virtues*) vagy vétkek (*vices*).”²

Általánosságban Locke morálfilozófiáját kísérletnek tartom arra, hogy elhárítsa a morális relativizmusnak a mechanikai filozófiával megjelenő

¹ Kettejük vitáján természetesen azt az egyoldalú, ám lényegében mégsem túlságosan részrehajló összefoglalást értem, amelyet Leibniz ad nézeteikről az *Újabb értekezések az emberi értelemről* című, 1754-ben megjelent művében.

² 2, 28, 7. Mindkét mű idézésekor az egyszerűség kedvéért megadom a Locke-mű paragrafus-számát, hiszen Leibniz is követi a számozást, melyen belül hagyományosan csupán három szám jelzi a helyet: a könyv, a fejezet és a paragrafus száma. Locke írását Vassányi Miklós fordítása alapján idézem: J. Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. Bp., Osiris. 2003.

veszélyét.³ Az ember s az őt körülvevő világ egymásra hatásának mechanikai mintájú, többé-kevésbé redukcionista elgondolása, amely szerint *ténylegesen* pusztán kisebb-nagyobb testek ütközéseiről, a mozgás különböző irányú és sebességű továbbadásáról lehet szó, első pillantásra nem sok fogódzót kínál valamilyen morális szempont érvényre juttatásához. Ezt egyébként nagyon jól mutatja Locke etikájának recepciója: azokat a gondolatmeneteket, amelyekben egy – elismerten vázlatos – affektuselmélet keretében elemi morálfilozófiai szinten ragadja meg a testek közvetlen kölcsönhatását s az elme erre adott, közvetlen reakcióját, általában hedonizmusként szokás tárgyalni.⁴ Ez azután könnyen értelmezhető morális relativizmusként, ami nem fér össze a némely más fejtegetésben képviselt inkább abszolutista iránnyal. A „hedonista” Locke néhány, általa nem publikált morálfilozófiai töredékben⁵ valamint az *Értekezés az emberi értelemről* 2. könyvének 20. fejezetében érhető tetten. Az ide tartozó főbb elvek a következők.

Mind az érzékelésből, mind a reflexióból származhatnak olyan egyszerű ideák, melyek fájdalommal vagy örömmel együtt jelennek meg, s e fájdalom vagy öröm a jó s a rossz egyetlen mércéje: „Azt nevezük mármost jónak, aminek természetes hajlandósága van arra, hogy örömet okozzon nekünk ... Rossznak ezzel szemben azt nevezük, aminek arra van természetes hajlandósága, hogy valamely tetszőleges fájdalmat létrehozson vagy növeljen”⁶

Erről a locke-i „hedonizmusról” azonban azt mindenképp el kell mondani már az elemzés kezdetén, amit Epikuroszéről is szokás: az öröm számára nem pusztán a testi gyönyörben áll. Sőt bizonyos értelemben egyáltalán nincsenek is testi örömök a számára: „Az öröm illetőleg a fájdalom ... csupán az elme különböző állapotai, melyeket hol valaminő testi rendellenesség okoz, hol az elme valamely gondolata.”⁷

Mindehhez azonban még azt is hozzá kell fűzni, hogy Locke esetében krisztianizált hedonizmusról van szó – amint ez a következőkből ki is fog tűnni.

Az első, továbbvezető lépést már a „hedonista” affektuselméleti vázlatban megteszi Locke, amikor a vágyat nem pusztán affektusként vizsgálja, hanem, ezen túlmenően, általános morálfilozófiai jelentőséggel is felruházza: „Vágyak nevezük mármost azon kényelmetlenséget, melyet olyasvalami távollétekor

³ Lásd ezzel kapcsolatban saját elemzésem, *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig* című könyvem (Bp., Áron. 2003.) *Mechanika és morál a XVII. században* című első fejezetét.

⁴ Lásd például Mark Goldie előszavát az általa szerkesztett Locke: *Political Essays* című kötethez (Cambridge, Cambridge UP. 1997. XXIII. o.

⁵ *Pleasure, Pain, the Passions; Of Ethic in General* In: Locke: *Political Essays*. Im. 237-244. és 297-304. o.

⁶ 2, 20, 2; 249. o.; a fordításban „gyönyör” helyett „örömet” alkalmaztam.

⁷ Uo.

találunk magunkban, ami az élvezet ideáját hozza magával ... e kényelmetlenség az emberi ügybuzgóság és cselekvés legfőbb, ha nem egyetlen oka.”⁸

A vágy általános jelentőségét ez utóbbi félmondat fejezi ki: sajátos aszimmetriát vezetve be a morálfilozófiába Locke az öröm/fájdalom ellentétpár negatív pólusát, a fájdalmat, azzal tünteti ki, hogy mindenfajta cselekedetünk általános mozgatórugójává teszi.⁹ Ennek lesz következménye, hogy a 2. könyv 21. fejezetében a képességet – azaz voltaképp az akarat meghatározását – tárgyaló fejezetben a vágy illetve kényelmetlenség az akarat kizárólagos meghatározójaként jelenik meg. Mert nemcsak bizonyos dolgok, hanem cselekvések ideáit is kísérheti az elmében öröm vagy fájdalom, s míg az öröm, illetve hiánya nem feltétlenül késztet az adott cselekvés megtételére, addig a fájdalom kivétel nélkül mindig. A fő kérdés ezzel kapcsolatban persze az, hogy vajon a késztetés ellenállhatatlan-e. Ha e kérdést egy felnőtt ember kapcsán tesszük fel, akkor van némi okunk rá, hogy pesszimisták legyünk: hiszen már kialakult az elme morális ízlése, nehéz elérni, hogy az észlelés és a cselekvés közé beiktatódjék valamilyen megfontolás.

„Az adott helyzetben a legsúlyosabbnak és legsürgetőbbnek érzett kényelmetlenség az, ami rendszerint meghatározza az akarat következő lépését az akaratlagos cselekvések ama sorozatában, mely életünket kiteszi.”¹⁰

A bűn kérdése így aligha merülne fel. Ha „a legsúlyosabbnak és legsürgetőbbnek érzett kényelmetlenség” mindenképpen meghatározná akaratunk mindenkor követendő lépését, szabadságnak, felelősségnek és bűnösségnek csak nagy nehézségek leküzdésével biztosíthatna helyet Locke. Am ő végül is feltételez bennünk bizonyos szabadságot: „minden szabadságunk forrása” – mint mondja – az a „képesség, melynek segítségével fölfüggeszthetjük ezen vagy azon vágy követelését.”¹¹ A fölfüggesztés pedig nem pusztán negáció; épp ellenkezőleg: olyan időszak, melyet az elme sajátos megismerő tevékenysége tölt ki: „megvizsgáljuk, áttekint[j]ük és megítéljük azt a jót vagy rosszat, amit épp végre akarunk hajtani.”¹²

Ezzel Locke morálfilozófiája kognitív fordulatot vesz. Az elme morális ízlése alapvetően megfontolásai, ítéletei helyességétől függ. A „kellő és ismételt szemlélődés” közelebb hozza a távoli jót, amelynek „kellő megfontolása és

⁸ 2, 20, 6; 250. o.

⁹ És itt nincs helye annak a dialektikus gondolatmenetnek, melyet követve esetleg azt mondhatnánk, hogy az öröm hiánya is fájdalom, tehát mégis van szimmetria. Locke ugyanis az ebből fakadó vágyat nem tekinti tulajdonképpeninek, hanem csupán „valami erőtlén szándéknak”, „amely közvetlenül a vágyakozás teljes hiánya mellett helyezkedik el”, s könnyen lebírhhatja bármely gondolatmenet. Vö: 2, 20, 6; 250. o.

¹⁰ 2, 21, 40; 280. o.

¹¹ 2, 21, 47; 286. o.

¹² 2, 21, 47; 287. o.

vizsgálata révén tehát mégiscsak képesek vagyunk vágyainkat fölkelteni.”¹³ Vagyis itt immár nemcsak arról van szó, hogy az öröm s a fájdalom természetes helye úgyszólván az elmében van – lévén az ő kiváltsága az érzékelés –, hanem arról is, hogy az a gyönyör illetve öröm, amely a locke-i „hedonizmus” alapja, már nem egyszerűen az adott pillanatban érzett öröm, hanem az elménk által a távoli jövőből előre hozott, előre gondolt jó. Ám ez utóbbi jó – szemben a közvetlenül érzékelt örömmel – ki van szolgáltatva a tévedés lehetőségének. Míg ugyanis érzékeink nem tévedhetnek a jelenbeli örömet s fájdalmat illetően, addig a cselekedeteink mértékéül választott távoli jóra vonatkozó ítéleteink nagyon is lehetnek tévesek. Sőt annak a nyomorúságnak, „melyet az emberek nem ritkán magukra vonnak annak ellenére, hogy mindnyájan őszintén töreksenek a boldogságra,” egyenesen az az oka, hogy „az ítélőerő tévesen nyilatkozik” a dolgokról.¹⁴ Ez a magyarázata annak, hogy a 21. fejezet tekintélyes részét Locke a téves ítéletek osztályozásának és részletesebb leírásának szenteli. Egyáltalán nem csoda hát, hogy az összefoglaló záró cikkely előtti, 70. cikkely mindennemű téves ítéletet alapvetően egy átfogó téves ítéletre vezet vissza, s ennyiben minden téves ítéletből fakadó bűnt egy, az egész életet átfogó módon bűnössé tevő választásra vonatkoztat. „A bűn előnyben részesítése az erénnyel szemben nyilvánvalóan téves ítélet.” Így hangzik a cikkely összefoglalása. A gondolatmenet pedig Pascal minden barátját ki kell elégítse, hiszen nem más, mint a fogadás-érv locke-i parafrázisa.

„A túlvilági élet jutalmi és büntetési, melyeket a Mindenható alkotott törvényének végrehajtására, eléggé súlyosak ahhoz, hogy meghatározzák választásunkat az e világi élet bármely gyönyörével vagy fájdalomával szemben ... Ki az, aki ép elméjének birtokában azt választaná, hogy a végtelen nyomorúság lehetőségével szembesüljön, s ha az mégsem valósul meg, azon a véletlenül sem nyerhet semmit? A józan ember ezzel szemben nem kezd olyan vállalkozásba, amivel kockáztathatná a végtelen boldogságot, amelyet elnyerhet, ha reménye beválik. Ha tehát a jó ember nem számít rosszul, örökké boldog lesz; ha pedig mégiscsak téved, akkor sem a nyomorúság jut osztályrészéül, hanem az, hogy nem érez semmit. Másrésztől viszont, ha a gonosz számítása válik be, ő akkor sem lesz boldog; ha ellenben téved, végtelenül nyomorult lesz. Hát nem szembeötlően téves azon ítélet, mely nem ismeri föl rögvést, hogy ebben az esetben melyik oldalt kell előnyben részesíteni?”¹⁵

A megfontolás téje az erényes (*virtuous*) illetve a vétkes élet (*vicious life*) közti választás.

Kétségtelen tehát, hogy amennyiben Locke morálfilozófiai álláspontját a hedonizmus névvel jellemezzük, nem mondtunk eleget, hiszen jól láthatóan

¹³ 2, 21, 46; 285. o.

¹⁴ 2, 21, 61; 298. o.

¹⁵ 2, 21, 70; 306-7. o.

keresztény hedonizmusról van szó, noha az persze komoly viták tárgya lehet, hogy a kereszténységnek közelebből melyik változatához áll közelebb: kálvinista, szociniánus vagy netán egyik sem egészen.¹⁶

Mindeddig a locke-i gondolatmenet fenomenológiai rétegét vettük szemügyre. Ám a mechanikai filozófia korában elengedhetetlen, hogy a filozófus a közvetlen megfigyelések szintje mögött feltárja azokat az elemi összetevőket is, amelyek a felszín épp így létéért felelősek, anélkül azonban, hogy ez a szerepük közvetlenül láthatóvá váltnék. Descartes számára az életszellemek működése jelenti ezt a szintet,¹⁷ Locke viszont többször is leszögezi, hogy eltekint a testi működések vizsgálatától.¹⁸ Ő ehelyett az affektusok s a morálfilozófia ideális összetevőit kutatja. Azt vizsgálja, hogyan alakulnak ki az érzékelés és a reflexió egyszerű ideáiból a morális fogalmak összetett ideái, s mi történik akkor, amikor egy cselekedetet vagy egy személyt értékelünk, például, amikor bevezető idézetemnek megfelelően háromféleképp is bűnösnek ítéelhetünk valakit.

A morális fogalmak összetett ideáit Locke kevert moduszoknak nevezi, azaz olyan ideaegyütteseknek, melyeket az elme anélkül alkot meg egyszerű és összetett ideáiból, hogy lenne bárminő természeti mintakép, amelyhez igazodnia kellene vagy lehetne, mint a szubsztanciák esetében. Itt persze ismét fölmerül a morális relativizmus lehetősége: hiszen ha nincs általánosan követendő minta, akkor ki-ki úgy alkothatja meg morális fogalmait, ahogy neki tetszik. Leibniz éppen így értelmezte azt, amit Locke írt. Leibniz saját perspektívájából nézve azonban ez a Locke által oly nagy hangsúllyal tárgyalt relativitás nem több a véletlen irányította efemer szerveződéseknél. Legyen szó akár az egyes államok törvénykezési szokásainak különbségeiről, akár az egyes emberek idioszinkretikus fogalomképzéséről, a lényegét illetően egyik esetben sem beszélhetünk valódi elkülönbözőződésről. Ezt világosan mutatja az a magabiztosság, amellyel elveti a lényegi relativizmus gondolatát.

„Hogy egy aggastván meggyilkolásának miért nincs külön neve, annak oka abban rejlik, hogy ennek a névnek, miután a törvények nem szabtak reá különös büntetést, csekély haszna lenne. Azonban az eszmék nem függenek a nevektől. Egy moralista író, aki külön nevet találna föl e büntett elnevezésére és külön fejezetben tárgyalná a gerontophoniát, kimutatva, hogy mivel

¹⁶ Ezzel a kérdéssel kapcsolatban lásd Mester Béla tanulmányait, például A politikai közösség koramodern fogalma. John Locke előfeltevései című In: *Kellék* 2001, 17. szám, 124-150., valamint az ottani 1. jegyzetben megadott írásokat.

¹⁷ Lásd elsősorban *A lélek szenvedélyei* című mű első részét!

¹⁸ „most nem bíbelődöm az elme fizikai vizsgálatával, sem pedig azt nem kémlelem vesződségesen, miben is áll az elme lényege, és szellemünk minő mozgásai, testünk minő változásai révén jutunk egyáltalán bármilyen érzékhez érzékszerveink útján, illetve ideához értelmünkben; sőt azt sem, hogy ezek az ideák, akár egy, akár valamennyi, kialakulásuk során csakugyan függenek-e az anyagtól vagy sem;” 1, 1, 2; 31. o.

tartozunk az aggok iránt és mily barbár cselekedet azok bántalmazása, azért nem nyújtana nekünk új eszmét.”¹⁹

Ki lehet azonban mutatni, hogy Locke elmélete nincs inkább kitéve a lényegre illető morális relativizmus veszélyének, mint más, nagynevű kortársaié, mint akár Leibniz-é. Hiszen a morálfilozófiai értékelés nem a fogalomképzés esetleges egyediségétől függ, nem azon múlik, hogy milyen fogalmakat alkotunk magunknak a körmenetről vagy az apagyilkosságról – hogy két, visszavisszatérő Locke-i példát említsek –, azaz nem azon múlik, hogy milyen színű zászlók hordozásának ideáját illesztjük be „körmenet”-ideánkba²⁰, vagy hogy kiemeljük-e az apaság viszony-ideáját a többi emberi viszony közül és hozzáadva a gyilkosság ideájához létrehozunk-e egy külön névvel ellátott kevert moduszt, hanem attól, hogy képesek vagyunk-e bármilyen zászlókkal felvonulók körmeneteit a nekik megfelelő törvényekre vonatkoztatni a nekik megfelelő módon, hogy meggyőződünk erény/ kötelesség vagy bűn voltukról. „nem elég meghatározott ideával rendelkezni [a kevert moduszokról], valamint tudni, melyik név tartozik az ideák ilyen és ilyen társulásához. Van ugyanis egy távolabbi s nagyobb feladatunk is, mégpedig az, hogy meg kell tudnunk, vajon az így elvégzett cselekedetek erkölcsileg helyesek-e vagy helytelenek.”²¹

E tekintetben Locke nem kevésbé abszolutisztikus mint akár Leibniz. Hiszen a törvények tekintetében egyáltalán nem enged meg oly fokú változatoságot, mint a kevert moduszok esetében, ahol a fogalomképzés nagyrészt olyan, morálfilozófiától idegen elvek szerint megy végbe, mint amilyen a levegővétellel való takarékoskodás.²²

Korábban már említettem a háromféle törvényt, az isteni és a polgári törvényt valamint a vélemény avagy hírnév törvényét. Mélyszerkezetüket tekintve valamennyien „különböző, egyszerű ideák együttese”²³, melyeket cselekedetek értékelésére alkalmazva nem történik más, mint hogy az elme a cselekedet kevert moduszához tartozó egyszerű ideákat megpróbálja fedésbe hozni a törvény által előírt cselekedet kevert moduszának egyszerű ideáival, s ha sikerül, a cselekedet megérdemli a kötelesség, ártatlanság, erény minősítést, ha nem, akkor a három közül valamilyen értelemben bűnösnek minősítendő. Formálisan tehát nincs semmilyen nehézség az értékelésben. Tartalmilag azonban annál inkább. Mert vajon összhangban vannak-e egymással ezek a törvénytípusok?

¹⁹ Leibniz: *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*. Bp., Magyar Tudományos Akadémia. 1930. 216. o.

²⁰ Érdekes volna ezt a gondolatot tovább fűzni, s összekapcsolni Locke *Tolerancia-levélének* a közömbös dolgokra (*adiaphora*) vonatkozó elemzésével. Lásd John Locke: *A vallási türelemről*. Bp., Stencil Kulturális Alapítvány. 2003. 220. skk. o. Mester Béla írásai e tekintetben is irányadóak.

²¹ 2, 28, 4; 388. o. Zárójeles kiegészítések a szerzőtől. (szerk.)

²² Vö: 2, 22, 5.

²³ 2, 28, 14.; 394. o.

Ha egy cselekedet bűnös egy adott közösség közvéleménye szerint, akkor vajon ennek alapján el kell-e ítélnünk mindjárt az állami s az isteni törvények szerint is? Intuíciónk szerint nyilvánvalóan nem. Locke sajátos gondolatmenetet alkalmaz. Mindenekelőtt egyértelművé teszi, hogy az isteni törvény „az erkölcsi feddhetetlenség egyetlen igaz zsinórmértéke; s az emberek úgy ítélik meg legfontosabb cselekedeteik erkölcsi jóságát vagy rosszását, hogy ehhez bűnök boldogságot vagy nyomorúságot hoznak-e majd reájuk a Mindenható kezéből.”²⁴ Ez így önmagában szép volna, meg is felelne az „erkölcsiség igazi alapelvéről” másutt²⁵ adott meghatározásnak. Csakhogy már ezzel az isteni törvénnyel kapcsolatban is felmerül az a nagyon is fontos kérdés, hogy mi a viszony a „természetes világosság” és a „kinyilatkoztatás hangja”²⁶ által kihirdetett törvény között. Mit tegyünk az erényes pogányokkal, Noé kortársaival és különösen az esetleges preadomitákkal. Ezt a kérdést Leo Strauss elemezte a *Természetjog és történelemben*.

De a polgári törvény is felvet egy nem triviálisan megválaszolható kérdést. Ha ugyanis „az állam által az államhoz tartozók számára előírt szabályként”²⁷ határozzuk meg, akkor Locke-kal szemben is felvethető az az ellenvetés, melyet Bramhall tett Hobbes-nak: a Csatorna egyik oldalán ártatlan lehet az a cselekedet, amelyik a másik oldalon bűnösként ítéltetik el.

Locke talán azzal választolt volna erre az ellenvetésre, hogy felidézi természeti törvény elméletének minden társadalomra egyformán vonatkozó következményeit, amelyek nem teszik lehetővé, hogy két állam törvényei szélsőségesen különbözzenek egymástól. Hiszen ha abból indulunk ki, hogy a természeti törvény, azaz Isten akarata, olyan „örök szabály, mely mindenkire, *törvényhozókra* és másokra egyaránt kötelező”,²⁸ s ha e szabály négy alapvető kérdésben²⁹ behatárolja *minden állam* törvényhozását, akkor már azt is lehet állítani, hogy lényegi kérdésekben *nem különbözhet* egymástól igazán szélsőségesen a létező államok jogrendje. Ezt egy igen érdekes konstrukcióval is megvilágítja Locke: „Mindnyájuk e közös törvénye [ti. a természeti

²⁴ 2, 28, 8; 390. o.

²⁵ 1, 3, 6; 62. o.

²⁶ 2, 28, 8; 389. o.

²⁷ 2, 28, 9; 390. o.

²⁸ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljairól*. Bp., Gondolat. 1986. 134. o.

²⁹ „kihirdetett, érvényes törvények útján kell kormányozniuk... ezeket a törvényeket úgy kell megalkotni, hogy végső soron csakis egyetlen célt szolgáljanak: az emberek javát ... nem szabad adókat kivetni az emberek tulajdonára az emberek beleegyezése nélkül ... a törvényhozó szerv nem adhatja és nem is tudja átadni a törvényhozó hatalmat senki másnak” Locke: *Értekezés*. XI. fejt. Im. 140. o.

törvény] révén az emberiség összes tagjai egy közösséget, egy társadalmat alkotnak, amely különbözik az összes többi teremtményétől. És ha az emberek nem volnának romlottak, gonoszak és elfajzottak, akkor nem is volna szükség másik társadalomra; nem volna szükség arra, hogy kiváljanak ebből a nagy és természetes közösségből, és pozitív megállapodásuk útján kisebb és megosztott társulásokba tömörüljenek.”³⁰

Ez persze a politikai traktátus álláspontja, de talán nem idegen az *Értekezés*-étől sem.³¹ Az *Értekezés* viszont legtöbbit a vélemény avagy hírnév törvényével foglalkozik, minden biztonnal előre látva az olyan típusú ellenvetéseket, melyeket Leibniz hoz fel ellene: ha követnénk Locke szóhasználatát, mind az erény, mind a vétkek mást és mást kellene jelentsen a különböző népek körében. E kérdésben voltaképp hasonló módon érvel Locke az *Értekezés*-ben, mint a polgári törvénnyel kapcsolatban a polgári kormányzatról szóló írásban. Abból indul ki, hogy az erény és a vétkek neveket „mindenütt ama cselekvések jelölésére ... javasolják, melyek saját természetük szerint jók vagy rosszak.”³² Mármost ha nem tévednek e jelölésben, akkor „egybeesnek a főt említett isteni törvénnyel”. De vajon lehetséges-e, hogy igazán lényegi kérdésekben különbözzenek ezek a törvényelgondolások? Locke válasza ismét: nem. Hiszen nyilvánvaló, mondja, hogy formálisan mindenképp igaz az, hogy bármely nép körében azt nevezik erénynek, amit dicsérnek, s azt vétkeknek, amit kárhóztatnak. S noha lehetnek olyan esetek, amikor tartalmilag eltérnek egymástól az egyes népek erényei és vétkei, mégis, „a nagyarábecsülés és az elítélés, az erény és a vétkek mindenütt nagymértékben megegyezik a jó és a rossz változhatatlan szabályával, melyet Isten törvénye határozott meg;”³³ S nem csupán az érvelés szerkezete rokon az imént idézettel – fölfedni a lát-szólagos különbségek mögött a lényegileg mégis közös alapot –, hanem maga a főszabály is: elősegíteni az emberi nem javát: „elvégre nincsen semmi, ami oly közvetlenül és kézzelfoghatóan biztosítja és segíti elő az emberi nem általános javát ezen a világon, mint az, ha engedelmeskedünk ama törvényeknek, melyeket Isten szabott meg számunkra; és nincs semmi, ami inkább tápot adna a gonosztevésnek és zűrzavarnak, mint ezek elhanyagolása.”³⁴ Kérdés marad persze, hogy azért kell-e az ember javát általános kritériumnak tekintenünk vétkek és erény megítélésekor, mert Isten így rendelte, vagy pedig azért tekinthetjük isteninek, mert az ember javát szolgálja.

³⁰ Im. 128. o.

³¹ És semmiképp sem idegen Leibniz álláspontjától, aki – ha nem is a múltba, de a jövőbe vetítve – az emberiséget egy, Istentől küldött fejedelem uralma alatt egyesítettnek látta az *Újabb értekezések* záró mondataiban.

³² 2, 28. 10; 390. o.

³³ 2, 28, 11; 392. o.

³⁴ 2, 28, 11; 392. o.

ELŐADÁSOMBAN A „FILOZÓFIAI” bűnről fogok beszélni. E fogalom nem egy sajátos, spekulatív vétségre utal, amelyet filozófusok követhetnek el – a ‘filozófiai’ szón azt kell értenünk: ‘filozófiai értelemben vett’, s e jelző az úgynevezett ‘teológiai vétkektől’ választja el a kifejezést. Azokra a bűnökre utal, amelyeknek nincsen teológiai relevanciája, vagy amelyekből úgyszólván hiányzik a vallási értelemben vett „mélység”. Ha ma magyarázatra szorul, hogy hogyan lehet egy bűnnek teológiai relevanciája, a kései 17. században, amikor e megkülönböztetés megszületett, épp ellenkezőleg, a filozófiai vétség lehetősége képezte viták tárgyát: Van-e olyan bűn – hangzik a kérdés –, amely végsősoron ne Isten ellen irányulna? A következőkben szeretném megmutatni, hogy a filozófiai és teológiai vétkek közötti distinkciónak milyen szerepe volt abban a történetben, amelynek eredményeként a magyarázatra szoruló kérdések sorrendje az elmúlt évszázadokban megváltozott. Három pontot fogok érinteni: i) először a fogalom jelentését szeretném kissé bővebben kifejteni, majd ii) röviden ismertetem azokat a vitákat, amelyeknek e kérdés a megjelenését köszönheti. Végezetül iii) az 1706-ban elhunyt protestáns filozófus, Pierre Bayle munkái alapján igyekszem megmutatni, hogy a *peccatum philosophicum* milyen gyakorlati szerepet játszik a felvilágosodás filozófiájának e rendkívül népszerű és nagy hatású szerzőjénél.

*

A „filozófiai bűn” fogalmát az az 1690-es ítélet tette híressé, amellyel a római Szent Hivatal sújtotta VIII. Sándor pápasága idején. E „léves, botrányos, elhamarkodott és – miként a dekrétum fogalmaz – az istenfélő emberek fülét sértő” tanítás szerint „a filozófiai vagy erkölcsi bűn olyan emberi cselekedet, amely nem áll összhangban (*est actus ... disconveniens*) a racionális természettel és a józan ésszel. A teológiai vagy halálos bűn ezzel szemben az isteni törvény szabad áthágása (*transgressio*). A filozófiai bűn, bármilyen súlyos legyen is, annak esetében, aki Istent nem ismeri, vagy az adott pillanatban nem gondol rá, súlyos bűn, de nem sérti Istent, s nem is olyan halálos bűn, amely megszakítja az Istennel való barátságot, vagy örök kárhozatra méltó.”¹ Az elítélt tétel szerint tehát kétféle bűn vagy – mondjuk így – a bűnnek kétféle aspektusa létezik: i) Az első megközelítés a bűnt „*disconvenies*”, azaz

¹ Henri Denzinger – Karl Rahner: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum*. Roma, Herder. 1976. 1290. §.

az ember racionális természetével összhangban nem álló cselekedetként definiálja. E meghatározás filozófiai, abban az értelemben, hogy a racionalitás Istenhez való viszonyáról semmit sem tudunk meg belőle. A *'disconveniens'* kifejezés a sztoikus *homologiat* vagy *convenientiat* juttathatja eszünkbe. Nem annyira a bűn akaratlagos jellegén, mint inkább a természettől való eltérés mozzanatán van a hangsúly. Filozófiai értelemben beszélünk tehát egy bűnről, ha semmi mást nem veszünk benne figyelembe, mint a természet rendjétől való eltérést. Ezzel szemben ii) a teológiai megközelítés a bűnt *transgressio*-nak,² egy törvény tudatos és szabad átlépésének tekinti. E második eset szemmel láthatólag magában foglalja az elsőt, az első azonban – amennyiben az ember nem ismeri Istent – nem implikálja a teológiai értelemben vett bűnt. E kettő közötti különbség tehát – első megközelítésben – egy speciális tudás meglétéből vagy hiányából fakad. Számos teológus szerint enyhítő körülménynek számít, ha a bűnös nincsen tudatában annak, hogy az általa elkövetett, erkölcsileg kifogásolható cselekedet egyszersmind Isten parancsa is.

Az elítélt kijelentés azonban a bűn két olyan aspektusát választja szét, amelyet a klasszikus teológiai hagyomány szorosan összekapcsolt. Figyeljük meg a következő ágostoni kijelentést: „Az első bűn pedig az értelemmel bíró lélek azon akarata, hogy azt tegye, amit tilt a legfőbb és legbensőbb igazság.”³ Kétségtelen, hogy a legfőbb igazság, Isten, a bűn pedig – teológiai értelemben – az ő akaratának az áthágása. Ám a megszegett törvény nem csak egy külső törvényhozó pozitív utasításaként jelenhet meg számunkra, hanem az emberi természet szavaként is. A törvényhozó és törvénye nem csak *summa veritas* – azaz nem csak legfőbb, felettünk álló igazság, hanem egyszersmind *„intima veritas”*, olyan igazság is, amely legbensőnkől szól hozzánk. Az 1690-ben elítélt tanítás a bűn e két, Ágostonnál szorosan összetartozó aspektusa között tesz világos különbséget. Elgondolhatónak tartja azt a lehetőséget, hogy valaki anélkül kövessen el súlyos bűnt a dolgok rendje ellen – mondjuk egy gyilkosság alkalmával –, hogy az ellen cselekedne, amit az *„intima veritas”* sugall neki Istennel kapcsolatban. Sőt, az is előfordulhat, hogy a rend e megsértése Isten szeretetével párosul. Ez történik például a bálványimádás alkalmával, amikor a pogány ember olyan tárgyat tüntet ki a szeretetével, amely a létezők hierarchiájában alatta áll, ugyanakkor ezt Istennek tekinti, vagyis szeretete tárgya egy olyan leírás alatt jelenik meg számára, amely az igaz Istenre illik. Ezzel szemben Ágoston és a *„peccatum philosophicum”* modern bírálói egyaránt úgy vélik: az Istentől való elfordulás aktusa – amelynek eredményeképpen a bűnös nem, vagy félreismeri Istent, illetve az adott pillanatban nem gondol rá – maga a bűn a szó legalapvetőbb értel-

² Vö: Aurelius Augustinus: *De vera religione*. 20.38.102.: *„divini praecepti transgressio”*

³ Uo. 20.38.102.

mében. A tévedés maga is bűnös létünk szimptomája.⁴ Gondoljunk azokra a népekre, amelyek még nem hallottak a kereszténységről. Vagy azokra a tettekre, amelyeket szándékolatlanul követünk el. Az emberi tudatlanság tragikus összefüggésben áll a rosszal, amennyiben a bűn mindig megelőzi kompetenciánk és tudatos létezésünk lehetőségeit. Ezt fejezi ki az eredendő bűn fogalma, és erre utal az eleve elrendelés botránnyos tana.

*

E vita a 17. század széles értelemben vett teológiai és spirituális mozgalmának kontextusába ágyazódik be. A filozófiai bűn fogalmát megvilágító egyik releváns körülmény – amint azt a bálványimádók példája alapján sejteni lehet – a távolkeleti missziókkal kapcsolatos. A római tanítóhivatalnak már az 1670-es években állást kellett foglalnia azzal a kérdéssel kapcsolatban, vajon a vétkek, amelyeket egy nép az igaz Isten ismerete nélkül követ el, halálos bűnök-e. Közismert, hogy a jezsuita hittérítők igen nagy hangsúlyt fektettek annak a kultúrának az értékeire, amelyet az újonnan megközelített missziós területeken találtak. Matteo Ricci, az egyik legismertebb jezsuita misszionárius tökéletesen elsajátította nemcsak a kínai nyelvet, hanem a művelt osztályok szokásait és szertartásait is, ismerte a kínai tudomány számos területét, és alaposan tanulmányozta a kínai történelem és vallás emlékeit. Arra a következtetésre jutott, hogy a helyi rítusok a kereszténység szempontjából irreleváns elemeket tartalmaznak, a keresztiség felvétele tehát nem követeli meg ezek radikális elutasítását.⁵ E megközelítés – amelyet először Ricci jezsuita utóda, Nicolo Longobardi illetett éles kritikával – többek közt azért került az érdeklődés középpontjába, és azért válthatott ki végeérhetetlen vitákat a kora újkori Európában is, mert Ricci evangelizációs módszerei alapvetően megegyeztek a Jézus Társaság általános (és Európában meglehetősen kétes hírnévnek örvendő) pasztorációs elveivel. A kínai misszió éppúgy az uralkodó és a vezetőréteg megnyerését tűzte ki célul, mint azok az európai jezsuiták, akik előszeretettel tevékenykedtek a katolikus uralkodók gyóntatóiként, s éppoly kevésbé radikális életmódváltást követelt a frissen megtért kínaiaktól, mint ahogyan az általános jezsuita kazuisztika is – egy kortárs szavaival élve – „a bűnösök pártját fogta Istennel szemben”. Az úgynevezett „rítus vita” tehát, amely a konfucianus szokások bálványimádó vagy erkölcsileg közömbös jellegével kapcsolatban bontakozott ki, nem független attól a sok szálon futó, rendkívül összetett polémiától, amely egyrészt a jezsuita morál elnéző elveivel, másrészt a jezsuita kegyelemtannal kapcsolatban folyt a janzenisták és más augusztiniánus teológusok, illetve a Jézus Társaság tagjai

⁴ Vö: John Kilcullen: *Sincerity and Truth: Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*. Oxford, Clarendon Press. 1988. 40. skk. o.

⁵ William V. Bangert: *A jezsuiták története*. Bp., Osiris–JTMR. 2002, 142. o.

között. Noha a kérdésben nincs mód alaposabban elmélyülni, vessünk egy futó pillantást e kegyelemtanra.

A jezsuita álláspont, amelyet a rend híres teológusáról „molinizmusnak” neveznek, a kegyelemtan rendszerét a ‘tisztá emberi állapot’ fogalmára építi. Ez nem más, mint a természet önmagában teljes rendje, amelyben az ember számára – minthogy testből és lélekből áll – természetes a betegség és a halál is. E természetes, kezdeti állapot ugyanakkor tisztán hipotetikus, Isten ugyanis kezdetől fogva természetfeletti célra rendelte az embert, s egy olyan kegyelem birtokába helyezte, amely kiemelte őt e természetes állapotból. E kezdeti segítség megóvta nem csak a szenvedélyek hatásaitól, de a haláltól is. Ádám azonban bűnével képtelenné vált arra, hogy e természetfeletti hívásnak megfeleljen, s ily módon elvesztette e kezdeti kegyelmet, amely saját természete fölé emelte. „A bukás tehát nem más, mint a természetfeletti állapotból a természetes állapotba való átmenet.”⁶ Pontosabban, annyi a különbség a bűnbeesett lét és a tiszta természeti állapot között, hogy amíg a kegyelem hiánya az utóbbiban priváció, vagyis valami olyan dolog hiánya, aminek meg kellene lennie az emberben, addig az eredeti állapotban ez pusztá negáció. E jezsuita elmélet szöges ellentétben áll azzal az augusztiniánus-tomista felfogással, amely szerint a bűnbeeséssel maga az eredeti természet vált erőtlenné és romlottá. A molinista teológia humanista szemlélete – jóllehet az üdvösség útján központi jelentőséget tulajdonít Krisztus megváltó halálának és az isteni kegyelemnek – nagyra értékeli az emberi természet pozitív képességeit.

E kijelentések fényében aligha tűnhet meglepőnek, hogy az a „feljelentő”, akinek kezdeményezésére a *peccatum philosophicumot* sújtó pápai ítélet megszületett, nem más, mint a kor egyik legnagyobb hitvitázója, aki mind janzenista teológusként, mind pedig a descartes-i filozófia híveként nagy hírnevet vívott ki magának a 17. században: Antoine Arnauld. Arnauld az 1680-as években a XIV. Lajos-féle francia kormányzat elől menekülve a spanyol Németalföldről irányította azokat az egyházpolitikai manővereket, amelyek a keresztény erkölcsöt meghamisító jezsuiták pozícióit kellett hogy megrendítsék. Meggyőződése szerint a jezsuita kegyelemtan és a „filozófiai véték” szoros összefüggében áll egymással. Ha az a megtérés előtt álló pogány, aki bálványokat imád, csak filozófiai értelemben követhet el bűnt (hiszen nem tud Istenről), akkor léteznie kell a tiszta természet egy olyan szférájának, amely minden Istenre való vonatkozás nélkül is erkölcsi ítéleteink objektív kereteit alkothatja.

*

⁶ Henri Gouhier: *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 1926. 195. o.

A fogalomnak – ha nem is a „filozófiai bűn” kifejezés alatt – a Rotterdamban élő hugenotta menekült, Pierre Bayle szerez nagy publicitást az 1680-as évektől kezdve rendkívül népszerű műveiben. Bayle – amint azt ellenfelei nem is mulasztják el megjegyezni – jezsuita tanítvány volt. Az ateizmussal kapcsolatos botrányos téziseit 1682–1683-ban, a *Pensées diverses sur la comète (Különbéle gondolatok az üstökösről)* című művének lapjain fogalmazta meg. Állítása szerint az ateizmus kevésbé veszélyes a társadalomra és kevésbé sérelmes Istenre nézve, mint a bálványimádás – amely az adott kontextusban a pápista vallást jelenti. Elgondolásának alapja egy sajátos csere, vagy ’behelyettesítés’, amely által Isten – bizonyos körülmények között és bizonyos megszorításokkal – a hamis istenek helyére áll. „Jóllehet Isten egyáltalán nem veszi magára azokat a kultikus tiszteletadásokat – írja Bayle –, amelyeket például Juppiternek és Neptunus-nak szánunk, s olyan gyalázatnak tekinti ezeket, amelyek méltók haragja minden csapására, mégis, azokat az istentelen cselekedeteket, amelyeket ellenük követnek el, magára veszi.”⁷ Mi oka lehet azonban a keresztények Istenének arra, hogy a pogány istenségek ellen elkövetett bűnöket magára vegye? A klasszicizáló isteni nevek mögött voltaképpen nem az antik pogány világ isteneit, hanem azokat a baconi értelemben vett bálványokat kell keresni, amelyek az újkor hajnalán az emberi értelem előítéleteit jelentik. Ezek az ész természetes világosságát elhomályosító előítéletek mindig valamilyen önérdek, partikularizmus vagy *egoista* szenvedély megnyilvánulásai. Amikor tehát a szerző azt kérdezi: bűnös cselekedet-e káromolni egy nem létező Istent, a kérdés tétje a következő: Vétek-e a lelkiismeret őszinte meggyőződése ellen cselekedni, akkor is, ha a lelkiismeretünk által diktált elvek – tartalmukat tekintve – *de facto* hamis reprezentációk: „bálványok”? Bayle válasza szerint: igen. Amennyiben az illető ezt az istenséget – a baconi értelemben vett *idolum*okat (tévképzetei rendszerét) – valóságosnak hiszi, Isten a bálványok ellen elkövetett bűnöket éppúgy magára veszi, mintha ellene irányultak volna. Mindez annyit jelent, hogy a cselekedet erkölcsi értéke ilyenkor nem annyira faktikus kritériumokon múlik (hiszen ebben az esetben a megsértett bálvány voltaképpen nem létező), mint inkább azon, hogy az ágens a lelkiismeretével összhangban cselekszik-e vagy sem. „Amit Isten kíván tőlünk – foglalja össze a tézis lényegét Bayle kiváló monográfusa, Élisabeth Labrousse –, az csupán annyi, hogy hűek legyünk – nem egy önmagában vett igazsághoz, amely a maga integritásában hozzáférhetetlen a gyenge és bűnös ember számára, hanem ahhoz, ami annak *tűnik* számunkra.”⁸

⁷ Pierre Bayle: *Œuvres diverses*. Hildesheim, Georg Olms. 1964. III. kötet 77a

⁸ Élisabeth Labrousse: La tolérance comme argument de controverse: Les Nouvelles lettres de Pierre Bayle In: Louise Godard de Donville (szerk.): *De la mort de Colbert à la révocation de l'édit de Nantes: Un monde nouveau?* Paris, Centre National des Lettres. 1984. 251. o.

Ha egy ateista úgy véli, nincsen Isten, s ennek megfelelően cselekszik, bűne kevésbé súlyos, mint azoknak a híveknek a bűne, akik tudnak az evangéliumi morálról, mégis ezzel ellentétesen cselekszenek.

Mi következik mindebből? Mindenekelőtt az, hogy az egyes vallásokhoz vagy tudatformákhoz tartozó dogmatikák elvi tartalma kevésbé releváns a cselekedetek erkölcsi értékét tekintve, mint a lelkiismerettel való megegyezés vagy meg nem egyezés kérdése. A moralitás nagymértékben független minden ezen vallási tartalmaktól, hiszen nem annyira azon alapul, hogy a cselekedet összhangban áll-e valamilyen objektív igazsággal, amelyet az egyes vallások mind a maguk módján értenek, mint inkább azon, hogy megfelel-e a lelkiismeret belsővé vált és esetleges normarendszerének, bármi legyen is ennek aktuális tartalma. Az erkölcsiséget racionális elvek határozzák meg, ám ezek az elvek az egyéni lelkiismeret tiszteletben tartását követelik, így nem hatolnak be arra a területre, amely a szubjektív meggyőződések egyedi és egymást kizáró tartalmainak – adott esetben a téves lelkiismeret vagy a hamis tudat elveinek – vannak fenntartva. A toleranciát meghatározó erkölcsi alapelvek tehát nem érinthetik sem a lelkiismeret szabadságát, sem a lelkiismeret tartalmát. A hamis tudat – Pierre Bayle provokatív tézise szerint – éppúgy tolerálandó, és éppen olyan jogokkal rendelkezik, mint az igaz. Ha tehát Isten a lelkiismeret ellen elkövetett bűnököt beszámítja, akkor mindez azzal magyarázható, hogy a lelkiismeretre gyakorolt hatás lehetősége kizárólag az ő számára van fenntartva: Isten eleve a lelkiismeret helyén áll.

*

Összefoglalva: A filozófiai bűnnel kapcsolatos jezsuita tanítás bizonyos mértékig az emberi tudatosság körébe vonja a morál kérdéseit, s kiemeli őket a *Dieu caché*, a rejtőző Isten világából, ahol az ember sohasem lehet biztos afelől, vajon személyes tudata egybeesik-e az isteni megítélés titkos szempontjaival, azaz sohasem iktatható ki az ember és a világ viszányából az a „félelem és reszketés”, amely önismeretünk és morális kompetenciánk alapvető hiányosságaiból fakad. „E nélkül hogyan lehetnének az igazaknak is titkos bűneik – kérdezi Pascal a negyedik vidéki levelében –, hogyan volna igaz, hogy egyedül Isten ismeri ezek nagyságát és számát, és senki sem tudja, vajon szeretetre vagy gyűlöltre méltó, s hogy a legszentebbeknek is meg kell maradniuk a félelemben és a reszketésben?”⁹ Bayle és a jezsuiták ezzel szemben úgy vélik, át lehet hágni az objektív, természetes rendet anélkül, hogy a bűnös tudatában volna annak, hogy ezzel Isten parancsát hágja át. Természetesen maguk a jezsuiták is elismerik, hogy az emberi ész természetes rendje és az Isten által elrendelt erkölcsi törvények rendje *de facto* egybeesik. De

⁹ Pascal: *Les provinciales*. Paris, Gallimard. 1987. 79. o.

vajon szükségszerű-e ez az egybeesés? És szükségszerű-e, hogy ennek mindenki tudatában legyen? Vajon Isten szeretete (amelyet a kor szembenálló erői a vallásháborúk rémségei között is oly előszeretettel emlegettek) azt jelenti-e, hogy az ágens az erkölcsiség objektív törvényeivel összhangban cselekszik? S megfordítva: A természet rendjének megbontása minden további nélkül Isten ellen elkövetett bűnöket implicál-e? A janzenista tanítás szerint az az ember is lehet képmutató, aki önnön lelkiismerete szavára hallgat, nem tudja ugyanis, hogy ennek normái egybeesnek-e az isteni ítélet szempontjaival. Nem ismeri önmagát. A jezsuita morál képviselője ellenben úgy véli: e cselekedet – jóllehet bűnösnek tekinthető – nem képmutató. Pierre Bayle írásaiban annak a folyamatnak lehetünk a tanúi, amelyben az „*intima veritas*” ágostoni fogalma, amely – természetesen – Istennek van fenntartva, eloldódik a „*summa veritas*”-tól, a legfőbb igazságtól, s e legfőbb igazság egy szubjektív reprezentációjának adja át a helyét.

A filozófiai bűn fogalma meglátásom szerint fontos lépést jelent a 18. századi etikai autonómia felé vezető úton, hiszen az ember racionális természetének hangsúlyozásával az erkölcsiség egy olyan szféráját jelöli ki, amely elválhat az Isten mint morális törvényhozó fogalmától. Ez elhomályosítja a „titkos bűnök” teológiai eszméjét, ugyanakkor megnyitja az utat egy nem kevésbé problematikus megközelítés, az önmagunkkal szemben elkövetett bűn fogalma felé.

A BŰN ÁTÖRÖKLŐDÉSE ÉS AZ EMBER MISZTÉRIUMA – PASCAL

PAVLOVITS TAMÁS

„Hogyan lehet egyáltalán bűnös az ember? Hisz mindnyájan emberek vagyunk, egyikünk is, másikunk is. – Ez igaz – mondta a pap –, de hát így szoktak beszélni a bűnösök.”

Franz Kafka

MICHEL HENRY, korunk talán „legkeresztényibb” filozófusa, *Én vagyok az igazság* című 1996-os könyvében radikálisan szembeállítja a görög gondolkodást illetve annak leszármazottját, az európai filozófiát a kereszténység igazságával és annak tanításával. Ha elfogadjuk a Henry által tételezett ellentétet európai filozófia és kereszténység között, és e konferencia keretein belül Pascalról gondolkodunk, felvetődik a kérdés, vajon mennyiben tekinthető a filozófiát maga is kritikával illető, és attól elhatárolódní igyekvő pascali gondolkodás a platóni szellemiség koraujkori visszhangjának. Másként szólva, olvasható-e a pascali gondolkodás Platónhoz fűzött lábjegyzetként? Leibniz szerint például igen, hiszen egy levelében azon sajnálkozik, hogy Pascal úr oly kevéssé ismerte Platont, mert ha ismerte volna – mondja –, akkor sok hasonlatosságot fedezett volna fel saját és a görög mester filozófiája között. Kétségtelen, hogy Pascalt Szent Ágostonon keresztül érte platónikus hatás. Mindazonáltal a pascali bűn-fogalom, amiről most beszélni szeretnék, sokkal inkább a Henry-féle szétválasztást igazolja: az ősbűn koncepciója nem görög, hanem *par excellence* zsidó-keresztény tanítás, de még inkább keresztény, hiszen a keresztény teológiával emelkedett elméleti szintre.

A bűn alapvetően morális és jogi fogalom. A keresztény gondolkodásban ugyanakkor kevésbé individuális vagy társadalmi jellege érvényesül, sokkal inkább teológiai és antropológiai jelentése dominál. A kereszténység szerint az emberiség nem mitikus, hanem reális története a bűnnel kezdődik. Így az ősbűn princípiumként, azaz kezdetként és alapelveként határozza meg az ember sorsát és természetét. Pascal, akit mindennél jobban foglalkoztatott a kérdés, hogy mi az ember, maga is a bűnben találja meg azt a pontot, ahonnan az emberi természet, a *condition humaine*, megérthető. Miként magyarázza meg a bűn az ember természetét, és miféle bűn az, amely az ember természetét magyarázni képes? Erre a kérdésre igyekszünk választ kapni a továbbiakban.

I. AZ ŐSBŪN ÉS A ROMLOTTSÁG

Pascal az ősbűn kérdéséről kialakított véleményében természetesen sokban támaszkodik mesterére, Szent Ágostonra. A 17. századi gondolkodót ugyanakkor kevésbé érdekelte az eredeti bűn elkövetésének módja, az isteni tiltásnak és a szabad akaratnak abban játszott szerepe, vagy a *Genezis* által leírt történet értelmezési lehetőségei. Az ő gondolkodásának középpontjában sokkal inkább a bűn jelenlegi hatása áll. A bűn, a keresztény tanítás szerint, Ádám óta átöröklődik. Mindenki az ősbűn jegyében születik, annak hatalma kiterjed minden halandóra és meghatározza életét. Pascal hú marad Ágostonhoz abban, ahogy a bűn jelenlegi hatását romlottságként (azaz korrupcióként) értelmezi. „Az emberi természet megromlott” – állítja következetesen. Abban is ágostoni hatást fedezhetünk fel továbbá, hogy a romlottság legfőbb kifejeződési formáját a *concupiscenciában*, azaz a bujaságban látja. A *concupiscenciát* azonban Pascal sajátosan átértelmezi. Ahhoz, hogy megértsük, miként határozza meg az ősbűn az emberi természetet, el kell időznünk egy kicsit a *concupiscencia* pascali fogalmánál.

Pascal szerint az emberi természetet két eredendő vágy jellemzi: az igazságnak és a boldogságnak a vágya. Mindkettő kitörölhetetlen az emberi természetből, és ezért alapvetően meghatározzák az ember viselkedését. Az ősbűn hatása e két vágy működésén mérhető le. Lássuk először a boldogság vágyát. „Minden ember a boldogságot kutatja, kivétel nélkül, bármennyire is különbözőek legyenek a módok, amelyeken elérni igyekeznek – írja Pascal. Mindnyájan e cél felé tartanak. Azokban, akik háborúznak és azokban, akik nem, ugyanaz a vágy munkál, bár más-más szempontok kötődnek hozzá. Az akaratnak minden lépése, még a legkisebb is, e tárgy felé törekszik. Ez minden ember minden cselekvésének indítéka, még azoké is, akik felkötik magukat.” (148/425)¹. Minden ember természeténél fogva törekszik a boldogságra. Azonban e vágyat az ősbűn megromtotta az emberi akarat megromlása által. Paradox módon az ember éppen azáltal képtelen boldogságát elérni, hogy a boldogságra törekszik. Pascal szerint mindennek oka az akarat bujasága (*concupiscencia*), amely az önszeretbe torkollik. Az ember ugyanis a boldogság kutatása során szükségképpen saját boldogságát keresi, ez motiválja a cselekedeteit, minek következtében önzővé, gőgössé válik, és eluralodik rajta az önszeretet. Bizonyos értelemben az önszeretet – amely tehát az akarat romlottságának következménye – az emberi boldogtalanság alapvető forrása. „Az önszeretet és az emberi én természete abban áll, hogy csak

¹ A *Gondolatokból* vett töredékeket a sajtát fordításomban idézem. A számok közül, a szakirodalomban bevett módon, az első a Lafuma, a második a Brunschvicg számozást jelöli. A Pődör László féle magyar *Gondolatok* fordítás a Bunschvicg számozást használja.

önmagát szeresse, és csak önmagára figyeljen. És mire jut vele? Képtelen megakadályozni, hogy szeretete tárgya tele legyen hibával, és hogy nyomorúságosnak lássék. Nagy akar lenni, de alantasnak látja magát, boldog akar lenni, de nyomorultnak látja magát, tökéletes akar lenni, de látja, hogy tele van tökéletlenséggel, mások megbecsülésének és szeretetének tárgya akar lenni, miközben azt látja, hogy hibái csak undort és megvetést váltanak ki másokból” (978/100). Az akarat tehát, a bűntől megfertőzve, és az önszeretet csapdájába esve éppen ellentétes eredményt ér el az emberi cselekedetek megszabásával, mint amire természeténél fogva törekszik.

A másik alapvető vágy az igazság vágya az emberben. Ennek megromlása nem az akarathoz, hanem az észhez kötődik. Az ész az igazság vágya kíváncsivá teszi. A kíváncsiság bizonyos értelemben az önszeretet megfelelője, amennyiben mindkettő egy eredendő emberi vágy módosulásából jön létre. Az ész a kíváncsiság az igazság keresésére sarkallja, miközben azonban a *libido sciendi* áldozatául esik. A kíváncsi ész ugyanis nem körültekintő, hiszen működése során az igazság – csalóka – ígérete nyűgözi le. Nem törődik az igazság feltételei megtalálásának vizsgálatával, csupán az igazsággal magával. Márpedig, Pascal szerint, az igazság és az ész közé a végtelen problémája áll, de ez csakis az ész és igazság viszonyának alapos, elfogulatlan és beható vizsgálatából érthető meg. Az igazság ugyanis végtelen, hiszen végtelen az a világ, amelyben kifejeződik. A tudomány horizontja így szükségképpen végtelenné válik, amelyen az igazsághoz csak végtelen számú igaz kijelentés útján lehet hozzáférni. „Amikor értően tekintünk szét, meglátjuk, hogy a természet minden dologba beleveste önmaga és teremtője képét, és ezért mindent a kettős végtelen határoz meg. Így azt látjuk, hogy minden tudomány kutatási területe végtelen, hiszen ki vonná kétségbe, hogy a geometria például végtelenül végtelen igaz kijelentést tehet. A tudományok éppígy végtelenek alapelveik sokaságában és finomságában, hiszen ki ne látná, hogy az utolsónak mondott alapelvek nem képesek maguktól fennállni, és másokon alapulnak, és minthogy ezek ismét másokon alapszanak, soha nincs vége a sornak.” (199/72). A kíváncsi ész tehát a végtelen csapdájába esik, és – éppígy, mint az akarat, amely saját boldogságát keresi – szándékával éppen ellentétes eredményt ér el. Ahelyett, hogy megtalálná az igazságot, végtelen keresésre, és soha nem találásra ítéli önmagát.

Az akarat és az ész működésének elemzése megmutatta tehát, miként befolyásolja az ősbűn az ember jelenlegi állapotát. Alapvető vágyai módosulása folytán az ember arra ítéltetett, hogy vágyai kielégületlenek maradjanak, élete pedig szükségszerűen szenvedésben és tévedésben teljék.

II. AZ EMBERI TERMÉSZET PARADOXONA

A boldogságvágyból fakadó boldogtalanság és az igazságvágyból fakadó tévelygés az ember cselekedeteit folytonos önellentmondásra ítéli. Ebből következik, hogy az emberi természet, a *condition humaine*, alapvetően paradoxális jellegű. A filozófia legnagyobb tévedése, hogy e paradoxont fel akarta oldani. Pascal szerint két alapvető filozófiai-antropológiai tendencia létezett korábbi korokban. Az egyik az ember képességeit a boldogság és az igazság megtalálása terén felértékelte, míg a másik leértékelte. E két tanítás legfőbb képviselői egyrészt a sztoikus iskola, másrészt pedig a szkeptikusok. A sztoa mesterei szerint az ember helyes életvezetéssel elérheti a megnyugvást és a boldogságot, miközben a szkeptikusok ezt tagadják, vagy legalábbis kétségbe vonják. Az ismeretelmélet terén ugyanez az ellentét a dogmatikusok és a szkeptikusok között feszül. A dogmatikusok állítják, hogy az ember képes az igazság megismerésére, míg a szkeptikusok ezt vitatják. E tanítások a két alapvető emberi vágy, a boldogság és az igazság vágya, illetve az azokhoz kapcsolódó lelki képességek hatékonyságával kapcsolatban fogalmaznak meg egymással ellentétes álláspontokat. A kérdés az, hogy hol az igazság?

Pascal szerint, mindenhol és sehol. Mindkét tanítás igaz, és mindkét tanítás hamis. Mindkettő igaz, amennyiben valami nagyon lényegeset mutatnak fel az emberi természetben, ti. a dogmatikus tanok az emberben lévő vágyat a boldogságra és az igazságra, a szkeptikusok pedig az emberben lévő meghaladhatatlan képtelenséget azok elérésére. Mindkettő hamis ugyanakkor, amennyiben általánosítani akarják igaz meglátásukat, és elvetik annak ellentétét. „Mindebből úgy tűnik ... hogy a kettő ötvözésével egy tökéletes morálhoz jutnánk. Pusztá összekapcsolásuk azonban a béke helyett csak háborúságot és általános rombolást eredményezne, mert míg az egyik a bizonyosságnak ad helyet, a másik a kételynek, az egyik az ember nagyságáról beszél, a másik gyengeségéről, s ezzel ugyanúgy megsemmisítik egymás igazságát, mint hamisságaikat”².

Az egymásnak ellentmondó filozófiai antropológiák éppúgy igazak tehát, mint amennyire hamisak. Következésképpen alapvetően félreismerték az ember természetét. Az emberi természet ugyanis paradox és önmagának ellentmondó. Pascal számára az ember helyes megismerése éppen attól függ, hogy felismerjük-e benne azt a mély önellentmondást, amely abból ered, hogy egyszerre van meg benne a nagyság és az alantasság. Pascal a *Gondolatokban* mindent megtesz, hogy ráébredsz erre olvasóját. „Ismerd fel hát, gőgös

² Beszélgetés de Saci úrral Epiktétoszról és Montaigne-ről. In: Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Bp., Osiris. 1999. 94. o.

ember, mekkora paradoxon vagy önmagad számára ... és lásd be, hogy az ember végtelenül meghaladja az embert.” (131/434) – írja, majd így folytatja: „Mert miféle kiméra hát az ember? Miféle újdonság, miféle szörnyszülött, miféle káosz, az ellentmondások miféle alanya, miféle pazar csoda? Minden dolog bírója, a föld hülye férge, az igazság kincstárnoka, a tévelygés és a bizonytalanság kloákája, az univerzum dicsősége és szemete.” (*ibid.*) Az emberi önmegismerés legfontosabb eleme tehát az emberben feszülő ellentmondásos tendenciák felismerése, ami nem csupán a pascali antropológia legalapvetőbb eleme, de amelyről Pascal meg is akarja győzni az embert: „Ha magasztalja magát, megalázom. Ha megalázza magát, magasztalom. Örökké ellentmondok neki. Míg meg nem érti, hogy megérthetetlen szörnyeteg.” (130/420). Az emberi természet paradox voltának felismerése tehát nem más, mint az ember megérthetlenségének megértése, azaz annak felismerése, hogy az emberi természet elszökik a természetes ész minden megértési kísérlete elől. Az ember hiteles megértéséhez a paradoxonon át vezet az út.

III. A BŰN ÁTÖRÖKLŐDÉSE ÉS AZ EMBER MISZTÉRIUMA

Az emberi természet racionális megértésére és leírására tett erőfeszítések során két lépést kell tehát megkülönböztetnünk. Az egyik, amelyet azok az egymásnak ellentmondó antropológiai tanítások képviselnek, amelyek fontos igazságokat tárnak fel ugyan az emberi természetben, de amelyek az emberi természet egészét alapjában félreértik. A második lépés, amelyet Pascal helyesnek tart, az, amikor az ember felismeri saját ellentmondásos jellegét, és megérti, hogy az emberi természet megérthetetlen, mert paradox. Pascal számára azonban ez a paradoxon nem jelent vevő kiúttalanságot.

Látni kell, hogy az emberi természetben rejlő paradoxon felismerése csupán a természetes és profán azaz filozófiai ész számára jelenti a legautentikusabb ember-megismerést. Ezzel szemben a keresztény tanítás antropológiai szemlélete képes arra, hogy feloldja az emberi természetben feszülő ellentmondást, és ezáltal az embert – egy magasabb rendben – érthetővé tegye. Ezt azzal éri el, hogy rámutat: az emberben nem egy, hanem kettő, egymással ellentétes jellegű természet lakozik. Az emberi természet megkettőzésével pedig az ellentmondás kiküszöbölhetővé válik. „Nem világosabb még a Napnál is hogy az ember természete kettős? Hiszen, ha az emberi természet soha nem romlott volna meg, akkor még most is bizonyossággal élne az ember ártatlanságban, igazságban és boldogságban. Ha viszont az ember öröktől fogva romlott volna, akkor fogalma sem volna az igazságról vagy a boldogságról. De szerencsétlenségünk még azon is túltesz, mintha természetünk minden nagyság híján volna, hiszen megvan ugyan bennünk a boldogság ideája, de képtelenek vagyunk az elérésére. Érezzük az igazság képét, miköz-

ben birtokunkban csak hazugság van. Képtelenek lévén az abszolút tudatlanságra éppúgy, mint a mindentudásra, nyilvánvaló, hogy valaha egy olyan tökéletességi fokon álltunk, ahonnan sajnálatosan kizuhanunk.” (131/434)

Látható, hogy az ember kettős természetét éppen az ősbűn magyarázza. Az ember jelenlegi állapota a bűn következtében lefokozott. Ha úgy tetszik, az ember jelenleg nem az, aki lehetne, nem valósítja meg létezésének titkos lehetőségeit, az igazság birtoklását és a boldog életet. Az átöröklődés folytán benne lakozó titokzatos bűn megakadályozza ebben. Ugyanakkor ezek, ti. az igazság és a boldogság, lehetőségként benne élnek. Ezek azonban pusztá ideák, amelyeket képtelen tartalommal megtölteni, és elfojthatatlan vágyak, amelyek az embert mégis elérésükre sarkallják. Mindezek egy eredendő állapot lenyomatai és maradványai az emberben, azé az állapoté, ami közvetlenül a megteremtése után jellemezte őt, és amelyben az igazság és boldogság folytonosan és aktuálisan voltak adva számára. Az emberi természet kettősége abból fakad tehát, hogy az ember rendelkezik az ún. dicsőséges állapota nyomával, mint eszmével és a rá irányuló vágygal, azonban a bűn folytán az eszmék elérésére irányuló vágy nem hogy közelebb nem visz az eszmékhez, hanem – ha lehet ilyent mondani – eltávolít tőle. Az emberben tehát a teremtéskori állapota és jelenlegi romlott állapota egyszerre dominál, és ez hozzá létre ellentmondásosságát. Amennyiben tisztában vagyunk ezzel, az ellentmondás feloldható.

Úgy tűnik mindebből, hogy a keresztény tanítás a bűn átöröklődésének koncepciójával képes racionalizálni a látszólag felfoghatatlan emberi természetet. Az ember megértésének kulcsa a bűn. Itt azonban adódik egy minden eddiginél súlyosabb probléma. Hiszen azt mondani, hogy az ősbűn és annak átöröklődése mindent egycsapásra megmagyaráz, nem azt jelenti-e, hogy az egyik felfoghatatlan jelenség, nevezetesen az emberi természet ellentmondásosságának helyére egy másik felfoghatatlan jelenséget, az ősbűn átöröklődését helyezzük. Pascal szerint éppen erről van szó. „Meglepő dolog ugyanakkor hogy az ismeretünk számára legidegenebb rejtély nélkül, ami a bűn átöröklődése, képtelenek vagyunk még a legcsekélyebb ismeretre is szert tenni magunkról.” (131/434) Arról van szó ugyanis, hogy a bűn átöröklődése minden téren ellene mond a józan észnek. „Kétségtelen, hogy mi sem bortánkoztatja meg jobban eszünket, mint az a kijelentés, mely szerint, az első ember bűne mindazokat bűnössé tette, akik képtelennek tűnnek a bűnrészességre, mivel e forrástól rendkívül távol élnek. Ez az átszármazás azonban nem csak lehetetlenségszámba megy, hanem felettébb igazságtalannak is tűnik. Hiszen mi ellenkezne jobban nyomorult igazságérzetünk szabályaival, mint az, hogy egy tehetetlen gyermeket örökre elítélünk egy bűnért, amelyben csak oly mértékben vehetett részt, amennyire egy ember bűnrészes lehet egy születése előtt hatezer évvel elkövetett bűnbén.” (*ibid.*)

Pascal szembenéz tehát az ősbűnnek, mint magyarázatnak az abszurditásával, és hangsúlyozza, hogy ez a tanítás megbotránkoztatja a józan észet éppúgy, mint az ember természetes igazságérzetét. Mégis úgy gondolja, hogy egyedül ez az önmagában is ellentmondásos és felfoghatatlan tanítás képes közelebb vinni bennünket lényünk rejtélyének feltárásához. „Bizonyára nincsen ennél botrányosabb tanítás – folytatja. Mindazonáltal e minden rejtély legfelfoghatatlanabbika nélkül mi maradnánk felfoghatatlanok. Természetünk csomója ebben az örvényben kuszálódik kibogozhatatlanná. Oly módon, hogy az ember maga felfoghatatlanabb e rejtély nélkül, mint amennyire az ember számára e rejtély felfoghatatlan.” (*ibid.*). Egy másik töredékben ugyanezt a gondolatot így fogalmazza meg: „Az eredendő bűn örültség az emberek szemében, de nincs is másnak szánva. Hiába vetitek hát szememre, hogy ebben a tanításban kudarcot vall az ész, mivel magam is ésszerűtlennek mondom. Mindazonáltal ez az örültség bölcsőbb az emberek minden bölcsességénél, *sapientius est hominibus*. Hiszen nélküle ki mondaná meg, mi az ember? Egész állapota ezen észrevehetetlen ponttól függ.” (695/445)

Végeredményben tehát nem arról van szó, hogy egy felfoghatatlan jelenséget egy másikkal helyettesítünk, és így a megértésben cseppet sem haladunk előre. Éppen ellenkezőleg: az ősbűn, jöllehet a legmélyebb rejtély az ember számára, mégis képes megmagyarázni az ember természetét. Arról van tehát szó, hogy a racionális megértést egy természetfeletti, és mint ilyen, felfoghatatlan alapelvre alapozzuk. A bűn átöröklődése misztérium, de mégis e misztériumnak kell szolgálnia az emberi természet megértését. Megérthető-e végeredményben az ember Pascal szerint? A válasz, mindennek ellenére az, hogy nem. Az ősbűn kulcs az ember megértéséhez, azonban ezt az értelmezési utat követve nem az ember végső megértéséhez jutunk el, hanem oda, ahol az ember felfoghatatlanságát, amit az ősbűn határoz meg, egy még mélyebb szinten, vagy ha úgy tetszik egy magasabb rendben tudjuk tételezni. Feloldani azonban soha nem tudjuk, hiszen az emberi megértést minden szinten és minden rendben az ősbűn árnyékolja be. „Sem Ádám dicsőséges állapotát, sem bűnének természetét, sem e bűn bennünk zajló átöröklődését fel nem foghatjuk. Oly dolgok ezek, amelyek egy, a mi természetünkől nagyon különböző állapotban történtek, és amelyek meghaladják jelenlegi felfogókéességünket. Mindennek tudása haszontalan ahhoz, hogy ebből az állapotból kilábaljunk. Egyetlen dolgot lényeges felismernünk, azt ugyanis, hogy nyomorultak vagyunk, romlottak és Istentől elszakítottak, de megváltottak Jézus Krisztus által; és ennek csodálatos bizonyítékaival rendelkezünk itt a földön” (431/560).

*

A bűn és az emberi természet összefüggéseit igyekeztem megvizsgálni a pascali értelmezést követve. Pascal szerint a bűn az ember megértésének kulcsa, jóllehet, amint láttuk, a bűn fogalma nála nem morális vagy szociális, hanem teológiai értelemben szerepel. Annak ellenére, hogy Pascal hangsúlyozza a bűn felfoghatatlanságát, mélyenszántó elemzések során megmutatja azt a hatásmechanizmust, amit az emberi életben kivált. Ha tehát nem is mondható meg, hogy mi a bűn, az feltárható, mikét hat. Ez a hatás pedig elsősorban az emberi cselekedeteket legeredendőbbben motiváló vágyak, az igazság és a boldogság vágyának korrumpálódásában érhető tetten. A vágyak megromlása folytán az ember akaratlanul is saját vágyainak áldozatává válik, s így a boldogság helyett a boldogtalanság, az igazság helyett a tévelygés lesz osztályrésze. Pascal, a bűn felfoghatatlanságának hangsúlyozásával mindazonáltal hű marad az emberhez. Nem kioktatni akarja őt egy emberfeletti pozíciót sajátítva ki magának, hanem az ember megértése a legfőbb célja. Ez abból is nyilvánvaló, hogy a bűn rejtélye folytán lehetetlen arra a mélyen emberi kérdésre válaszolni, amely azt tudakozza, vajon miért uralkodik a bűn az emberen, és miért nem oldódik fel a hat évezredes átok. E kérdésre Pascalnál mély csend a válasz, és e csendben már a pascali tragikum rejtőzik.

AZ ETIKA PLURALITÁSA ÉS A ROSSZ VISZONYA NOVALISNÁL – PLATÓN, PLÓTINOSZ, NOVALIS¹

VALASTYÁN TAMÁS

AZ, HOGY NOVALIS esetében az etika pluralitásáról vagy dolgok és minőségek, törvények és elvek heterogén elrendezéséről beszélhetünk, mindenekelőtt enciklopédisztikai tervezetének köszönhető. Csak látszólag van arról szó, hogy innen-onnan, különböző művek és töredékek különálló egységeiből morzsázunk, s ennek révén olvasunk össze valamiféle etikát, ha persze ez, a különböző locusok egybe-rendezése elengedhetetlen is munkánk során. Ugyanakkor természetesen azt is szeretném már rögtön előjáróban hangsúlyozni, hogy nem csupán az enciklopédisztika, e sokrétű, gazdag, színes viszonylatrendszer révén, a teleológia, az orvostudomány, a pedagógia, a természetfilozófia, a művészet, a történettudomány, a pszichológia, a logika, az archeológia, a matematika, a kémia, a fizika, a kozmológia, a poétika, a kritika stb. lényegének és titkának megismerési vágyába ágyazottan beszélhetünk az etika pluralitásáról Novalisnál – tehát hogy ezen episztemikus rendekhez való viszonyából lehetne megérteni és megalkotni egy etikátant –, hanem mintegy önmagától, önmagából eredően, az emberi természet sajátlagos intencióját keresve s kiteljesítve is. „Csak heterogén dolgok közeledhetnek egymáshoz”; „A sokféleség nemzi az energiát, a gyakorlati cselekvés eleveenségét.”² Az ilyen s ezekhez hasonló megfogalmazások képezik elsősorban azt a gondolati mozgató-erőt, amely révén ha egységes etika-konceptióról nem is, de törekvő szellemben megközelítendő, idealitásában a fichte-i tudománytanhoz hasonlatos, azaz elvi alapokon kidolgozandó filozófiai etika-tervezetről beszélhetünk. És még egy, kissé hosszabban idézett passzus a Fichte-tanulmányokból, jelezve, hogy az a nagyszabású és oly sokszor félreértett éfilozófia, amit Novalis Fichte tudománytanából vont ki, végső soron etikai dilemmák közepette is formálódott: „A moralitásnak kell létezésünk magját alkotnia, hogy az lehessen számunkra, ami lenni akar. Célja, eredete a lét ideálja kell hogy legyen. A lét végtelen realizálása: ez volna az Én meghatározása. Törekvése arra irányulna, hogy mindig több legyen. A/z/ »/Én/ vagyok«-tól indul a rossz pályája lefelé, a jó pályája fölfelé. A legmagasabb filozófia: etika. Ezért kezdődik minden filozófia a/z/ »/Én/ vagyok«-nál.”³

¹ Ez a dolgozat az MTA–DE Vulgo Csoport kutatási programjának keretében készült.

² Novalis: *Das Allgemeine Brouillon*. In: Uő.: *Schriften. Das philosophische Werk II*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960. 251. o. és Novalis: *Töredékek a jegyzetfüzetekből* Megjelenés előtt.

³ Novalis: *Fichte-stúdiumok*. In: *Gond.* 17. 1998. 37. o.

Ha Novalis etikai megfontolásaira megpróbálunk reflektálni – mégoly kezdetleges és érintő módon –, akkor tehát, mint látható az eddigiekből is, a Fichte *Tudománytanaihoz* fűzött kommentárjait nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Továbbá olyan szerzőket kell itt még megemlíteni releváns inspirátori szerepüket illetően, mint legfőképp Ágoston, Spinoza vagy Kant. Novalis mintegy velük vitatkozva, őket széljegyzetelve alkotta meg approximatív etika-tervezetét. Én most azonban az alábbiakban – vissza-visszatérve és utalva e nagyszabású munkára (ti. a *Fichte-stúdiumokra*) – más kiindulási pontot választok jelen vizsgálódásokhoz, mégpedig a napnyugati metafizikai diskurzus hajnalán születő, a rossz eredetére vonatkozó dilemmák egy kitüntetett csoportját, nevezetesen Platón és Plótinosz vonatkozó elgondolásait. Majd Novalis plotinikus ihletésű gondolatait próbálom meg bemutatni – végig koncentrálni a rossz problémájára, illetve arra, hogy Novalis a rosszat mint olyat miképpen illesztette etikai elvárásrendszerébe, azaz miképpen is beszélhetünk nála ily módon az etika okkazonalitásáról vagy pluralitásáról.

1.

Amennyiben a rossz eredetét a platóni jó és szép abszolút, ideális egysége megbomlásában fedezzük fel egyfelől, illetve a lélekrészek harmonikus viszonyában, összhatásában beálló zavarban másfelől, annyiban az egész európai etikai diskurzust felfoghatjuk a platóni metafizikához készült lábjegyzetként. A rossz eszerint azzal veszi kezdetét, azzal a radikális elkülönböződéssel tör be létünkbe, hogy Erósz szívében, a szép és a jó principiális megnyilvánulásának mozgatójában visszafordíthatatlan szakadás/törés keletkezik. Ezzel az erotikus gesztussal indul az európai metafizika etikus diskurzusa. Vagy másfelől: a lélekben valamely lélekrész aránytalanul aktívabbá válása révén bekövetkezik egyfajta zavar, s ily módon megbomlik belső tökéletessége, „jósa”, azaz megszületik a rossz táptalaja. De nézzük bárhol is a rossz születésének forrását, Erósz mértéktartása vagy mértékvesztése, valamint a lélekben beálló szakadás felől, Platónnál mindenképp a jóhoz való viszonyításában kontextualizálódik a rossz.

Ha ebből a szempontból vetünk egy pillantást pl. *A lakoma* külön-külön elővezetett s megjelenített Erósz-történeteire, láthatóvá válik, hogy Erósz voltaképp a jó és a rossz principiális és dialektikus erőterében formálódik. Helyesebben a törés, szétválás, különbség tényleges és metaforikus mozgásával nyer egyre tisztább alakot Erósz a neki ajánlott, az ő tiszteletére elmesélt történetekben. Ez a különbség által artikulálódó dialektika a leglátványosabban kétségkívül Arisztophanész híres androgün-meséjében érvényesül, ahogy Platón fogalmaz, „az emberi természet” létrejöttének pazar képiségben formálódó mítoszában. Az emberi természet létrejöttének eredőjeként egy radikális gesztust, visszafordíthatatlan aktust jelöl meg Arisztophanész, ez pedig a

vágás, a kettészelés, a hasadás mozzanata. Az androgünt (a férfi-nőt) a főisten kettéhasítja, külön férfire és külön nőre, és Erósz voltaképpen ennek a hasításnak lesz a neve, a jelölője. Az ezzel születő mitikus térköz, parány rés vagy beláthatatlan szakadék, a hiánynak ez a finoman allegorizáló jegye lesz – ideálisan, elvi értelemben – a rossz mélyből előhomályló lehetőségfeltétele.

E hiány-metaphorika vagy -dramaturgia másik kevésbé látványos vagy szenzacionalista, de annál hatásosabb megnyilvánulása az a beszélgetés, amit Szókratész provokál újfent Agathón költőileg szcenírozott története után. (Ti. egyszer már, a lakoma elején összevillantak érveik.) E jellegzetes, Szókratész által irányított dialógus során Agathón teljesen elbizonytalanodik az előbb még fennkölt képekkel előadott mondandójában, aminek az volt a lényege, hogy Erósz révén „a szépség szerelme minden jónak forrása lett az istenek és az emberek között”⁴. Ehhez képest Szókratésznek azt mondja, hogy „úgy látszik ... semmit sem értettem abból, amiről az előbb beszéltem”,⁵ ti. a nagy beszélgetőtárs nem mást bizonyít be neki, mint hogy Erósz nem lehet sem a szépség, sem a jóság istene, hiszen híjával van ezen entitásoknak, attribútumoknak, mivel ha nem így volna, nem vágyódna utánuk. Márpedig Erósz a szépség iránti vágyódásában az, ami, ez a vágy teszi Erószot Erósszá, így módon viszont nincs és nem is lehet birtokában a szépségnek, s ennek folyományaként a jóságnak sem. Noha Szókratész a beszélgetés résztvevőit óvja attól, hogy mindebből arra a következtetésre jussanak, hogy Erósz rút és rossz, mindazonáltal a szépség és a jóság illetően elbizonytalanítása Erószban, a rossz elvi lehetőségét erősíti fel.

A törés, szakadás ilyen jelentéssel és jelentékeny dramaturgiai elve a későbbiekben abban a drámai momentumban fedezhető fel, ami Szókratész Diotimát, a mantineiai asszonyt megidéző beszéde után következik be. Ez nem más, mint Alkibiadész lármás megérkezése, entréja, látványos csatlakozása az Erósz-t dicsőítő beszélgetéshez. Ennek a, mondhatni, vulgáris dramaturgiai törésnek azért van jelentősége a mi szempontunkból, mert Szókratész beszédében látszólag semmi helye nincs a hiátus metafizikájának, az ő – helyesebben – Diotima története a legkerekesebb jellemzés Erószról. Mint tanítja a mantineiai asszony: Erósz „az önmagában való szépségnek a tudománya” és szemlélete.⁶ S lám, ez után a valóban Egészként megjelenített Erósz-történet után következik be a Lakoma menetében egy radikális irányváltás, mintegy feledtetve és elodázva, meghíúsítva az erre az Egészre való reagálás, azaz a lezárás, Erósz ilyen Egészként való megőrzésének lehetőségét: „Mikor Szókratész mindezt elmondotta, a többiek dicsérték. Arisztophanész pedig mondani akart

⁴ Platón: A lakoma. In: *Platón összes művei*. Bp., Európa. 1984. 979. o. 197c

⁵ Im. 201b

⁶ Im. 211d

valamit ... Csakhogy ekkor nagy lármával döngetni kezdték a kaput, nyilván egy mulatságból hazatérő társaság, s egy fuvoláslány muzsikája hallatszott.”⁷

Alkibiadész érkezése túl azon, hogy a beszélgetés menetét s dramaturgiáját megváltoztatja, azért is fontos a rossz lehetőségének megjelenítése szempontjából, mert Szókratész dicsérete során – ami Alkibiadész voltaképpeni feladata s megjelenésének dramaturgiai értelme – megint csak a törés, a hiány metaforikájába illeszthető képpel él. Ti. Szókratészt a szilénekhez hasonlítja, „akiket a képfaragó műhelyekben látni, amint a mesterek készítik őket, guggolva, síppal vagy fuvolával a kezükben; s csak mikor kettényílnak, derül ki, hogy belsejükben istenképet rejtegetnek”.⁸ A szétnyitható szilénekhez hasonlatosak Szókratész beszédei, filozófiájának lényegi intenciója, szavainak, kifejezéseinek voltaképpeni értelme pajkos szatír bőrbe burkolva jelenik meg a beszélgetőtársak előtt. És pontosan e kettősségben, a nyílás, szétnyitás törésében, parabázisában vagy iróniájában rejlik újfent valami olyan erő és energia, ami az uralhatatlanságot, az irányíthatatlanságot csempészi be a rendbe, a rendezett beszéd és élet menetébe.

E pár példából is jól látható, hogy a rossz lehetőségfeltétele a jó és a rossz dialektikus viszonyából származtatott Platónnál, helyesebben – mint azt Tengelyi László Ricoeur nyomán más, kései Platón-művekre hivatkozva bebizonyítja – a rossz mint a jó hiánya ábrázolódik Platónnál.⁹

2.

Ebbe a hagyományba, a *malum* mint *privatio boni* hagyományába illeszkednek Plótinosz rosszról szóló gondolatai is. Olyannyira, hogy a rossz eredetének szánt megfontolásait egyenesen a Jó meghatározásának szükségességével kezdi: „Ha ... az ellentétes dolgokra egyazon tudás vonatkozik, a rossz pedig nem egyéb, mint a Jó ellentéte, és így a Jó ismerete egyben a rossz ismerete is, akkor, ha meg akarjuk ismerni a rossz természetét, azt kell világosan látnunk, mi a Jó.”¹⁰ Egy finom elvi különbség azonban mégis kitapintható a Plótinosz-féle és a platóni rossz-értelmezés között, és a továbbiakban ezzel a különbséggel szeretnék foglalkozni, mert véleményem szerint ez a nüansz jelöli ki a Novalis felé vezető utat. Ezt a különbséget a platóni és a plótinoszi elképzelés között talán úgy lehetne a legplasztikusabban kifejezni, hogy ami Platónnál a jó és a rossz dialektikája volt, az Plótinosznál a jó és a rossz dinamikájává változik. A dinamika a dialektikához képest olyan erőteret

⁷ Im. 212c

⁸ Im. 215b

⁹ Vö: Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény*. Bp., Atlantisz, 1992. 112. sk. o.

¹⁰ Plótinosz: *Mi a rossz és honnan ered?* In: *Uó: Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Bp., Európa. 1986. 19. o.

jelent, ahol a viszonyított tagok önálló léte jobban megőrződik, azaz egymás-általiságuk egy kicsit lefokozódik. Épp csak annyira, hogy a különállóságuk jobban feltűnjék. Nem arról van szó tehát Plótinosznál, hogy a rosszat, s annak eredetét leválasztaná a jóról, csupán mintha szándékában állna a rossz radikális különállóságának valamifajta értelmet adni. Ez pedig véleményem szerint nem más, mint a hiány önmagában-létezősége, az önmagában való hiány gondolata. „Így már valami fogalmat alkothatunk a rosszról mint mérték- telenségről, szemben a mértékkel, és mint meghatározatlanságról szemben a határral, mint formátlanságról szemben a teremtő formával és mint örökké hiányt szenvedőről szemben azzal, ami önmagának elegendő; mint olyan valamiről, ami örökké meghatározatlan, sohasem megállapodott, mindennek kiszolgáltatott, kielégíthetetlen, teljes szegénység.”¹¹ Itt a rossz mint a mérték- telenség, a meghatározatlanság, a formátlanság, az örökké hiányt szenvedő elve jelenik meg, azaz mint az önmagában létező hiány. E hiány-elvet Plóti- nosz nem hagyja a levegőben lógni, megadja a logikai, rendszer-beli okát is mintegy: „Amiképpen létezik mérték a mérték által meghatározott dologtól függetlenül, ugyanúgy létezik mértéktelenség a mértéktelen dologtól függet- lenül.”¹² A rossz tehát maga a merő nem-létező (s itt most a merőn van a hangsúly): „Csakhogy nem az ilyen vagy olyan hiányosság jelenti a rosszat, hanem a teljes hiány” – írja Plótinosz.¹³

Mindeme eszme-futtatás persze nem mentes kozmológiai felhangoktól, azaz mondhatjuk, ontológiai tétje van az itt bemutatottaknak. Ez a kozmo- lógiai beütés akkor lesz a legnyilvánvalóbb, mikor kiderül, hogy ez a hiány, a forma hiánya, a teljes hiány, vagyis a rossz nem más, mint az anyag. Ebből viszont az a nem kis horderejű következmény adódik, hogy bár a hiány elvi erővel bír Plótinosznál, ontológiai rangra nem emelkedhet. Nem lehet lételv, noha a jóval való dinamikus viszonyából eredően akár még lehetne is, de ettől a lehetőségtől Plótinosz elzárkózik, mondván: „Ha viszont valamiből teljességgel hiányzik a jó – ez pedig nem egyéb, mint az anyag –, az már valóban rossz, mivelhogy semmi része nincsen a jóból. Az anyagnak ugyanis még léte sincsen, hogy legalább ezáltal részesedne a jóból, hanem csak az egyszerűség kedvéért mondjuk róla, hogy van, valójában nincsen.”¹⁴ A rossz tehát nem lehet lételv Plótinosznál. Novalisnál viszont mintha éppen valami ilyesmiről lenne szó. Ha persze csupán szétszórt nyomokban is.

Még mielőtt azonban rátérnék a Novalisnál körvonalazható plurális, okkazio- nális etika-programra, maradnék még egy gondolat erejéig – méghozzá a

¹¹ Im. 21-22. o.

¹² Im. 22. o.

¹³ Im. 24-25. o.

¹⁴ Im. 25. o.

rossz irányulásának gondolata erejéig – Plótinosznál, amely irány révén már valóban Novalis elképzelése felé tájékozódhatunk. Plótinosz a rossz irányulásáról, helyesebben arról, hogy a kiáradás, az emanáció merre felé tart, a következőket írja, rendkívül plasztikusan: „Miatán a Jó nem marad meg egymagában, szükségszerű, hogy a kiáradás, amely kilép Belőle, vagy ha úgy jobban tetszik, alászáll és eltávolodik Tőle, elérje a legutolsó állomását is, amely után már nem jöhet létre semmi – és ez a rossz.”¹⁵ A rossz iránya eszerint *lefelé* mutat, az alászállás pályája mentén halad, amely mozgás révén elérkezünk a semmihez, tehát sehová sem érkezhetünk. Újfent a hiányt tapinthatjuk ki, miként annál a locusnál is, ahol Platónra utalva Plótinosz a rossz szemléletéről írja, hogy ennek során a szemlélő „teljességgel a »hasonlóság hiányának helyére« [más fordításban: »az elkülönülés határtalan szakadékába«] jut, elmerül ebben a hiányban és belehullik a sötét sárba”.¹⁶

3.

Az utóbbi, a rossz irányulásáról szóló gondolatokat azért tartottam szükségesnek és célszerűnek idézni, mert véleményem szerint plasztikusan átvezetnek Novalis rosszról szövődő megfontolásaihoz. Ti. ő maga is hasonlóan fogalmaz a már idézett *Fichte-stúdiumok*ban: „A/z/ »/Én/ vagyok«-tól indul a rossz pályája lefelé, a jó pályája fölfelé.” A lefelé-irányuláshoz Novalisnál csöppet sem társul negatív felhang, az előbb idézett szöveghelyen is pusztán megállapítja, hogy az „Én vagyok” egyként azonosságfilozófiai és ontológiai tételezésétől – ahogy írja, „létezésünk magjától” – merrefelé vihet irány. Mi több, a lefelé-irányulás, a lent világnak elérése elvi értelemben – amint arra Gaston Bachelard más kontextusban élesemléjűen rámutatott – erőt és energiát jelent a Novalis gondolatvilágát tápláló forrásokat illetően. A *tűz pszichoanalízise* című könyvének *A Novalis-komplexus* című fejezetében Bachelard minuciózusan mutatja be, hogy Novalisnál a lent világa, a föld mélye, a barlangok gyomra aktivitásában milyen termékeny erőt és energiát rejt, azaz az anyag metamorfikus színeváltozásai milyen teremtő aktusban teljeseznek ki. „A belülről megtapasztalt közösséget, a termikus rokonszenvet Novalisnál az alászállás jelképezi: hegy gyomrába, barlangok odvába, tárnák sötétjébe. ... Novalis életeleme, a ragyogó világosságnál is inkább, a koncentrált hó. Hányszor elmélkedik »homályló mélységek peremén« üldögélve!”¹⁷

Hogy mindeme megfontolásoknak milyen etikai relevanciái vannak, rögtön nyilvánvalóvá válik, ha azoknak a kifejezéseknek a kontextusát tekintjük, amelyeket Bachelard alkalmazott Novalis művészetének lényegi inten-

¹⁵ Im. 30. o.

¹⁶ Im. 36. o.

¹⁷ Gaston Bachelard: *A Novalis-komplexus*. In: *Műhely*. 1996/2. 29. o.

cióit jellemezve: „a dolgok és a létezők belsejébe való belépés igénye”, „a belülről megtapasztalt közösség”, „a termikus rokonszenv”. E kontextus mesei-kozmozgóniai természetű: „E nagy költészet nem egyéb mint a *kezdeti állapot* átélésének igyekezete. Novalis szemében minden mese valamiképp kozmogónia is: az egymást kölcsönösen megtermékenyítő lélek és világ szülötte. A mese a szabadság világuideje, a természet őállapota, a mindenséget megelőző korszak.”¹⁸ A világ teremtettségének mindújra való átélése, a lélek és a világ egymást termékenyítő kölcsönhatásában formálódó léte, a szabadság mindent lehetővé tevő elve – mind-mind olyan etikai mozzanatok, azaz az egyénnek a világot valamiképp belakni, elrendezni igyekvő cselekvésének lehetőség-faktorai, amelyek realizálódást legfőképpen egy sokszínű etikatervezetben, a különbségeknek is teret adó pluralitásban, okkazonalitásban nyerhetnek.

E plurális etikatan mindenképpen ösztönzést kaphatott Plótinosz rosszról való töprengéseitől. Egy olyan vibrálóan gazdag és rajongóan szemlélő elme számára, mint amilyen Novalisé, amelynek tehát a lenti világ elemei, az anyag folyamatosan változó, különböző megtestesülései, nota bene a pokol tüze is inspirációs forrás, Plótinosz dinamikus törekvése jó és rossz létét, eredetét megértendő – nagy felfedezés lehetett. Novalis egyébként Plótinosz elgondolásaival először Dieterich Tiedemann *Geist der spekulativen Philosophie* című művében találkozott, s nagy örömmel számol be minderről barátjának, Friedrich Schlegelnek egyik hozzá írt levelében: „Nem emlékszem, írtam-e már Neked az én szeretett Plótinoszomról. Tiedemann-nál ismertem meg ezt a nekem termelt filozófust, és csaknem megrettentem attól a hasonlóságtól, melyet Fichtével és Kanttal mutat – Plótinosz *eszei* hasonlóságától az említettekhez. Közelebb áll a szívemhez, mint a másik kettő.”¹⁹ E vallomásból is kitetszik, hogy Novalis Plótinoszban újabb ösztönzéseket és megerősítést nyert Fichte és Kant olvasásához és fordítva,²⁰ de az is látható, hogy Plótinoszban valami elemibbet fedez fel. És ez véleményem szerint az ontológiai relevanciával bíró hiány-aspektus, a rossz létének eredete, az anyag színváltozásának az emberi természetet, az ember és a világ megkonstruálását elementárisan befolyásoló jellege. „A lélek csaknem egyfajta fogalom, mint a *matéria* – végtére is szoros kapcsolatban vannak. A lélek erői és lehetőségei a *matéria* erőivel és egy speciális anyaggal összehasonlíthatóak.”²¹ Eme hasonlóság, az anyag, a rossz, a hiány e speciális esete ad elvi

¹⁸ Im. 28. o.

¹⁹ Novalis levele Friedrich Schlegelnek Berlinbe, Freiberg, 1798. december 10. In: Bálint Péter (szerk.): *Önfaggatások és beszbesítések*. Debrecen, Didakt. 2003. 51. o.

²⁰ Vö: Novalis: *Das Allgemeine Brouillon*. Pl. (908. töredék) 443.

²¹ Im. 445. o. (923. töredék)

alapot arra, hogy a lélek, a kiáradás, emanáció mint teremtőerővel bíró princípium mellé a matéria is *hozzánőjön*.

És ezen a ponton újra vissza kell térnünk a *Fichte-stúdiumok* Én-fogalmához. Ti. az Én lesz Novalisnál az emanáció tere, forrása, ahonnan, mint olvashattuk, a rossz pályája lefelé, a jó pályája fölfelé visz. Az emanáció révén egyként teremtődik a jó és a rossz. Egy etikának, amelynek a legmagasabb filozófiának is kell lennie egyszersmind, ezzel kikerülhetetlenül számolnia szükséges. Hogy szembenézzen a rosszal, a rossz kihívásának mintegy feleljen meg. Novalis véleményem szerint számol is jó és rossz egyben-teremtődésével, és megfelelő rossz radikális, ám a metafizikai hagyomány által többnyire ad acta került kihívásának, ez lesz etikai pluralitásának lényege. Az Én ti. szerinte, akárcsak a lét, *lebegés*: „az Én nem más, mint *lebegés* stb., s egyedül így hozza s hozhatja létre, amit létrehozni igyekszik. Ha nem így jár el, egyáltalán nem hozhat létre semmit; mert minden létrehozás (*Hervorbringen*) a létre irányul, a lét pedig *lebegés*”.²² Az Én és a lét pedig csakis úgy lehet *lebegés*, ha benne, lényegének szívében erők és ellenerők tartják fenn a mindezt mozgató magot, „létezésünk magját”, az abszolútát, azaz függetlenítik azt mintegy az alapoktól. A lefelé és a felfelé tartó irányok, a rossz és a jó eredői egymásnak nekifeszülve tartják meg, lebegtetik e magot. Íme a hiány mint lételv Novalisnál, aminek etikai konzekvenciáit is levonja szerzőnk: „Minden keresés, amely *egy/etlen/ elvre* irányul, a kör négyszögesítésének kísérlete volna ... Az Én ama negatív megismerendő abszolútát jelenti, ami minden elvonatkoztatás után megmarad, ami csak cselekvés révén ismerhető meg, s ami örök hiány által realizálódik.”²³

Egyetlen elv figyelembevételére az örök hiány által realizálódó, episztemológiai bázison felövő cselekvés s ennek elmélete megalkotása, nota bene egy etika tervezetének munkálatai során – nem elegendő. A pluralitás és az okkasionálizmus, minden egyes alkalom és aspektus sokszempontú szemlélete s figyelembevételére e téren is gyümölcsözőbb, habár kétségkívül fáradságosabb a totalizáló és univerzalisztikus megoldásoknál.²⁴

²² Novalis: *Fichte-stúdiumok*. Ik. 37. o.

²³ Im. 38. o.

²⁴ A kora romantika viszonyát az okkasionálizmushoz s e viszony árnyoldalait Norbert Bolz foglalta össze igen figyelemre méltóan és sok szempontra koncentrálni. Vö: Norbert Bolz: A feladatul kapott Isten. In: *Vulgo*. 2002/1. 166-173. o.

A BŰNBEESÉS FOLYAMATÁNAK ÉRTELMEZÉSE KIERKEGAARD A SZORONGÁS FOGALMA CÍMŰ MŰVE ALAPJÁN

GYENES ÁDÁM

BEVEZETÉS

SÖREN KIERKEGAARD életművének különleges részét képezi az a két mű, melyeket a „pszichológiai munkák” terminussal illet a szaktudomány¹. Az 1844-ben megjelent *Szorongás fogalma* a szerző legtermékenyebb időszakának terméke, de korábbi műveitől eltérő hangnemet üt meg benne, amely tárgyának megválasztásából is kiderül. A mű középpontjában a bűn fogalma áll, melyet eredeti módszerrel közelít meg mindvégig a dogmatikus álláspontot támadva. Az ebben a munkában felvetett problémák tovább mélyülnek és változnak másik „pszichológiai” írásában a *Halálos betegségben*, melyet a kétségbeesés² vizsgálatának szentel. Tanulmányom a *Szorongás fogalmának* eredendő bűn kategóriáját kívánja interpretálni, különös hangsúlyt fektetve az ember bűnössé válásának aspektusára. A bevezetés tájékoztatást kíván nyújtani a vizsgálódás tárgyára és módszerére vonatkozólag.

A mű „a szorongás fogalmát pszichológiai szempontból tárgyalja oly módon, hogy az eredendő bűn fogalmát észben és szem előtt tartsa.”³ A vizsgálódás tárgya és szempontja tehát adott. De mit jelent a pszichológiai szempont szerzőnk esetében? Elsősorban a vizsgálódás módszerét. Kierkegaard választása azért esett e kor számára talán kicsit szokatlan megismerési eljárásra, mivel választott tárgyának dogmatikus magyarázata figyelmen kívül hagyta a bűnbeesés leírásának „folyamatára” utaló momentumot. A dogmatika a bűnt előfeltételezi, ám keletkezésére nem ad magyarázatot. Ez az állásfoglalás e tudomány jellegéből fakad. A dogmatika tudománya a valóságosat próbálja az ideálisba emelni, s ezért a bűnt nem tagadhatja. A keresztény dogmatikák mindegyike a bibliai történetet⁴ tekinti az eredendő bűn dogmája előfeltételének. Lényegük szerint Ádám bűnéhez kapcsolják az egyes ember bűnét, úgy

¹ Utalás A. Hannay Kierkegaard monográfiájára (157. o.) Kiadás adatai nélkül. Jelen szövegben a továbbiakban nem hívjuk fel rá a figyelmet. (szerk.)

² A kétségbeesés fogalma Kierkegaard szerint azt jelenti, hogy az ember adott konkrét helyzetben nem akarja saját Én-jét választani. A bűn pedig az Isten előtti kétségbeesés, mert az ember nem akar önmaga lenni, illetve azért mert önmaga akar lenni. SzF 191. o. – utalás a *Halálos betegségre*.

³ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Bp., Göncöl. 1993. 20. o. Továbbiakban: SzF.

⁴ Mózes I. könyv 3. fejezet

hogy az első bűn okává válik minden egyes ember bűnösségének. „Ádám első bűne a bűnösséget a maga következményeként meghatározó bűn, míg mások első bűne a bűnösséget a maga feltételeként tételezi föl.” Ádám vétke miatt van egyáltalán bűn a világban, s ezért a hívő haragszik ugyan Ádámra, de megkönnyebbülést is érez, hogy bűnös létének nem ő az oka. A hívő számára a végső elégtételt a kiengesztelés dogmája hozza meg, amely a Krisztus kereszt-halálában tételeződik.⁵

A dogmatika tehát nem követi nyomon Ádám bűnbeesésének fázisait, hanem az egész eseményt dogmaként előfeltételezi, s így magyarázatot nyújt a realitásban tapasztalt bűnösségre. A dogmatika ezzel teljesítette előzetes célkitűzését, a valóság megragadását. De hogyan lehetne megvizsgálni Ádám bűnössé válásának folyamatát? Kierkegaard a pszichológia tudományát hívja segítségül. A pszichológia számára nem a bűn realitása a fontos, hanem a bűnnel való szembesülés által kiváltott lehetőség-feltétele. A bűn mint lehetőség létezik, de amint megvalósul rögtön semmivé válik.⁶ A bűn tehát nem „állapot” és nem „potencia”, hanem *de actu és in actu* létezik.⁷ A pszichológia a bűn állandóan jelenlévő lehetőségét ragadja meg az antipatikus kíváncsiság hangulatában. Ez a hangulat határozza meg a pszichológiai vizsgálódás módszerét. A bűn antipatikus, mert valóságában taszít, de kíváncsivá tesz, mert állapotként nem körüljárható. Kierkegaard a bűn fogalmát tehát a hozzá kötődő hangulaton keresztül vizsgálja. A pszichológia tudománya tárgya megfigyelésének rendíthetetlenségét a nyomozó szorongás hangulatából meríti. A szorongás hangulata tulajdonképpen az antipatikus kíváncsiság, amely kirajzolja a bűnössé válást. Kierkegaard vizsgálódásának kiindulópontja a Teremtés könyvének története, melynek elemzése révén fény derül elméletének lényegére.

ÁDÁM BŰNBEESÉSÉNEK BIBLIAI TÖRTÉNETE ÉS AZ ÚJ MEGKÖZELÍTÉS NYÚJTOTTA MAGYARÁZATI LEHETŐSÉGEK

A Genézis könyvének első három fejezete, amennyiben mítoszként fogjuk fel vezérfonalul szolgálhat a lényegi létből a létezési létbe való átmenet leírására.⁸ Ez a leírás lehetőséget biztosít az ember mibenlétének megismerésére. Kierkegaard a harmadik fejezetet, a bűnbeesést vonja sajátos értel-

⁵ Paul Tillich *Rendszerez teológia* című munkájában kiemeli, hogy az ortodox teológusok másik alapvető hibája, hogy a bűnbeesés előtti Ádámot olyan tökéletes tulajdonságokkal ruházták fel mintha Ádám és Jézus azonosak volnának. Ez az eljárás abszurd, s teljesen érthetlenné teszi a bűnbeesés fogalmát. 265. o.

⁶ A bűn az egyes ember tettében jelenik meg, de eltűnik nyomtalan ha a tudomány utánakap, s valóságában akarja vizsgálat tárgyává tenni.

⁷ Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*. Szeged, Ictus. 1996. 187. o.

⁸ Tillich: *Im. Bp., Osiris*. 1996. 262. o.

mezési kontextusba. A továbbiakban csak utalásszerűen térek ki a keresztyén teológia egyéb értelmezéseire, elsősorban Kierkegaard elemzését ismertetem.

Isten megteremtette az embert a saját képmására és hasonlatosságára, s az Édenkertbe helyezte. Ádám mindent megtehetett csupán a tudás fájának gyümölcséből nem szakajthatott, ezt az Úr megtiltotta és a halál büntetését helyezte kilátásba törvényének való ellenszegülés esetében. Az Úr mindenben az ember kedvére próbált tenni. Ezt a bűnbeesés előtti idilli állapotot nevezük az ártatlanság állapotának. Az ember azonban nem talált magának igazi társat, ezért az Úr megteremtette Évát, aki Ádám egyik oldalbordájából megalkotván jött a világra. Éva megjelenése valami „új”-at hozott az ártatlanságba. Mi lehet ez a különös, ami más Ádámokban és más Évákban? Éva számszerű ismétlődése Ádámnak,⁹ (a történet szempontjából nem lényeges, hogy Ádám egy volt vagy több, ezért fölöslegesek azok az elméletek, amelyek egy pártól származtatják az emberi nemet. A bűnbeesés előtt még nem alakult ki a generációs viszony, s ezért az egyed nem képviselte önmagában az egész emberi nemet.¹⁰ Az ember csak a bűnbeesés után vált individuummá, amely révén mint önmaga és az emberi nem tételeződött egy személyben) származtatott személy, de természetesen teremtett, egy meglévő személyből Ádámából. A különbség a két személy között, hogy az Ádámokban korábban meglévő szorongás benne reflektáltabb, s így könnyebben enged a kígyó csábításának.¹¹ Ez a csábítás az isteni tudás felkínálásában áll, ami a tudás fájának gyümölcséből való szakításban ölt alakot. E fát isteni tiltás védi, de Éva (akit a kígyó elcsábított) ráveszi Ádámot a gyümölcs leszakítására. Az isteni tiltás elleni vétek pedig az első bűn elkövetését jelenti.

A kierkegaard-i bűnkoncepció megértéséhez feltétlenül ki kell emelnünk azokat a momentumokat és aspektusokat, amelyek vizsgálata jelentősen eltér a hagyományos interpretációktól. Az Ádámokban meglévő szorongás, a büntetés és tilalom sajátos hatása a szorongó emberre és az ember szintézisként való meghatározottsága vezet majd bennünket közelebb a bűnfogalom értelmezéséhez. Mindezek vizsgálata előtt azonban az ártatlanság állapotát kell közelebbről szemügyre vennünk.

⁹ SzF: 56. o.

¹⁰ A későbbiekben hosszabban fogjuk tárgyalni a bűnbeesés következményeit, amelyek egyike a kialakuló generációs viszony.

¹¹ Éva szorongása reflektáltabb mint Ádámé, de ő szorongásában a férfihoz menekül. Éva hajlamosabb konkrétumot találni szorongásában, mégha az ugyanolyanként jelenik meg számára mint Ádámé. Általa bekerül egy különös hajlam az ártatlanság állapotába, amely ugyan nem bűnösség, de sokkal reflektáltabb mint az Ádámokban meglévő. Ez a hajlam jelzés a szaporodás útján keletkezett bűnösségre, mivel Éva már egy meglévő személyből jött a napvilágra. Ez az aspektus (más teremtményből) születünk hajlamosítja az egyént a bűnössé válásra, de természetesen nem oka annak, mivel akkor Ádám sohasem lett volna bűnös.

AZ ÁRTATLANSÁG ÁLLAPOTA

A bűn realitását az ártatlanság állapota előzi meg. A bűn révén veszítjük el ártatlanságunkat, ezért e két fogalom kölcsönösen feltételezi egymást, egyik sem lehet meg a másik nélkül. Az ártatlanság állapota, megszűnése révén válik azzá, ami fogalma szerint. Mi tulajdonképpen ez az állapot, hogyan tudnánk jellemezni? „Az ártatlanság tudatlanság”¹² – állítja Kierkegaard. Az ártatlanság nem tökéletesség, vagy tökéletlenség, amelyre az ember visszavágynak, hanem az emberi fejlődés tapasztalatából visszakövetkeztetett állapot¹³. Ez az állapot azonban nem tényleges, nem férhetünk hozzá a tapasztalat világában. Az ártatlanság állapotában az ember álmodó szellemként¹⁴ van meghatározva. Megvannak benne azok az előfeltételek, amelyek emberi mivoltunkat meghatározzák, de ezek öntudatlanul vannak jelen, ezért az ártatlanság állapotában a szellemként tételezett ember jellege álmodó. Az álmodó szellem nem szellemileg meghatározott, ebben van álmodó jellege. Az ember az ártatlanság állapotában képtelen különbséget tenni jó és rossz között, mivel számára nem jelenik meg semmi szellemileg meghatározott entitás, az ember tökéletes tudatlanságban van.

Az ártatlanság állapotában tehát az ember álmodó szellemként van meghatározva, de az ártatlanság fogalmát csak megszűnéséből visszakövetkeztetve tudjuk meghatározni. Hogyan szűnik meg az ártatlanság? Kierkegaard szerint az ártatlanságot a bűn szünteti meg, s ennek bekövetkeztével jut el az emberi fejlődés az individuummént történő meghatározottságba. Az individuum abban különbözik az ártatlanság emberétől, hogy szellemileg

¹² SzF: 47. o.

¹³ P. Tillich: Im. 264. o. Az ártatlanság állapotát az ember lényegi létével azonosítja: „a lényegi lét nem az emberi fejlődés egyik tényleges szakasza, amit közvetve vagy közvetlenül megismerhetnénk. Az ember lényegi természete az emberi fejlődés minden szakaszában jelen van, de a létezés torzulásai közepette. A mítosz és a dogma az ember lényegi természetét visszaveti a múltba, mint egy történelem előtti történelmet, amit az Aranykor vagy a Paradicsomkert szimbolizál. Pszichológiai fogalmakkal élve, ezt az állapotot értelmezhetjük úgy is, mint «álmodó ártatlanságot» ... Az álmodó ártatlanság pusztá potencialitása még nem tökéletesség. Csak a létezés és lényeg tudatos egyesülése tökéletes, ahogyan Isten tökéletes, mert ő meghaladja a létezést és a lényegét. A Bukás előtti Ádám szimbólumát csak úgy érthetjük, mint az eldöntetlen lehetőségek álmodó ártatlanságát.”

¹⁴ Kierkegaard szerint az ember szellemként van meghatározva, ami a test és lélek viszonyához való viszonyulást jelenti, vagyis az ember egy szintézishez való viszonyulás. „Az ember szellem. ... A szellem az Én. ... Az Én (*Selv, Selbst*) olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony viszonyul önmagához; az Én nem viszony, hanem az, hogy önmagához viszonyul.” - HB: 19. o.

meghatározott (erre az aspektusra később hosszabban kitérünk). A transzcendencia által szűnik meg az ártatlanság, amit a minőségi ugrás „közvetít”.¹⁵ Minőségi ugrás (*Spring*) révén kerül tehát az ember a lényegi létből a létezési létbe. Az ember álmodó szellemként való meghatározottságát az alapján értelmezhetjük, ha visszakövetkeztetünk a szellemileg meghatározott individuum szellemként tételezett létének specifikumaiból a szellemi lét felfüggesztett állapotára. Kierkegaard úgy gondolja, hogy az ártatlanságot a bűn szünteti meg, vagyis ahhoz hogy individuumként tételeződjünk bűnt kell elkövetnünk, s a tényleges világ ezután tárul fel előttünk. A feladat tehát a bűnössé válás utáni embert szemügyre venni, amiből vissza tudunk következtetni az ártatlanság állapotában, álmodó szellemként meghatározott egyén létének sajátosságaira. Az álmodó szellem sajátos meghatározottsága a szorongás fogja kirajzolni a bűnössé válás folyamatát.

KIERKEGAARD BŰNFOGALMA ÉS AZ EBBŐL VISSZAKÖVETKEZTETETT ÁLMODÓ SZELLEMBEN (ÁDÁMBAN) REJLŐ SZORONGÁS

„A bűn valamely bűn révén jelent meg a világban.”¹⁶ Ha nem így történt volna, akkor véletlennek kellene tulajdonítanunk a bűn megjelenését, ez a feltevés azonban esetlegessé tenné az emberi nem megjelenését a világban. Az ember elvesztené specifikumát a többi világban létező entitás között. A bűn lényegében önmaga előfeltevése, létezése előfeltételezett volt önmaga számára az emberben. Az ember létének bűnös volta olyan meghatározottság, amely alapjaiban érinti az emberi nemet, ebben rejlik eredendősége. A bűn valóságban való megjelenésének oka nem meghatározható az ember megismerési eszközeivel. A bűn a korábban említett minőségi ugrás révén válik reálissá. A bűn eredendőségének magyarázata abban rejlik, hogy minden egyes ember bűnösségével bizonyítja meglétét. Ha egy individuum kívül áll a bűnösségen, akkor ő nem tagja az emberi nemnek. Ebben az esetben a bűn lehetősége sem érintette meg őt, s így a többi emberrel szemben szabadságában korlátozva határozódik meg, mivel a bűn lehetőségét nem választhatja. Ha a bűn lehetőségét az individuum nem választhatja, akkor nem ugyanazokkal a létfeltételekkel születik a világba mint az emberi nem bármely más tagja. Ha egy individuum kívül kerül az emberi nemre, akkor az kihat az egész meghatározására, ezért az ember amennyiben individuumnak tekintjük, egyszerre képviseli önmagát és az emberi nemet. Kierkegaard bűnelemzésének a

¹⁵ A bűn etikai-vallásos meghatározottság, s tartalmát tekintve ugyanúgy nem határozható meg mint a paradox. A bűn egy új minőségi meghatározottságot állít elénk. Vö: Gyenge Z.: Im. 188. o. Megjegyzés: a bűn egy minőségi ugrás révén jelenik meg a valóságban

¹⁶ SzF: 41. o.

fenti érvelés alapján tett kijelentés biztosítja a kiindulópontot, ami Ádám bűnét lényegében azonosítja minden egyes individuum első bűnével.

Ha Ádám lényegében különbözne az emberi nemtől, akkor az emberi nem nem is létezne, tehát ami magyarázza Ádámot, az magyarázza az emberi nemet is, ezért Ádám bűnének magyarázata egybeesik az eredendő bűn magyarázatával. Kierkegaard számára Ádám bűne követhető a legkönnyebben nyomon, mivel a bibliai történet egyszerűen és világosan közvetíti azt. Az első ember bűnének vizsgálata általános érvennyel bír, s az alábbiakban elemzendő szorongás fogalmának döntő jelentősége az összes individuum számára ugyanaz.

Ádám bűnének jelentősége abban áll, hogy ez az első bűn, de ez az elsőség nem Ádámra korlátozódik, hanem a bűnösség tételezésének folyamatára. Ha általános következtetést akarunk levonni, akkor a Bibliában leírt történetet szimbolikus jellegűnek kell tartanunk. Ádám bűnének vizsgálata révén analizálni tudjuk az individuum öntudatának megjelenési folyamatát. Az öntudat megjelenésével lehetősége van az individuumnak az önreflexióra, arra, hogy viszonyulhasson teste és lelke viszonyához. Az első bűn új minőségi meghatározást kölcsönöz az embernek, de ez nem Ádám bűnének a következménye, hanem minden ember öntudatra ébredésének a feltétele. Ádám bűne tehát egybeesik minden ember első bűnével, a különbség csupán kvantitatív, mivel az emberi nem története során megnőtt a bűn elkövetésére irányuló lehetőségek száma.

Ádám első bűnének jelentősége, hogy általa jelent meg a bűn a világban. A bűn előfeltételként korábban már létezett az emberben. A bűn valóságba kerülésének oka tehát nem Ádám, hanem az emberi nemben eredendően meglévő előfeltétel, a bűnre való hajlam. Ádám a bűnösséget ugyanúgy tételezte, mint bármely más individuum, csupán időben¹⁷ megelőzte az összes többit. Minden egyes individuum minőségi ugrás révén vesz részt az emberi nem történetében, s így az emberi nem története kvantitatív meghatározásokon keresztül halad előre. Az egyes ember minőségi ugrása által mindig újramezdi az emberi nem történetét. Ez a látszólagos ellentmondás feloldódik ha az emberi nemet mint egészet, s annak történetét mint az egyén emberi nemhez való viszonyának történetét fogjuk fel, s különböztetjük meg az egyes ember történetétől. Az emberi nem története nem az individuumok történetének összessége, hanem ezek történetének viszonya az egészhez, mint folyamathoz.

A bűnbeesés következményeként meghatározott individuum létének specifikumait vizsgálatunk révén megkaptuk¹⁸, így jobban szemügyre vehetjük Ádámot az ártatlanság állapotában, amint álmodó szellemként van meghatároz-

¹⁷ Az időbeliség fogalma a bűnbeesés pillanatában tételeződik, ezért Ádám bűnének időbeli elsőbbsége nyilvánvaló.

¹⁸ Az individuum specifikumai, amik megkülönböztetik a többi létezőtől: történetisége, öntudata.

va.¹⁹ Ádám ártatlansága különbözik a többi ember ártatlanságától, mivel az emberi nem bűnössége mennyiségileg határozza meg minden egyes individuum tudatlanságát. Az ártatlanságból a realitásba (lényegi létből a létezési létbe) való átmenet Ádám tettében követhető leginkább nyomon, mivel a számára megjelenő lehetőségek száma meghatározható, ellenben az emberi nem többi egyedének jóval szerteágazóbb választási lehetőségeivel. Ádám és a többi ember tette között nincs minőségi különbség, így annak magyarázata magyarázza az összes ember tettét is. Ádám bűnössé válásának folyamatát fogja Kierkegaard a pszichológia módszerével feltárni. Az ártatlanság állapotát kell figyelmünk fókuszába állítani, mivel a minőségi ugrás magyarázatára egyetlen tudomány sem képes.

Kierkegaard pszichológiai magyarázatának kiindulópontja az Ádamban jelenlévő szorongás (*Angst*).²⁰ A szorongást a tudatlanságban jelenlévő egyetlen dolog váltja ki: a semmi. Az egész világ semmiként jelenik meg az álmodó szellem számára. A tudatlanságban megnyilvánuló szorongást az emberben mindenkor meglévő valamire való irányultság váltja ki. A szorongás az a fenomén, amelynek oka nem határozható meg a tapasztalati világban, nem „valamitől” szorongunk, hanem a semmitől. A semmi szorongást szül. „A szellem álmában tervezi saját valóságát, ez a valóság azonban a semmi, viszont ez a semmi állandóan látja a valóságot önmagán kívül.”²¹ A szellem valósága veszi körbe az ártatlanság emberét, de amit tervez tulajdonképpen semmi. Nincs öntudatánál a szellem, tudatlanul cselekszik, tudatára egyedül a semmi hat.²² A pszichológiai módszer révén megvizsgálhatjuk az álmodó szellemet meghatározottságában, a szorongásban.

¹⁹ Tillich szerint az „álmodó ártatlanság” olyasmire mutat, ami megelőzi a tényleges létezést. Az ártatlanság állapota lehetőség és nem ténylegesség. „Nincs helye, *ou toposz* (utópia). Nincs ideje; megelőzi az időbeliséget, és történelem fölötti. Az álmodás az elmének az az állapota, amely egyidejűleg valóságos és nem valóságos - miként potencialitás. Az álmodás elővételezi a ténylegességet, mint ahogy minden ténylegesen jelen van abban, ami potenciális. Az ébredés pillanatában az álmoképek szétfoszlanak, és visszatérnek abba a valóságba, amellyel szembe-találkozunk ... a valóság más mint az álmoképek, de nem teljesen más. Hiszen a tényleges – mint elővételezés – mindig jelen van a potenciálisban.” Im. 264. o.

²⁰ A szorongás fogalmával kapcsolatban utalunk Tillich meghatározására: „Az ember nemcsak véges, mint minden teremtmény, hanem tudatában is van végességének. És ez a tudat a szorongás. ... Annak tudatát fejezi ki, hogy a lét véges, hogy a lét a lét és nemlét keveréke, hogy a léteket nemlét fenyegeti. Minden teremtmény szorongást űz, mert a végesség és a szorongás egy és ugyanaz. De az ember szabadsága egyesült a szorongással. Nevezhetjük ezt úgy is, hogy „szabadság a szorongásban” vagy „szorongó szabadság”. Ez a szorongás az egyik hajtóerő azok közül, amelyek a lényegből a létezés felé űznek.” Im. 265. o.

²¹ SzF: 51. o.

²² A semmi azért hat az ember tudatára, mivel az ember tudata állandóan irányul valamire, s az egyetlen „valami” számára az ártatlanságban a semmi. A tudat állandó valamire való irányultsága olyan specifikum, amely alapvetően meg-

„Az önmagam és másik valóm közti különbség, az alvás állapotában felfüggesztett, álom közben a semmire való utalás.”²³— állítja Kierkegaard. Az embernek tehát két Én-je van, az egyik képes reflektálni a valóságra, a másik a valóságot semmiként tapasztalja. A szorongás a szabadságnak, mint a lehetőség számára való lehetőségnek a valósága. A szorongás valóság, amelyben azonban még nem választunk, csupán felcsillan a lehetőség a választásra, s ez a felcsillanás kiváltja érdeklődésünket. A szorongás szimpatizáló antipátia és antipatizáló szimpátia, s nem vágy, nem egyirányú hangulat. E sajátos meghatározottság kettős hatást vált ki belőlünk, egyrészt félelmet kelt, másrészt lebilincsel édes aggodalmában. A szorongás által kiváltott bűn tesz ártatlanná, mivel egy idegen erő ragad el, s tesz bűnössé úgy, hogy közben fél tőle az ember.

A szorongás akkor fokozódik, mikor valami konkrétan lel. A *Genezis* történetében ez a tiltás, mely szerint Ádámnak tilos ennie a jó és rossz tudásának fájáról. Ez a tiltás a tudatlanság állapotában természetesen érthetetlen volt Ádám számára, de szorongása mélyült, mivel nem csupán a semmire irányult, hanem egy valamiként megjelenő semmire. Ha a tilalom a vágyat keltené fel akkor Ádám öntudatánál kellett legyen, mivel akkor a vágy tárgya a szabadság számára ismertként tételeződne.²⁴ Megjelenik a tudás szorongató lehetősége, ami azonban Ádám számára semmi. A tiltás után következik a büntetés ígérete. A halál Ádám számára érthetetlen, mivel nem érti létezését, így megszűnésének lehetősége sem értelmezhető számára tudatosan. A tiltás ugyan kedvet ébreszt benne (új lehetőség), de a büntetés szavai megijesztik (minden lehetőség elveszítése). Mindkét új információ szorongásként jelenik meg benne, egyre koncentráltabb szorongásként. „A tudás végtelen lehetősége, amelyet a tilalom teremtett meg most azáltal válik reálisabbá, hogy a lehetőség a következményeképpen fellépő másik lehetőséget csillantja fel.”²⁵ Egymást erősítik a semmiként megjelenő „valamik”. A szorongás itt ér el tetőpontjára, még nem bűnös, mégis annyira szorong, mintha elveszett volna.

különbözteti az embert a többi létezőtől. Az állatokban nincs meg az a képesség, hogy öntudatukra ébredjenek, mivel nincs meg bennük ennek előfeltétele. Az állat sohasem lehet individuum. Az ember nem tér ki a semmi elől a benne meglévő előfeltétel miatt.

²³ SzF: 51. o.

²⁴ Kierkegaard elemzett művében (Im. 50. o.) utalást tesz a Schleiermacher tanítvány Usteri elméletére, amely ugyancsak a tiltás momentumára hívja fel a figyelmet. Usteri azonban abba a hibába esik, hogy a bűnbeesés okát a tilalom szülte vágyban kereste. Az Ádámban jelenlévő szorongást csakis a pszichológiai vizsgálódás tudja feltárni.

²⁵ SzF: 55. o.

A pszichológia idáig tudja követni az álmodó szellemet. Kierkegaard megjegyzi, hogy a hang, mely Ádámot felszólította belőle eredt, Ádám magával beszélt, Énje váltotta ki belőle ezt a reflexiót.²⁶ „Isten hangja” tehát belülről fakadt, de a kísértés kívülről jön (kígyó), ezzel a problémával a szerző nem tud mit kezdeni. A szorongás betetőzése a minőségi ugrás, amely révén az ember eljut szellemként történő meghatározottságába.

A BŰNBEESÉS KÖVETKEZMÉNYEI

A bűnbeesés kettős következménnyel jár, egyrészt megjelenik a bűn, másrészt létrejön a nemi, a kettő elválaszthatatlan egymástól. A következmény kettősségének jelentősége abban áll, hogy visszautal az ember test-lélek szintéziseként való meghatározottságára. Ha csupán a szintézis egyik eleme volna az ember, akkor nem lehetne két következménye egy tettnek. A nemiség a testre, a bűn a lélekre utal, s ekképpen mondhatjuk visszamenőleg, hogy az ember álmodó szellemként ártatlan. A nemi különbség a bűnbeesés előtt is kellett létezzen, de mivel az a tudatlanság állapota volt, így lényegében nem jelent meg Ádám és Éva számára.²⁷ A nemi különbség nem véletlen, mivel a szintézis tételezésekor az individuum átjárja a szintézist, s a legvégletesebben érzéki a nemi lesz. A legvégletesebbet a szellem megvalósulásának pillanatában éri el az ember, s így megvalósulásának pillanatában „egyben állat is”.²⁸

A bűnösség nem érzékiség, de tételezi azt, s a nemi válik a történelem alapjává. A történelem végén a feltámadásban szűnik meg a nemek különbsége, mivel azután az angyalokhoz hasonlóan nincs történetük az egyéneknek. A bűnössé válást megelőzi a szabadság lehetősége. Ez a lehetőség a képesség. A lehetőség és a valóság közé szorul a szorongás fogalma, amely azonban nem magyarázza a bűnössé válást. A szorongás nem szükségszerű, de nem is szabad, a „szorongás megkötött szabadság”.²⁹ A szabadság önmagában kötött, de az emberben van képességként. Kötöttsége abban áll, hogy a szellem még nem tételezte önmagát, s ezzel nem emelte valóságba a lehetőséget. A szorongás csak akkor létezik, ha a bűn se nem szükségszerűségből, se nem szabad elhatározásból került az emberbe. Mivel a szorongás hangulatával nap mint nap találkozunk, így léte bizonyítékként mutatható fel azok számára, akik a fentebb említett magyarázatokat védelmezik.

²⁶ Más helyen a szerző megjegyzi, hogy Ádámot maga a nyelv szólította meg, amelynek eredetét ugyanúgy homály fedi mint a minőségi ugrás miert-jét.

²⁷ „Az állatoknál a nemek különbözősége kialakulhatott ösztönszerűen, ám az embernél ugyanilyen módon ez nem lehetséges, éppen azért, mert ő szintézis.” SzF: 59. o.

²⁸ SzF: 59. o.

²⁹ SzF: 60. o.

A tudományok immanenciája nem képes a bűn keletkezésének magyarázatára, mivel „a bűn éppen az a transzcendencia, kritikus fordulat, amiben a bűn az egyesbe mint egyesbe lép be.”³⁰ Az egyes ostobasága az, ha a bűnhöz úgy fordul mint ami őt nem érinti. A bűn keletkezését minden ember megértheti saját maga, de ha máshoz fordul, akkor pont ezért félreérti azt, mivel rajta kívül nem tud más válasszal szolgálni a „bűnös vagyok” kérdésére. Hogy a bűn miként kerül az egyes emberbe minden individuumnál változik. A szorongás mindenkiben megvan, de a bűn valóságba emelése olyan minőségi ugrás, amely nem általánosítható. Személyes megélésünkből fakad bűnös létünk.

³⁰ SzF: 61. o.

AZ ÁRTATLANSÁG DIALEKTIKÁJA KIERKEGAARD ÉS HEGEL A BŰNBEESÉSRŐL

CZAKÓ ISTVÁN

„MÁRPEDIG FILOZÓFIA és kereszténység sohasem egyesíthető”¹ – olvashatjuk Kierkegaard legkorábbi, 1835-ből ránk maradt naplóbejegyzéseinek egyikében. Ez a határozott megállapítás kétségkívül az életmű, kiváltképpen pedig a bűn értelmezésének egyik legfontosabb kulcsa. A bűn témaköre két műben, *A szorongás fogalmában* és *A halálos betegségben* is meghatározó szerepet játszik: az előbbi – eltekintve attól, hogy Kierkegaard szerint a bűnnek *stricte dictu* nincs fogalma – akár a bűn fogalmáról írott értekezésésként is olvasható.² Ezért indokoltnak látszik, hogy belőle kiindulva kísérreljük meg rekonstruálni szerzője bűn-értelmezésének egy sajátos szegmensét, az ártatlanságról vallott felfogását,³ amely szorosan összefügg a bibliai bűnbeesés-elbeszélés (*Genézis 3*) interpretációjával – és összehasonlítsuk annak a gondolkodónak az álláspontjával, akire az idézett feljegyzés (tágabb összefüggésben) kétségkívül vonatkozik. Hegel ártatlanság- és bűnbeesés-értelmezésének áttekintése nemcsak azt teheti világossá, hogy mely pontokon tér el gyökeresen a két gondolkodó koncepciója, hanem azt a szoros kapcsolatot is, amely *A szorongás fogalmát* az intenzív polémia ellenére

¹ Philosophie og Christendom lade sig dog aldrig forene. In: Niels Jørgen Cappelørn et al. (szerk.): *Søren Kierkegaards Skrifter* (a továbbiakban: *SKS*), Koppenhága, Gads Forlag, 1997. 17. köt. 30,28 (AA:13).

² „Jelen írás ... hallgatólagosan a bűn fogalmával is foglalkozik.” In: Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*, (a továbbiakban: *SzF*) Bp., Göncöl. 1993. 20. o. (*SKS* 4 321,35f.)

³ Bár *A halálos betegségben* – a mű tartalmi sajátosságaiból adódóan – az ártatlanság (*Utskyldighed*) kategóriája kevés figyelmet kap, a gyengeség kétségbeesésének témakörén belül érintőlegesen szó esik róla. Figyelemreméltó, hogy itt a (köznap értelemben vett) ártatlanság lényegében azonos a pusztán lelkileg meghatározott, közvetlen ember, vagyis az önreflexió nélküli én, a tiszta közvetlenség kétségbeesésével. (Vö: Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*. 1k. 64. o.) Ez a meghatározás terminológiai tekintetben sokkal nagyobb összhangot mutat a hegeli logika alapfogalmaival, mint *A szorongás fogalmának* ártatlanság-leírása, és alátámasztani látszik azt a filozófiai *Quellenforschung* eredményeként kialakult álláspontot, mely szerint Kierkegaard Hegelhez fűződő viszonyának történeti alakulásában világosan elkülöníthetünk egymástól három szakaszt: míg *A szorongás fogalma* (1844) az intenzív antihegelianus polémia időszakában íródott, melynek végét az Adlerről írt, publikálatlan tanulmány (1846) jelenti, addig *A halálos betegség* (1849) a késői, polémiaától mentes, Hegellel „megbékélt” periódusban látott napvilágot. Vö: Jon Stewart: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge UP. 2003. 33-34. o.

Hegel logikájához fűzi. Ezáltal lehetőségünk nyílik arra, hogy a korábbi, Kierkegaard Hegelhez fűződő viszonyát tisztán negatív relációként leíró, egyoldalú megközelítések⁴ helyett némileg differenciáltabb képet alkossunk a két gondolkodó kétségkívül ambivalens kapcsolatáról.

ÁRTATLANSÁG ÉS BŰNBEESÉS A SPEKULATÍV FILOZÓFIA TÜKRÉBEN

Hegel két helyen, vallásfilozófiai előadásaiban⁵ és az Enciklopédia első részében⁶ foglalkozik behatóan a bűnbeeséséről szóló bibliai elbeszéléssel, továbbá a világtörténet filozófiájáról tartott előadásaiban⁷ és a Jogfilozófiában⁸ találunk erre vonatkozó megállapításokat. Hegel kézenfekvőnek tekinti, hogy a logika elején tárgyalja a bűnbeesés mítoszát, mivel „a logikának a megismeréssel van dolga, s ebben a mítoszban is a megismerésről, ennek eredetéről és jelentőségéről van szó.”⁹ Ily módon mintegy a filozófia eredeti, görög hagyományához visszanyúlva, a mítoszként felfogott bibliai elbeszélés értelmezőjeként lép fel, és kísérletet tesz annak az igaz, spekulatív tartalomnak a kifejtésére, amelyet az elbeszélés érzeki alakban, történeti formában,¹⁰ vagyis inadekvát módon¹¹ juttat kifejezésre.

⁴ Jó példa erre Camus, aki egy interjúban arra a kérdésre, hogy miért szereti Kierkegaard-t, egyszerűen csak annyit felelt: „Anti-Hegel”. Vö: Mészáros Vilma: *Camus*. Bp., Gondolat. 1973. 101. o. A témában sokáig mértékadó Thulstrup szintén a két filozófia alapvető különbözőségét hangsúlyozza: „*Hegel and Kierkegaard have in the main nothing in common as thinkers, neither as regards object, purpose, or method, nor as regards what each considered to be indisputable principles.*” Niels Thulstrup: *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton/New Jersey, Princeton. 1980. 12. o.

⁵ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Stuttgart, Frommans. 1959. (a továbbiakban: *PhR*), 1. kötet 279-299. o.; Bd. 2 (Jub. Bd. 16), 72-77. o., 257-272. o. Magyarul részben: Hegel: *Előadások a vallás filozófiájáról*. Bp., Atlantisz. 2000. (A továbbiakban: *VF*) 111-118. o.

⁶ Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Bp., Akadémiai. 1950. (a továbbiakban: *EL*) 66-70. o.

⁷ Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Bp., Akadémiai. 1979. (A továbbiakban: *VtF*) 576-578. o.

⁸ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Bp., Akadémiai. 1983. (A továbbiakban: *JA*) 156-159. o.

⁹ *EL*, 67. o.

¹⁰ *PhR* II, 73. o.

¹¹ „*In der ganzen bildlichen Darstellung ist das, was innerlich ist, als äußerlich, was nothwendig, als zufällig ausgesprochen.*” *PhR* II, 75. o. „A mitológiai-vallási elképzelésben a rossz eredetét nem értik meg, azaz az egyiket nem ismerik fel a másikban, hanem csak egymásutánt és egymásmellettséget képzelnek, úgyhogy a negatív kívülről jön a pozitívhoz.” *JA*, 158. o. Megjegyezzük,

Hegel értelmezése szerint a bűnbeesés mítosza félrevezető, mert az emberiség eredeti állapotát oly módon tünteti fel *ártatlanságként* és *közvetlenségként*, mintha ez volna az ember voltaképpeni természetes állapota.¹² Úgy látja, hogy az emberiségnek a természeti állapottól való elidegenedése, melyről a mítoszban valójában szó van, nem esetleges, hanem *szükségszerű* része az emberi létnek. „Ha közelebről tekintjük a bűnbeesés mítoszáét, benne a megismerés általános viszonyát a szellemi élethez találjuk kifejezve. A szellemi élet a maga közvetlenségében először mint ártatlanság és elfogulatlan bizalom jelenik meg; ámde a szellem lényegében rejlik, hogy ez a közvetlen állapot megszűnik, mert a szellemi élet abban különbözik a természeti és közelebről az állati élettől, hogy nem marad meg magánvalóságában, hanem *magáért* van. A meghasonlásnak ezt az állapotát tehát hovatovább ugyancsak meg kell szüntetni, s a szellemnek önmaga által az egységhez kell visszatérnie. Ez az egység azután a szellemi, s ama visszavezetés elve magában a gondolkodásban rejlik.”¹³

Hegel szerint a közvetlenség állapota, az embernek a természettel való közvetlen harmóniája méltatlan az emberhez. Ezért értelmetlen úgy elgondolnunk ezt az állapotot, mintha ennek megőrzése volna az ember igazi rendeltetése. Az embert önmegvalósításában éppen az különbözteti meg az állattól, hogy meghaladja ezt a közvetlenséget, ami a természettől való elidegenedés által valósul meg. Ezért Hegel értelmezésében a Paradicsom nem Éden, hanem sokkal inkább börtön, amely csak a természeti szükségszerűségnek maradéktalanul alávetett élőlények számára megfelelő állapot. Az embernek azonban, ahhoz hogy szellem legyen, szükségszerűen ki kell lépnie belőle, mégpedig úgy, hogy szakít közvetlen létének egységével: vagyis az embernek spekulatív

hogy *A szorongás fogalmának szerzője*, bár nem tekinti a bibliai szöveget mítosznak, bizonyos tekintetben mégis osztja Hegel álláspontját: „A mítosz külsődlegesen mutatja be azt, ami belső.” *SzF*, 57. o.

¹² „Félreértés forrása lehet, ha amaz első állapotot az ártatlanság állapotának nevezik.” *VF*, 115. o.

¹³ *EL*, 67-68. o. Fel kell figyelni arra, hogy Hegel a szellem által létrehozott egységet szintén ártatlanságnak nevezi: „(*Der Mensch*) ist zuerst natürlich und unschuldig und damit keiner Zurechnung fähig, im Kinde ist keine Freiheit, und doch ist die Bestimmung des Menschen, wieder zur Unschuld zu gelangen.” *PhR* II, 74. o. Világos tehát, hogy itt kétféle ártatlanságról van szó: az utóbbi, mint a szellem közvetlenségében konstituálódó állapot formailag egybevethető azzal a leírással, ami kierkegaard-i *oeuvre*-ben a hit formulájaként (a hegeli logikával látszólagos polémiában) gyakorta visszatér, nevezetesen, hogy a hit „közvetített közvetlenség”, „második közvetlenség”. Vö: Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Bp., Európa. 1986. 78, 120, 144. o. Kierkegaard „második közvetlenség” fogalmához ld. továbbá: *SKS* K4 137, valamint Arne Grøn: *Mediated Immediacy? The Problem of a Second Immediacy*. In: Paul Cruysberghs et al. (szerk.): *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*. Leuven, Leuven UP. 2003. 87-96. o.

értelemben ahhoz, hogy ember legyen, bűnösnek *kell* lennie.¹⁴ A bűn ebben a spekulatív megközelítésben voltaképpen *felróhatóságot* (*Imputabilität*) jelent.¹⁵ A bűn elkövetése után elhangzó isteni átok már előfeltételezi a természeti közvetlenség megszakadását, és rögzíti az embernek a természettel szembeni ellentétét. A bűnbeesés tehát szimbolikusan, a képzet szintjén fejezi ki a természeti közvetlenség tagadását és az igazi emberi élet kezdetét.

Azáltal, hogy az ember evett a tudás fájáról, meghaladta létének állati mozzanatát és hasonlóvá vált Istenhez. Hegel az ember bűnössé válását így az ember igazi lényegének megvalósításaként értelmezi: „A Paradicsomból való kiűzetéssel még nincs vége a mítosznak. Azt olvassuk tovább: És monda az Úr Isten: Ime, az ember olyanná lett, mint közülünk egy, jót és gonoszt tudván. – A megismerés itt mint isteni dolog van megjelölve, s nem úgy, mint azelőtt, mint tiltott dolog. Ebben rejlik azután annak a szóbeszédnek a cáfolata is, hogy a filozófia csak a szellem végességére terjed ki; a filozófia megismerés, s csak a megismerés által valósult meg az ember eredeti hivatása, hogy Isten képmása legyen.”¹⁶ Az ember tehát valójában a benne rejlő isteni mozzanaton keresztül válik azzá, ami, és szűnik meg pusztán természetinek lenni. Az ész és a megismerés birtokában az ember kilép a természeti közvetlenségből, és átlép a szellem birodalmába. Ily módon a bűn a spekulatív filozófiában sajátos értelemben *felix culpavá* válik.

Bár a *Genezis* a bűnbeesést esetleges eseményként írja le, Hegel szerint a történetben valójában szükségszerűség rejlik.¹⁷ A szükségszerűség ugyanis hozzátartozik a szellem természetéhez. A szellem sohasem az ártatlanság idilli állapota, hanem a fogalom dialektikus természete következtében mindig egyben közvetítés is.¹⁸ Dialektikus mozgása a közvetlenségből indul és a közvetítésen keresztül a közvetett közvetlenségig jut, ahol a szellem visszanyeri egységét a természettel, vagyis az ártatlanságát, ám egy magasabb szinten. Ezért a bibliai elbeszélésben megjelenő kontingencia félreérthető: „El kell vetni azt a külsőleges képzetet, hogy az eredendő bűnnek csak az első emberek egy véletlen ténykedésében van az alapja. Valójában a szellem fogalmában rejlik, hogy az ember természettől fogva gonosz, s nem lehet elképzelni, hogy ez más-képp is lehetne. Amennyiben az ember mint természeti lény van s mint ilyen

¹⁴ „Der Zustand, den man sich leerer Weise vorstellte, daß der erste Zustand der Stand der Unschuld gewesen ist, ist der Stand der Natürlichkeit, des Thiers. Der Mensch soll schuldig sein” *PhR* II, 260. o.

¹⁵ *VF*, 115. o.

¹⁶ *EL*, 69. o.

¹⁷ A bibliai elbeszélés „nemcsak valamiféle esetleges történet, hanem az ember örök, szükségszerű története, külsődleges, mitikus formában kifejezve.” *VF*, 116. o.

¹⁸ „A szellem nemcsak közvetlen valami, hanem lényegileg a közvetítés mozzanatát tartalmazza.” *EL*, 68. o.

viselkedik, ez olyan viszony, amely meg nem maradhat. A szellem legyen szabad s önmaga által legyen az, ami. A természet az ember számára csak az a kiindulópont, amelyet át kell alakítania.”¹⁹ Az eredeti bűn tana tehát Hegel értelmezése szerint a közvetítésről és a természettől való elidegenedésről szól, melyek szükségszerűen hozzátartoznak a fogalom mozgásához és a szellem életéhez.²⁰

„Ez a történet az emberi szabadság örök története arról, hogy az ember kiemelkedik a kezdetek szellemi tompultságából, kijut a fényre, egyáltalán arról, hogy az ember számára létezik jó és rossz. Ha azt nézzük, hogy mit tartalmaz valójában a bibliai elbeszélés, akkor kitűnik, hogy ugyanazt, ami később a keresztény vallásban is megjelent, vagyis hogy az embernek, a szellemnek el kell jutnia a kibéküléshez. Ez az igazi eszme, szemben a paradicsom puszta képzetével, az eltompult, tudat és akarat nélküli ártatlansággal.”²¹ Hegelnek ebből a megállapításából már egyértelműen kitűnik, hogy számára az ártatlanság teljességgel negatív állapot: a szellem börtöne, az állati lét stádiuma, melyet megtévesztő ártatlanságnak nevezni: „A valóságban amaz első, természetes egység mint állapot, mint egzisztencia nem az ártatlanság állapota, hanem a közönséges durvaságé, az állatiasságé, a mohó vágyaké, egyáltalán a vadságé.”²² A Paradicsom ezért „voltaképpen vadaskert, állatkert”,²³ amely – mivel itt az ember számára még nincs jó és nincs rossz – egyszersmind a beszámíthatatlanság állapota is, vagyis nem erkölcsi állapot.²⁴

A spekulatív filozófia szempontjából kérdéses, hogy egyáltalán *állapot*nak tekinthető-e az, amiről a *Genezisz*ben mint ártatlanságról szó van. Minthogy a bibliai beszámoló elveszett Paradicsomról szól, ezért nyilvánvaló, hogy ez nem lényeges állapot, nem az igazság állapota. Bár az embernek önmagával, Istennel és a természettel való egysége magánvalóként valóban szubsztanciális, lényegi meghatározás, ám ez „az egység ... fogalom, magánvalóság, nem pedig állapot, egzisztencia; csak a fogalom realizációja hoz létre állapotokat, egzisztenciát, s ez a realizáció szükségképpen egészen másféle, mint amit a paradicsom és az ártatlanság állapotának mondanak.”²⁵ A *Genezisz* tehát azért

¹⁹ *EL*, 69. o.

²⁰ „A megismerés mint a természetes egység megszüntetése a bűnbeesés; ez nem véletlen, hanem örök története a szellemnek. ... A bűnbeesés az ember örök mítosza, amely épp emberré teszi.” *VtF*, 577. o.

²¹ *VF*, 117-118. o.

²² *VF*, 115. o.

²³ *VF*, 115. o. Érdemes ezen a ponton felidézni, hogy Hegel 1822-ben Schleiermachernek a vallásról mint közvetlen tudatról (*Gefühl*) vallott felfogását szintén állati állapotként, az „Istenről való állati tudatlanságként” (*thierische Unwissenheit von Gott*) értékelte. Vö: Michael Eckert: *Gott – Glauben und Wissen*. Berlin/NY, Walter de Gruyter. 1987. 194. o.

²⁴ *VF*, 115. o.

²⁵ *VF*, 114. o.

írja le az Édent az ember eredeti *állapotaként*, mert spekulatív tartalma szerint az ember szubsztanciális, magánvaló igazsága jut benne kifejezésre, ám ez csak fogalom, amelyet az emberek a képzet szintjén olyan múltbeliként vagy eljövendőként ragadnak meg, ami közvetlen, külsődleges egzisztencia módjára, mint *állapot* létezik.²⁶ Az ártatlanság mint közvetlenség tehát a szellem örök történetének dialektikus mozzanata, amely szükségképpen magában foglalja saját tagadását, a közvetítést, s ekként mint állapot önmagában sohasem létezik. A spekulatív filozófiában a felróhatóság értelmében felfogott bűn teljességgel pozitív jelentésre tesz szert: az ember általa válik tudóvá, s ily módon Isten képmásává, vagyis, miként Hegel a bibliai elbeszélésre utalva megjegyzi, „a kígyó *nem* hazudott”.²⁷

AZ ÁRTATLANSÁG MINT TUDATLANSÁG: EGYSZERŰ PSZICHOLÓGIAI IRÁNYÚ VIZSGÁLÓDÁS

Hegelnél érthető okokból nem sok szó esik a kígyóról, *A szorongás fogalmában* azonban még kevesebb. Ennek nemcsak az a külső körülmény az oka, hogy a mű szerzőjének ezzel kapcsolatban bevallotta „semmi nem jut az eszébe”,²⁸ hanem vélhetően az is, hogy a rossznak mint külső mozzanatnak a gondolatával éppúgy nem tud azonosulni, mint Hegel.²⁹ Ám nem ez az egyetlen pont, ahol a két koncepció a nem-azonosulás formájában voltaképpen azonos. Az alábbiakban ezért megkísérlem oly módon vázolni az ártatlanság kategóriájának jelentését *A szorongás fogalmában*, hogy egyúttal a hegeli spekulatív állásponttal való viszonyát is világossá tegyem.

ÁRTATLANSÁG VS. KÖZVETLENSÉG

A szorongás fogalmát illetően számos kérdésben eltérnek a kommentátorok, abban azonban széleskörű az egyetértés, hogy az egyik legnehezebb szövegről van szó. Mindazonáltal aligha kétséges, hogy a filozófia történetének későbbi alakulására nézve meghatározó jelentőségű ez a mű, amit talán elegendő annyival alátámasztanunk, hogy maga Heidegger nemcsak hogy – tőle szokatlan módon – némi elismeréssel nyilatkozott róla a *Lét és idő* egyik nevezetes lábjegyzetében,³⁰ hanem művének szorongásanalízisében szemlátomást termékenyen asszimilálta is Kierkegaard eredeti belátásait.

²⁶ Vö: *VF*, 113-114. o.

²⁷ Vö: *VF*, 117. o.

²⁸ Vö: *SzF*, 58. o.

²⁹ *EL*, 68. o.

³⁰ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp., Gondolat. 1989, 346. o. Vö: 408. o.

A *szorongás fogalmának* első fejezetében egy rövid paragrafus foglalkozik az ártatlanság fogalmával. A pszeudonim szerző, Vigilius Haufniensis, szokásához híven Hegel bírálataival kezdi fejtegetéseit: a dogmatikák az ártatlansággal kapcsolatosan „Hegel kedvenc megjegyzését idézik, miszerint a közvetlen meghatározása az, hogy megszűnik (*at ophæves*), mintha a közvetlenség és az ártatlanság egy és ugyanazon dolog lenne”.³¹ Lényegében az egész paragrafus olvasható úgy, mint az ártatlanság és a közvetlenség kategóriái közötti különbség tisztázására tett kísérlet, amely – mint látni fogjuk – sikeres, bár a hegeli koncepció immanens kritikájaként aligha releváns. A szerző itt, a 3. §-ban lényegében ugyanazt a kritikát fogalmazza meg, mint amit a mű bevezetésében már kifejtett, nevezetesen: Hegel filozófiájában állandó konfúzió uralkodik a logika (mely alatt Kierkegaard Hegeltől eltérően a *lehetséges* valóság tudományát, a késői Schellingnél „negatív filozófiának” nevezett tudományt érti) és az etika (valóság) között.³² Hegelnek a közvetlenségből kiinduló és a közvetítésen alapuló dialektikája Kierkegaard szerint immanens, s mint ilyen képtelen megragadni az ártatlanság és a bűn közötti kvalitatív differenciát, minthogy a kettő közötti minőségi ugrással egy transzcendencia jelenik meg. Ha az ártatlanságot közvetlenségként fogjuk fel, akkor ezzel nem mást teszünk, mint egymástól teljességgel különböző fogalmi szférákhoz tartozó dolgokat kapcsolunk össze: míg ugyanis a közvetlenség logikai kategória, addig az ártatlanság az etikához tartozik.³³

Az ártatlanság Kierkegaard szerint több okból sem azonosítható a közvetlenséggel. Először is azért nem, mert a közvetlenség a fogalom dialektikus természetéből adódóan valójában nem „létezik” (*er til*) önmagában, dialektikus ellentétpárja, a közvetítés nélkül (ami persze, tegyük hozzá, tisztán dialektikusan megközelítve igaz az ártatlanságról [*Uskyldighed*] is, hiszen mint fogalom nem létezhetne a bűnösség [*Skuldighed*] nélkül)³⁴, míg Kierkegaard szerint az ártatlanság minőség, állapot, amelyik „nagyon is jól tud létezni” (*meget godt kan bestaae*),³⁵ és az etika konkrét szférájához tartozik. Másodszor pedig

³¹ *SzF*, 44. o. (*SKS* 4 341,19)

³² Minthogy Hegel alapkoncepciója szerint – erős leegyszerűsítéssel – a logika („az ésszerű”) és az ontológia („a valóságos”) azonosak, ez az ellenvetés csak az alapkoncepciónak az elutasításaként értelmezhető (ami persze felveti a kérdést, hogy vajon miféle filozófiailag konzisztens álláspont teszi ezt lehetővé), és nem a cáfolataként.

³³ *SzF*, 44. o. (*SKS* 4 341,26f.) Hegel számára természetesen világos, hogy az ártatlanság erkölcsi kategória (Vö: *EL*, 67. o.), ám a rendszer logikája lehetővé teszi, hogy a közvetlenség megfelelőjeként tárgyalja.

³⁴ Ezzel a dialektikával persze Kierkegaard is tisztában van: „Ha [Ádám] nem a bűn (*Skyld*) révén veszítette el az ártatlanságát (*Uskyldighed*), akkor nem is az ártatlanságát veszítette el, és ha nem volt ártatlan, mielőtt bűnös lett volna, akkor bűnössé sem vált soha.” *SzF*, 45. o. (*SKS* 4 342,7-9)

³⁵ *SzF*, 46. o. (*SKS* 4 343,19)

azért nem, mert – miként Hegel a tiszta léttel kapcsolatosan *A logika tudományában*³⁶ megjegyzi – a közvetlenség dialektikusan tekintve voltaképpen *semmi*, miközben Kierkegaard számára az ártatlanság ténylegesen *valami*.³⁷

Az ártatlanságnak mint létező valaminek a közvetlenség nem létező semmijével való szembeállítására szemlátomást nem rendíti meg alapjaiban a hegeli rendszert, ám a szerzőnek talán nem is ez a célja.³⁸ Valószínűleg helyesebben tesszük, ha a szöveget elsődlegesen nem a hegeli logikával szembeni vitairatként, hanem a spekulatív filozófiát a teológiában alkalmazó szerzőkkel szembeni állásfoglalásként értelmezzük.³⁹ Bár Kierkegaard látszólag Hegellel polemizál, és közben szokásához híven nem kis mértékben támaszkodik a spekulatív filozófia fogalmi bázisára, valójában egy teológiai koncepciót fejt ki a bűn levezethetlenségéről, fogalmi megragadhatatlanságáról (ami azért sem meglepő, minthogy a mű – már alcíme szerint is – bevallottan az eredendő bűn dogmatikai témáját tárgyalja). Így válik érthetővé, hogy mit is jelent *valójában* a bűnnek mint „minőségi ugrásnak” (*qualitative Spring*) a meghatározása⁴⁰, hiszen az „ugrás” kategóriája, mint tudjuk, a hegeli rendszerben is használatos a mennyiségnek a minőségbe történő átcsapásával kapcsolatosan.⁴¹

³⁶ „A lét, a meghatározatlan közvetlen, valójában *semmi*, és sem több, sem kevesebb, mint *semmi*.” Hegel: *A logika tudománya*. Bp., Akadémiai. 1979. 58. o. (A továbbiakban: *LT I*)

³⁷ *SzF*, 46. o. (*SKS* 4 343,13-16)

³⁸ Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy *A szorongás fogalmának szerzője* számos ponton támaszkodik a Hegel logikájával szemben erőteljes filozófiai bírálatot megfogalmazó Friedrich Adolf Trendelenburg *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften* című művére (Leipzig, 1843, ASKB 846.).

³⁹ Ezzel kapcsolatosan elsősorban a hegeliánus teológus Marheinekére utalhatunk, akinek műve Kierkegaard személyes könyvtárában is szerepelt: Philipp Marheineke: *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft.*, 2. kiadás, Berlin, 1827. (ASKB 644) A mű 260. §-ában ez áll: „Das Entstehen der ersten Sünde begreift sich ... leicht aus der Schwachheit der kindlichen Unschuld: in dieser Ununterschiedenheit seiner von sich ist weder Gutes noch Böses in ihm, als seine egne That ... Um sich aus dieser einfachen Unmittelbarkeit zu erheben un es zur That des Guten zu bringen, muß das Selbstbeuufstseyen erst den Unterschied setzen ... Erst jenes Beuufstseyen des Unterschiedes zwischen gut und böses ist der Anfang der Selbstständigkeit”. Im. 153. o. *A szorongás fogalma* bevezetésében szereplő erőteljes Hegelkritikának a voltaképpen céltáblája pedig valószínűleg a dán hegeliánus Adler filozófiája. (Adolf Peter Adler: *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*, København, 1842, ASKB 383) Vö: Jon Stewart: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Im. 378-380. o.

⁴⁰ *SzF*, 47. (*SKS* 4 344,2)

⁴¹ „A minőségi oldalon a fokozatosságnak pusztán mennyiségi továbbhaladása, amely önmagában nem határ, teljesen megszakad; mivel az újonnan fellépő minőség, pusztán mennyiségi vonatkozása szerint, az eltűnő minőséggel szemben meghatározatlanul más, közömbös, azért az átmenet: *ugrás*.” (*LT I*,

Midőn Kierkegaard szembeállítja a minőségi ugrást a közvetítéssel, nem két logikai kategória viszonyát rögzíti, hanem a logika határát, a rendszer immanenciájával való szakítást és egy vallási értelemben vett transzcendencia betörését.

„A *Genesis*-beli történet megadja az ártatlanság helyes magyarázatát is. Az ártatlanság tudatlanság. Semmiképpen sem a közvetlenség tiszta léte (*rene Væren*), hanem maga a tudatlanság (*den er Uvidenhed*).”⁴² Ha a 3. §. eme konklúziószzerű megállapítását tisztán formálisan tekintjük, azt kell mondanunk, hogy nem sokkal visz közelebb a két álláspont közötti különbség tisztázásához, hiszen – miként láttuk – a Paradicsom ártatlansága Hegel számára is a legmélyebb tudatlanság állapota.⁴³ Talán közelebb kerülünk a megoldáshoz, ha figyelmünket a hangsúlybeli eltérések felé fordítjuk: a számos ponton azonos fogalmiság mögött ugyanis, úgy tűnik, ellentétes előjelű dialektika érvényesül. Míg Hegel koncepciójában az ártatlanság közvetlensége és a bűn közvetítése egyazon dialektikus folyamat lényegileg összetartozó, egymást feltételező mozzanatai, addig Kierkegaard dialektikája az ártatlanság és a bűn minőségi különbségének a hangsúlyozásával egy másik irányba, az ellentétek végletekig élezése, a közvetítés tagadása, egyszóval az egzisztencia negatív dialektikája felé mutat.

ÁRTATLANSÁG ÉS SZORONGÁS

„Ártatlanságban az ember nem szellemileg meghatározott, hanem – lelki-
leg, természetességével közvetlen egységben.”⁴⁴ Ez a mondat történetesen *A szorongás* fogalmában szerepel, ám (miként láttuk) éppúgy állhatna Hegel

339. o.) „Ugrás itt annyi, mint minőségi különbség és minőségi változás, amelyek mint közvetlenek jelennek meg; ezzel szemben a (mennysiségi) fokozatos mint közvetett mutatkozik.” (*EL*, 2. kiadás, 86. o.) Vö: *EL*, 2. kiadás, 91, 187. o.

⁴² *SzF*, 47. o. (*SKS* 4 343,30-32) Vö: *SzF*, 48, 51, 54. o. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az ártatlanság tudatlansága Haufniensis pszichológiai vizsgálódásában „egy bizonyos tudás irányában meghatározott”, vagyis „olyan tudás, ami tudatlanságot jelent”. *SzF*, 81. o. (*SKS* 4 372,21-23)

⁴³ Hegel, ha tudatlanságnak (*Unwissenheit*) nem is, de tudatlanságnak (*Bewusstlosigkeit*) kifejezetten nevezi az ártatlanság közvetlenségének az állapotát. Vö: *PhR* I, 285. o. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy miközben Hegel az ártatlanság állapotát tisztán negatívként írja le, addig *A szorongás fogalmának szerzője* szerint az ártatlanság „tudatlanság, de nem állati durvaság, hanem szellemileg meghatározott tudatlanság.” *SzF*, 54. o. (*SKS* 4 349,35-36)

⁴⁴ *SzF*, 51. o. (*SKS* 4 347,13-15) Ez a mondat azért is lényeges, mert – miként Arne Grøn felhívja rá a figyelmet – itt Kierkegaard az ártatlanság meghatározásába mégiscsak bevonja a közvetlenség fogalmát. Vö: Arne Grøn: *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, Gyldendal, København, 1994, 34-45. o., valamint: „Az ártatlanságban ... a szellem jelen van, de *közvetlen*, álmodó szellemként.” *SzF*, 53. o. (*SKS* 4 349,23)

logikájában vagy vallásfilozófiájában is. Kierkegaard és Hegel ártatlanságról szóló leírása számos ponton találkozik, annak ellenére, hogy Vigilius Haufniensis dogmatikai témájú, pszichológiai vizsgálódása semmiképpen sem tekinthető spekulatív filozófiának.⁴⁵ Már csak azért sem, mert eleve letesz arról, hogy a bűnt magyarázza, sőt, meggyőződése szerint a bűn tudományos problémaként még csak fel sem vehető, hiszen a tudományok szisztematikus-objektíváló szemléletmódja éppen attól tekint el, amiben a bűn lényege rejlik, nevezetesen az egzisztáló egyestől. Így Haufniensis a bűnt az immanens, önmagába zárt gondolkodást meghaladó transzcendenciaként fogja fel, amely keletkezésében szorosan összefügg az egzisztenciát szüntelenül a semmivel szembeesítő, alapjaiban meghatározó állapottal, a szorongással.

Miként viszonyul egymáshoz az egzisztencia semmijét, a szabadság számára való szabad létét⁴⁶ kinyilvánító szorongás és az ártatlanság? Felszínesen tekintve a dolgot, aligha találunk összefüggést: míg az első pszichikai fenomén, addig a második erkölcsi kategória. Ám az ártatlanság mélyén Haufniensis szerint valójában szorongás rejlik: „Az ártatlanság nagy titka az, hogy egyben szorongás is”⁴⁷. Bár az ártatlanság és a szorongás nem azonosak, az ártatlanság mégsem gondolható el szorongás nélkül. Az ember ugyanis a paradicsomi tudatlanság állapotában sem állat, hanem szellemileg meghatározott, s a szorongás épp „az álmodó szellem meghatározása”.⁴⁸ Az ártatlanság tehát a szorongáson keresztül a szabadsággal áll összefüggésben, amennyiben bár a szabadság mint szabadság még nincs tételezve benne, mindazonáltal mint *lehetőség* mégis jelen van. Ezáltal az ártatlanság abszolút módon különbözik attól az állapottól, amelyben a szabadság a szabadság *hiányaként* van tételezve, s így az ártatlanság diametrális ellentétét jelenti: ez a jótól való szorongás, a démoni állapota.⁴⁹

Az ártatlanságban tételezett szorongás ambivalens állapot, amely önmagában semmiképpen sem bűn, hiszen ez annyit jelentene, hogy a szellem eleve bűnössé teszi az embert, amivel megszűnne az ártatlanság fogalma, és vele együtt a bűné is. A szorongás nem más, mint a szellem jelenléte az emberben, „a szabadság szédülete”,⁵⁰ amely ha nem is veszélyezteteti eleve az ártatlanság

⁴⁵ Ami természetesen nem azt jelenti, hogy egyszersmind filozófiának sem tekinthető, hiszen a szorongás fenoménjének analisisén keresztül valójában az egzisztencia alapstruktúrájának a feltárása történik.

⁴⁶ „A szorongás a szabadságnak mint a lehetőség számára való lehetőségnek a valósága.” *SzF*, 52. o. (SKS 4 348,5)

⁴⁷ *SzF*, 51. o. (SKS 4 347,24-25)

⁴⁸ *SzF*, 51. o. (SKS 4 347,28)

⁴⁹ *SzF*, 144. o. (SKS 4 424,23-29)

⁵⁰ *SzF*, 73. o. (SKS 4 365,28)

boldogságát, mégis nyugtalanságot jelent.⁵¹ A bibliai elbeszélésben szereplő isteni tilalom szorongást kelt Ádámban, amennyiben az első embert a tudás,⁵² s így végső soron a szabadság lehetőségével, semmijével szembesíti. Ehhez azután a büntetés ígéletén keresztül még egy lehetőség járul, melynek következtében az ártatlanság „eljut a végsőig: A szorongás révén a megtiltással és a büntetéssel van kapcsolatban. Nem bűnös, mégis annyira szorong, mintha elveszett volna.”⁵³

Ez az a pont, ameddig a pszichológiai megfigyelő a bűnbeesés leírásánál eljuthat: a bűn keletkezése, ugrása, a bűnössé válás kvalitatív dialektikája. Haufniensis szerint csak a prédikációnak lehet tárgya, ahol az egzisztencia közvetett közlésében „az egyes mint egyes szól a másik egyeshez.”⁵⁴ – Az ily módon rögzített határ áttételesen a Kierkegaard és Hegel gondolkodása közötti alapvető választóvonalra is utal, hiszen a személyes egzisztencia-közlés hermeneutikájaként felfogott kereszténység és a szellem önmagához jutásának mozzanataként interpretált kereszténység között, úgy tűnik, nem lehetséges a közvetítés. Bármilyen feltűnőek is tehát azok a terminológiai és formai hasonlóságok, amelyek Hegel és Kierkegaard hamartológiai koncepciójának az összehasonlító elemzésekor megmutatkoznak, velük együtt egyszerre mind arra a lényegi különbségre is folytonosan fény derül, amely a két álláspontot a filozófia és kereszténység, tudás és hit, gondolkodás és egzisztálás viszonyát illetően alapvetően elválasztja egymástól, s amelynek eredete szemlátomást a filozófián túlra nyúlik.

⁵¹ „Denne angst betyder, at mennesket i uskyldigheden kan blive urolig ved sig selv.” Arne Grøn: *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*. I. k. 35. o.

⁵² Itt a „tudás” a valamire való képesség értelmében áll: „Hvad der gik Uskyldigheden forbi som Angestens Intet, det er nu kommet ind i ham selv og er atter her et Intet, den ængstende Mulighed af at kunne”. SKS 4 350,16-18. V.ö.: SzF, 54. o.

⁵³ SzF, 55. o. (SKS 4 350,36ff.)

⁵⁴ SzF, 22. o. (SKS 4 323,18-19)

A *TŰL JÓN ÉS ROSSZON* egyik aforizmájában Nietzsche saját korának lehetséges erkölcsvizsgálatára állít fel diagnózist. Olyan látélet azonban ez, ami *mutatis mutandis* még a mi korunkra nézve is igaz. A diagnózis feszültséget, ha éppen nem ellentétet mutat ki a *morális érzés* és a *morál tudománya* között. Ez a feszültség napjainkra nézve talán még csak nagyobb lett. Maga a leírás így hangzik: „A morális érzés ma Európában épp annyira finom, kései, sokrétű, ingerlékeny, rafinált, mint amennyire a morál hozzá tartozó tudománya még zsenge, kezdő, fésületlen és ügyetlen ... vonzó egy ellentmondás”¹

A következőben mindvégig ezen ellentmondás határozza meg gondolatmenetünk lehetséges keretét. Morális érzéseink még a filozófus jelezte mértékeknél is „finomabb”, „késeibb”, „sokrétűbb” lett, amíg a morál „ehhez tartozó” tudománya alig vált érettebbé vagy ügyesebbé.

Gondolatmenetünkben a módszertani jellegű bevezető megjegyzések után azt próbáljuk meg körülírni, mit érthetünk a „jó és rossz alapkérdésén” Nietzschénél. Kitérünk a „részvét” kérdésének eredeti helyére és jelentőségére a nietzschei etika-felfogás kialakulásában, jelezzük Paul Rée hatását e problematika nietzschei feldolgozására, majd a genealógiára alapozott, ám elkötelezetten történetfilozófiai és szinte személyesen egzisztenciális gondolatrendszer körvonalazása után már meg tudjuk válaszolni az eredetileg kitűzött kérdést a bűn lehetséges értelméről Nietzsche gondolatrendszerének összességén belül. E kérdés megválaszolása *után* jelezzük véleményünket arról a kérdésről is, vajon létezik-e Nietzschének etikája a fogalom diszciplinárisan elfogadott jelentéskörén belül.

Nietzsche igen ritkán, és akkor is elsősorban a *harmadik* korszakban érzi szükségét annak, hogy saját szövegeinek megértéséről nyilatkozzon. E megnyilvánulások egyrészt beilleszkednek a filozófus magát-magyarázó széles gesztus- és attitűdrendszerének összefüggésébe, amely természetesen nem korlátozódik a harmadik korszakra. A hermeneutikai szempontból releváns önmagyarázó törekvések azonban nem utolsó sorban éppen a morális értékelések tárgyalásánál erősödnek meg. Ennek oka elsősorban az, hogy Nietzsche immár módszertanilag is nagy súlyt fektet arra, hogy eljárását az aforisztikus módszer és más látszólag a tudományos-racionális diskurzustól eltérő külsőségek ellenére is egyértelműen tudományos-racionális diskurzus-

¹ *Jenseits von Gut und Böse*. § 186.

ként értelmezzék. Ennek a magatartásnak különös jelentősége kell hogy legyen a későbbiekben számunkra azért is, mert teljesen egyértelműen utalnak a filozófus szándékaira és önmagáról alkotott képére: Nietzsche tudományos-racionális választ akar adni a morális értékelés problémájára, amit, mint utaltunk rá, jóllehet erőteljesen átalakított formában, de mindenképpen a teljes tudományosság vértetéjében kíván megválaszolni. Nem véletlen, hogy a harmadik korszakban és éppen a morális értékelés problémáival kapcsolatban teszi szavá az aforisztikus módszer alapkérdéseit, panasolja, hogy nem veszik eléggé „komolyan” az ilyen filozófiai artikulációt, nem tekintik elég nehéznek, nem feltételezik, hogy milyen komplex dolgokat képes kifejezni. Ez természetesen csak az egyik megjelenési formája Nietzsche egyre növekedő intenzitású önmagyarázó aktivitásának, amelyre még e dolgozat keretében is még többször vissza kell térnünk.² Mindenesetre e hely nemcsak arra kiemelkedő példa, hogy Nietzsche önmagyarázó megjegyzései egyre határozottabban a kutatói racionalitás és a pozitív diskurzivitás demonstrálásának irányában mozdulnak el, de megrendítő módon arra is, hogy diskurzivitásának íve megtörik, szövegalkotó aktivitása, s így maga a szöveg is fragmentálódik. Éppen az *A morál genealógiája* érintett részében jelenti ki, hogy a mű egy helyén betekintést enged önmaga „értelmezésének művészeté”-be (*Kunst der Auslegung*), e mű későbbi részeiben ígér egy mintaelemzést, amit azonban hiába keresünk a megjelölt helyen. Arra is kiemelkedő bizonyító erejű példa tehát e részlet, hogy Nietzsche már nem képes integrálni saját szövegeit, a szöveg részei fragmentálódnak, szemantikájuk nincsen egymásra hangolva. Mindez következtetni enged a patológiai folyamat lassú, azaz nem látványos útjára is. Nietzsche ugyanis egy életében kiadott műnek legalább három, esetenként még több korrektúra-változatát is ellenőrizte, nem az tűnik fel tehát önmagában, hogy a szöveg helyenként fragmentálódik, de az, hogy ezt a filozófus már nem képes érzékelni. Különös tragédia ez a hely azért is, mert éppen az a mozzanat válik a fragmentálódás és a szemantikai felbomlás áldozatául, amelyben Nietzsche – joggal! – a lehető legközelebb szeretne kerülni kora legmodernebb tudományos-racionális diskurzusához³.

² *Zur Genealogie der Moral*. § 8.

³ A szöveg e fragmentálódására, illetve a filozófus növekvő képtelenségére saját szövegeinek szemantikai integrálására jó példa a *Bálványok alkonya* 17 aforizmusa, amelyben a jón és rosszon való túllevés egy amorális vagy immoralis értelmezését másoktól elfogadja, miközben korábban a „tüllevés” egyértelműen a felülállás, a kiválasztott „magaslati” perspektíva következményeként jelent meg. Hasonló szétesés, illetve fragmentálódás mutatkozik például a *Bálványok alkonya* 44-es aforizmusában, ahol Buckle-t és Carlyle-t említi kritikusan, nem érzékelvén (ekkor már), hogy milyen erős szálak fűzik át magát is e két gondolkodó koncepcióihoz!

A bűn problémakörének nietzsche-i megjelenése *új oldalról* mutatja fel a görög filozófiai hagyomány modern folytathatóságának alapproblémáit. A görög filozófia bekapcsolhatósága a jelen diskurzusaiba két szélső vélemény és lehetőség között helyezkedik el. Miközben a bacon-kant-i modern újkori racionalitás nem képes visszacsatolni az arisztotelészi tudomány és megismerés hagyományához, a görög gondolkodás számos területe (a logikától a politikáig, különös tekintettel azonban az etikában) nemcsak folytatható a modernben, de kiteszi annak paradigmaticus alapkörvonalait is. Nietzsche helyzete és szerepe ebben a konkrét összefüggésben ismét csak majdnem teljesen sajátos és szinguláris. Nietzsche relevanciájának az egyik oldala az, hogy a filozófiai komplexitás modernkori szélsőséges emelkedése után ő vezeti vissza a filozófiát az életvitel és életvezetés problémájához, és ez nagy mértékben a görög filozófiához való kiemelkedő közelsége miatt sikerülhetett. Emiatt, de más mozzanatok miatt is (mint egy eredeti formájú *herakleitizmus*, vagy éppen Dionüszosz sokszoros beépítése a modernség projektumába) Nietzschét egészen különleges hely illeti meg a görög gondolkodásnak a modernség előrehaladott stádiumaiba való visszavezetésében. Éppen a morál problémája azonban, a diszciplinárisan tiszta és egyértelmű szinten, ez alól kivételt képez. Mint hamarosan látni fogjuk, a görög gondolkodásmód nagy modern megújítója ebben az összefüggésben az ellenkező oldalról indul el, a legmodernebb gondolkodás elveit akarja kritikusan és egyben polémikusan is az erkölcsi alapproblematika megoldásában alkalmazni.

A bűn mint filozófiai témakör ugyancsak érdekes elvi kérdéseket vet fel. Sajátos interdiszciplinaritása tanulságos módon mutatja, hogy a szaktudomány (vagy gyakoribb esetben az egyes szaktudomány *saját elmélete*) mennyire nem egyenes meghosszabbítása az arra a problémára vonatkozó filozófiai megfontolásoknak. Nem általában vetődik fel itt a kérdés (mint az interdiszciplinaritás vagy a megközelítések közötti különbség általános esete), de konkrétan. Eszerint a látszat szerint ugyanis a jog például az igazságosság, a bűn pedig a filozófiai etika egyszerű meghosszabbításának tűnhet. Nos, világos, hogy a jognak jóval kevesebb köze van a filozófiai igazságossághoz, mint azt nyugodtabb óráinkban gondolnánk. Nietzsche felfogásában pedig a bűn is alapvető távolságra kerül a filozófiai igazságosság lehetséges felleltéseinek körétől.

A nietzschei filozófia tematikus összefüggéseiben a jó és rossz alapkérdése közvetetten, reflexíven, egy sajátosan konkrét *metafilozófiai* dimenzióban jelenik meg. Nietzschét harmadik korszakában a „Miert tekintünk valamit jónak illetve rossznak?” alapkérdése foglalkoztatja. Általánosságban felismerhetjük ebben a nietzschei filozófia szinte minden összefüggésben jelenlévő releváns tudásszociológiai irányultságát, különösen sokat érthetünk meg e kérdésfeltevés keletkezését illetően abból, hogy az *Emberi, nagyonis*

emberivel fémjelzett második korszakban olyan erős volt Nietzsche hite egy új felvilágosodás mindent megoldó láthatatlan kezének hatalmában, hogy a morál kérdésfeltevésének egyik lényegi változata sem érdekelhette igazán.

A valaminek tartás (az előbb jelzett állandó „tudásszociológiai” jelleg) relevanciája mindig a filozófiai értelemben felfogott *történelemre* is utal. Nietzsche számára minden felvetés egyben a világtörténelmi helyzet, ha tetszik, a világtörténelmi pillanat *hic et nunc*-jának állandó tematizálása, Nietzsche mindig *sztatív* (a hatástörténet lényeges tanúbizonyossága ebben az összefüggésben az, hogy az általa érzékelt mozzanatok és tendenciák időben valóban tartósan bizonyultak, ezért nem látszik, hogy eredendően milyen sztatív minden nietzschei kérdésfeltevés).

A morál alapkérdéseivel foglalkozó nagy művek helyenként Nietzsche legszemélyesebb megnyilvánulásait is tartalmazzák. Ez csak látszólag ellentmondás és csak részben magyarázható a harmadik korszaknak egyébként is egyre erőteljesebben személyes karakterével, melynek kibontakozása során nem egy probléma Nietzsche saját identitásproblémájává is válik. Így a jó és rossz kérdésének alapélményét Nietzsche egészen korai és egészen sajátos élményeként is relektálja, „annyira korai”, „annyira önmagától támadó”, annyira „feltartóztathatatlan” módon jelent meg az életében, a késői összegezés nyelvén pedig „környezetem, életkorom, az előttem lebegő példák és származásom” ellenére érintette meg.⁴ Nietzsche Kanttal való vívódásának fényében különösen is érdekes, hogy majdnem jogosultnak tekinti magát, az e problémával való foglalkozást saját *a priori*-jának tekinteni.⁵

E fontos életrajzi mozzanat megválaszol egy amúgy nehezen megválaszolható kérdést is, hiszen már a visszapillantásban kiderül, hogy őt nem az egyes tett vagy az egyes individuum „jó” vagy „rossz” megítélésének lehetősége érdekli, hanem az *erről való ítélkezés eredete*, azaz a morál-problematika genealogikus kezelése ugyancsak visszamegy a gyermekkor világába: „Valójában már tizenhárom éves gyermekként is a rossz eredetét vizsgáltam: egy olyan korban szenteltem ennek első irodalmi gyermekjátékomat, első filozófiai írásgyakorlatomat, amikor másnak „félíg a gyermekjátékok, félíg Isten” járnak a fejében – s ami e problémára adott akkori „megoldásomat” illeti, nos, ahogy ez illeti is, Istennek adtam meg a dicsőséget és megtettem őt a rossz *atyjának*. Szerencsés módon idejekorán megtanultam, hogy leválsszam a teológiai előítéletet az erkölcsiről és nem a világ *mögött* kerestem már a rossz eredetét.”⁶

⁴ Zur *Genealogie der Moral*. § 3

⁵ Uo.

⁶ Uo.

A kérdésnek a *végleges nietzschei pályára állítását* az az átalakulás jelenti, amit Nietzsche így fogalmaz meg: „mely feltételek között találta ki az ember a jó és rossz értékítéleteit?”⁷ De e kérdés valóban végleges nietzschei pályájának szerves része az is, hogy Nietzsche a kezdet kezdetétől hangsúlyozza, hogy itteni kutatásai a legszigorúbb és legkomplexebb értelemben módszeres tudományos eljárások voltak, számos érintett tudományt öleltek fel (gyakrabban szekunder, de azért nem ritkán primer módon is), s ezek során „kérdések, kutatások, sejtések és valószínűségek” sorozata játszotta a döntő szerepet. Nietzsche itt teszi talán a legláthatóbb erőfeszítéseket arra, hogy kifogástalan pozitivista kutatóként lépjen fel, idéz és hozzákutat, felhasználja másutt megszerzett tudását, filológiai és hermeneutikai képességeit, nem következetesen ugyan, de tekintélyekre és fontos forrásmunkákra hivatkozik. Diszciplinárisan ez azt jelenti, hogy egy kifogástalan pozitív genealógiai kutatást jelenít meg. Az más kérdés (és dolgozatunkban gyakran vissza is tér még), hogy ezt a vegytiszta és tudományelméleti szempontból teljesen egyértelmű pozitív genealógiát Nietzsche *in statu nascendi* beállítja egy történetfilozófiaiak nevezhető reflexióba majd annak eredményeit hevesen, elkötelezetten és egzisztenciális elkötelezettséggel kommentálja is. Természetesen itt a valós összefüggés mindkét összetevője egyformán fontos: Nietzsche természetesen elhagyja a pozitív genealógia makulátlan tudományelméletét mind a történetfilozófiai keretbe való beállítással, mind pedig az elkötelezetten egzisztenciális filozófiai ítélkézzel. Mindezek azonban utólagosan nem vonhatják vissza a magának a genealógiának a maga kifogástalan pozitivista-kutatói meghatározottságát. A filozófiai megközelítések egy nyalábja, komplexuma jön itt létre, anélkül, hogy e megközelítések kölcsönösen kioltanák egymás alapvető tudományelméleti meghatározásait. Amíg tehát ezen egymásba fonódó tudományok komplexuma átlépi a leírás és értékelés Max Weber-i határvonalát, de ez a határvonal az egyes megközelítéseken belül egyértelmű és érvényes marad.

A diszciplínának e komplexuma nem jelenti tehát azt, hogy az egyes megközelítések önmagukban lennének eklektikusok, ebben az esetben konkrétan ez azt jelenti, hogy mind maga a genealógia, mind az evolutív történetfilozófiába való beállítás, mind a filozófus személyes egzisztenciális attitűdjének nyilvánítása önmagában koherens.⁸

Látnivaló, hogy a genealógia Nietzsche eredeti és autentikus kiindulópontja jó és rossz kérdésében, ezzel együtt nagyonis érdemes megjegyez-

⁷ Uo.

⁸ Vö: e probléma adekvát kifejtését a nietzschei tudományrendszer egyesítéséről e sorok szerzőjének 1993-as Nietzsche-monográfiájában (*Friedrich Nietzsche filozófiája*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1993.).

nünk, hogy Nietzsche rendelkezett ekkor a kérdéskör feltárásának egy másik elméleti-szellemi hátterével, az affektus-tannal is. Feltételezhető tehát, hogy ha Nietzsche nem dönt ilyen egyértelműen a genealógiai megközelítés mellett, akkor egy egészen más felfogást alakít ki. Az affektus-tan alapján – előre is jelezhető módon – nagyon is kerülhetett volna a kor nagy szociológusaihoz vagy akár kriminológusaihoz, sőt, patológusaihoz is. Így, mint a későbbiekben még nem egy összefüggésben ki kell térnünk erre, a genealógia diakrón s nem az affektus-tan szinkrón eljárását választja. Ez azt is jelenti, hogy nem a történeti genealógia lesz a szinkrón affektus-tan alárendelt, illetve kiegészítő mozzanata, de a szinkrón affektus-tan válik a történeti genealógia alárendelt, illetve kiegészítő mozzanata.⁹

Nietzschénél azonban maga a genealógia is sajátos és differenciált tárgyat választ magának. Voltaképpen nem is a bűn jelenségének a genealógiáját vizsgálja, de a „bűnnek-tartás” genealógiáját, azaz annak új szemlélettel feldolgozott történetét, mit tekintettek bűnnek, azaz jónak és rossznak és miért. A sajátos nietzschei diszciplína egyre közelebbi meghatározásának útján világosan látnunk kell, hogy ebben a korban még sem pszichológia, sem szociológia, sem tudásszociológia, sem értékszociológia nem létezik. Ebben az összefüggésben nyilvánul meg csak érdemi módon, milyen érdekes és sokrétű diszciplínát is alapoz meg Nietzsche.

A genealógia szorosabb diszciplináris jellegének meghatározása szükséges volt ahhoz is, hogy a maga valós helyére kerüljön a „részvét” nietzsche-i felfogása is. E probléma természetesen mindig a kereszténység megítélésével kapcsolódik össze a legszélesebb olvasókör előtt, jöllehet attól függetlenül is számos korábbi korszakban is már számos formában megjelent. Az önéletrajzi megjegyzések szerint Nietzschénél mind a korai gyermekkorban, mind a kamaszkorban és természetesen később is általános volt az erkölcsi értékelés részvét-alapú változatának elutasítása, gyakorlatilag a schopenhauer-i kérdésfeltevés igen korán leváltotta az eredeti keresztény tematizálást, hogy azután Nietzsche elutasítsa azt is. A részvét természetesen az erkölcsi érzékelés általános kérdésfeltevésében, majd konkrétan az azt kutató genealógiában annyiban versenyképes ok és magyarázat, amennyiben *evilági ok*, s ezzel megfelel már a fiatal Nietzsche belső elhatározásának is.

Nietzschének több oka volt a részvét-morál elutasítására, emeljük most ki az érett Nietzsche társadalom-fiziológiai szemléletének kettős mércéjét. Egy-egy konkrét személy vagy helyzet iránt érzett részvét többé-kevésbé semleges és neutrális az „életet támogató”, illetve az „életellenes” értékelések között. Azaz: már csak azért sem érdemes komolyabban foglalkozni a

⁹ Ebben a szellemben lehet értelmezni e problémakör egyik döntő tartalmi opcióját, a *ressentiment* jelenségét.

részvétellel, mint egy esetleges morál-genealógia tárgyi meghatározójával, mert az nem játszik, nem játszhat komolyabb szerepet az „életet erősítő” felfogások között, miközben a másik oldalon ez a morál nemcsak semleges vagy lényegtelen a nagy összevetésben, de funkciójában akár még „életellenes” is lehet, legalábbis abban az értelemben, hogy a részvét elfoglalja a valóban életet segítő, azt támogató életfelfogás helyét a tudatban és az érzelmekek között, sőt, lehetséges semlegességből életellenesség nőhet ki, miközben a későbbiekben ez a vonás Nietzsche számára nagyon fontosá válik. Talán nem véletlen (s még ez is számos közkeletű Nietzsche-értelmezés ellen van), hogy éppen a *Mitleid*-alapprobléma, és annak elutasítása az, amelynek környezetében Nietzsche a legkifejtettebb formában hangsúlyozza saját makulátlanul tudományos attitűdjét.¹⁰ Mindeközben meghatározza az adott vita kontextusát is, hiszen az erkölcs „értéké”-nek meghatározásakor (amelyből mind a Paul Rée-vel való személyes, mind a közvetlen prezentista szemlélet alkalmazásával folytatott elvi tudományelméleti vita kinőtt) „nagy tanára”-val, Schopenhauerrel kellett számot vetnie.

Az egész nietzschei filozófia értelmezésében nagy jelentőségű szemléleti módosulást mutat a részvét-morálnak, immár mint a genealógiai megközelítés egyik konkrét tárgyának a megjelenítése. A makulátlanul korrekt, hangsúlyozottan tudományos közelítés is bekerül ugyanis a nietzschei filozófia e korszakbeli perspektivikus elváltozáiba, sőt, ezen a fragmentáció és a szemantikai integrálatlanság irányában mutató elváltozások egyik legszembetűnőbb példáját is jelenti.

Itt is hatalmába keríti ugyanis Nietzschét e korszak gyengülő, sőt, egyesenesen rosszabbodó problémaazonosító képessége. Miközben azt állítja, hogy a Schopenhauerben jelentkező és karakterisztikusan európainak beállított részvét-morál új jelenség az európai filozófiában és (mint erre később kitérünk), nyomban fel is vonultat vele szemben egy európai morál-filozófiai hagyományt, ami ez ellen irányult. Eközben erőteljesen fel- és túlértékeli ezt a szembenállást, rosszul méri fel, a szó szoros és ma aktuális értelmében „megkonstruál” a részvét-morál ellen egy egész hagyomány-sorozatot, azaz a vita hevében elszakad az erkölcs-történet valóságától. E hagyomány fellépése a részvét-morál ellen ugyanis sem méreteiben, sem történetfilozófiai háttérdimenzióiban nem éri el egyáltalán az ő feltevésében érzékeltetett nagyságrendet: Platón, Spinoza, Laroche foucauld és Kant képeznék azt a mély egytetértést (*Übereinkommen*), amellyel az eddigi filozófia a morálfilozófia megalkotásakor „lebecsülte a részvétet”. Nietzsche tehát

¹⁰ Egy helyen „pozitív szellem”-nek nevezi magát, aki a „valószínűbbet” helyezi a „valószínűtlen” helyére, sőt adott esetben „az egyik tévedés helyére a másikat”.
Vö: *Zur Genealogie der Moral*. 4 §

rövid úton „megkonstruálja” a morális értékelés egy történeti tipológiáját, majd e konstrukciót nyomban a jelen erőterébe is helyezi, a szűkebb vagy néhol a tágabb értelemben értett részvét-morál a modernség számlájára írandó. Ha nem is képezi közvetlenül tanulmányunk tárgyát, a Nietzsche-értelmezés általános érdekei miatt még egyszer alá kell húznunk, a részvét-morál itteni kezelése paradigmaticusan mutatja a nietzschei filozófia sajátos felbomlási, fragmentálódási folyamatát és betekintést enged e folyamat igazi természetébe. A részvét-problematika ilyen terjedelmes tárgyalásánál természetesen fontos megjegyeznünk, hogy itt egyáltalán nem a részvétről, mint szociális értékről, de a részvétről, mint egész etikai rendszerek megalapozásáról van szó egy-egy konkrét történelmi korszakban.

A teljes értékelésnek a következőképpen kellene hangoznia: A történeti-genealógiai vizsgálat eredményeként megjelenő elemek egyikét, a részvétet, Nietzsche egy konkrét és aktuális történeti-történetfilozófiai helyzetben az emberiség iránti univerzális felelősség érzületétől vezetettve elítél, ez a részvét nem szociális attitűd, de egy egész etikai rendszer vezető értéke. Nietzsche a későbbiekben ezt az ítéletet egy kulturkritika alapjává is teszi, amennyiben azt a modernség általános tulajdonságaként érzékeli, ami ellen felsorakoztatja az etikai gondolkodás történetének konstruált ellen-vonulatát. Eközben a genealógiai-tudományos, a történetfilozófiai, a kultúrkritikai és az egzisztenciális motívumok horizontja intenzíven összeolvadnak, ami természetesen páratlanul megsokszorozza a nietzsche-i filozófia másutt is érzékelhető komplexitását, miközben erőteljesen emeli e komplexitás értelmezési nehézségeinek szintjét is.

A részvét-probléma imént érzékelt önállósodási folyamata nem feledtetheti, hogy az eredetileg egy tudományelméleti-módszertani megközelítés, a *pozitivist genealógia* egyik esettanulmánya, alkalmazása volt Nietzsche számára. A genealógia a kritikai pozitívizmus, illetve empirizmus legitim és szerves része, értelmét és helyét Nietzsche gondolkodásában a Paul Rée-vel való egyszerre személyes és elvi vita alakítja ki. Nietzsche rendkívül pontosan jelzi a közös gondolkodás megtermékenyítő hatását (Rée kérdésfeltevéseinek természete okán helyes módszertanhoz jut el¹¹). Nietzsche pszichológiai ellenállása Rée sajátos pozitívizmusának konzekvenciáival szemben jelentős tudományelméleti eredményhez is vezetnek. A Rée-képviselte pozitívizmus elvi alapjait elismerve („egy ilyen éles és elfogulatlan szem”) felfigyel arra, hogy egy új tudományos belátás szimpla alkalmazása a morál valóságos történetére még akkor is hamis, sőt, mindenki akarata ellenére „spekulatív” lehet, ha maga a felismerés helyes. Az erkölcsi ítéletek változását tehát nem

¹¹ Zur Genealogie der Moral. 4 §

egy, a jelenben felismert helyes belátás szimpla alkalmazása magyarázhatja meg, hanem az erkölcs valóságos történelmének feltárása.

E sorok szerzőjének egy korábbi megfogalmazását igénybe véve Nietzsche a genealogikus pozitívizmust fordítja a prezentista pozitívizmus ellen, mégpedig abban az egyetlen esetben, amikor ez legitim, s ez az adott kérdésfeltevést megalapozó tárgyi szféra meghatározottsága.¹²

A nagy tudományelméleti döntésnek azonban itt is van egy nembeli, antropológiai, sőt, ami az ekkori Nietzsche szempontjából a legfontosabb, *társadalomfiziológiai* oldala is. A Nietzsche számára személyes szempontból is releváns Rée felvillant egy olyan mozzanatot, ami a helytelen tudományelméleti döntés nem mechanikusan bekövetkező, de lehetséges negatív következményére utal. Nietzscheből szenvedélyeket vált ki, hogy a prezentista darwinizmus, mint Rée esetében, együtt járhat morális közömbösséggel, vagy ahogy Nietzsche nevezi, „indolenciával”, vagy ahogy ismét másutt nevezi, nihilizmussal. A lehetséges és a konkrét esetben demonstrált nihilizmus természetesen nem hathat vissza a prezentista erkölcsi értékelés tudományos legitimitásának megítélésére. A genealógiai módszer azonban, attól eltekintve, hogy tárgyilag adekvátabb az erkölcsi értékelés rekonstrukciójának területén, mint a prezentista kriticismus, nagyobb biztosítékokat is nyújt Nietzsche szemében a szubjektív önkény, ha tetszik az indolencia magatartásával szemben, jóllehet egyik tudományos eljárásból sem következik közvetlenül egy erkölcsi magatartás. Nagyon kell hangsúlyoznunk, hogy Nietzsche nem közvetlenül támadja a darwinista prezentizmust, amelyről direkt értelemben nem is nyilatkozik, a Rée-élmény médiumán keresztül érzékeli az elretentő, bár korántsem elszigetelt jelenséget vagy attitűdöt: A morál közvetlen, prezentistán darwinista beépítése a létharcba együtt járhat morális közömbösséggel. Mindkét elvi-tudományos eljáráshoz többféle „vélekedés” társulhat, Nietzsche szerint (helyesen) a morális értékelés valóságos genealógiája tárgyilag adekvátabb megközelítés a prezentista kriticismus megközelítésénél, és – a megvalósítandó attitűdök szintjén – nagyobb teret is ad az életsegítő attitűdök megalapozásához.

A morál valóságos történelme lesz a valóban helyes tudományos válasz, amelynek pontos diagnózisa, komolysága konstruktív attitűdök kialakításához vezethet. Nietzsche mindvégig teljes tudományos programot fogalmaz meg, a történetiséget, a bizonyíthatóságot, a kis tények tiszteletét, az igazolhatóságot és más erre utaló mozzanatokot kifejtett módon is hangsúlyoz. A Rée-féle jelezte „darwini” prezentizmussal szembeállított genealógia egyben *paradoxon* is. Nietzsche egy prezentistán értett Darwin ellen használja a genealógiát, azaz a megfelelő értelmezésekkel: Darwint használja Darwin ellen.

¹² Vö: Kiss Endre: *Friedrich Nietzsche filozófiája*. Bp., Gondolat. 1993. 492 o.

A morálgenealógia, akár minden más jelenség és vizsgálat nietzschei megítélését tehát az alapvető, látszólag partikuláris, sőt naturalizáló, valójában azonban univerzalista fiziológiai szemlélet jellemzi. A világot, Európát a növekedés és a „visszaesés” (*Rückgang*) kettőssége jellemzi, a civilizációs csúcspontot elértük, de a visszaesés (szemben az egyes társadalomtudományok e jelenségre irányuló specifikus érdeklődésének majdnem teljes hiányával) nagyonis lehetséges. Az ebbe az összefüggésbe való bepillantás Nietzsche számára világossá teszi, hogy egy sor konkrét új felelősség hárul az egyénre, különösen pedig arra a csoportra, amelyet akkor még nem neveztek értelmiséginek, de amelynek munkamegosztásban elfoglalt helyét a világ folyamatai értelemadása jelölte ki.

Nietzsche ebben a konkrét összefüggésben két rendkívül érdekes, új filozófiai kezdeményezéshez jut. Olyan opciót testesít meg, egyrészt, az emberiségért érzett univerzális felelősség ajánlása, amelynek a filozófus létezhetőségtől érdemileg független egyetemes tartalma van. Ez mindenképpen új magatartás (az időben később létrejött) klasszikus Mannheim Károly-i tudásszociológia kategorizálása alapján, hiszen az opció *létezhetősége nem partikuláris*, miközben a klasszikus tudásszociológia ha hallgatólagosan is, de minden ajánlás partikuláris háttérének feltevéséből indul ki. A második nagyhorderejű új kezdeményezés talán még az elsőnél is érdekesebb filozófiai vállalkozásnak tekinthető. Nietzsche ugyanis, anélkül, hogy ez a maga egyértelműségében nyilvánvaló lehetett volna előtte, bevonja a haszon-kalkulációt az emberiség univerzális problematikájának vizsgálatába. Miközben az ilyen tartalmú evilági racionalitás a legpontosabban elégti Max Weber híres varázstanítási tételét (amelynek e helyzetre való konkretizálása úgy hangzott volna, hogy az egyre előretörő haszon-kár-kalkuláció feltöri azt univerzális problémák és az univerzális gondolkodás magátólértetődésének burkait), Nietzsche mintegy kifordítja ezt a legáltalánosabb viszonylatot. Az „életet elősegítő” és az „életellenes”, a „növekedő” és a „dekadens” mozzanatok szembeállítását ugyanis klasszikusan racionális, és evilágian az Max Weber értelmében. A belőlük következő haszon-kár-kalkuláció azonban nem hogy nem rombolja le a kérdésfeltevés alapvető univerzális karakterét és az abban megnyilvánuló univerzális érdekeltséget, de új érvényre juttatja azt, *a haszon-kár-kalkuláció az emberiségre mint univerzális szubjektumra univerzálisan vonatkozik*. Nietzsche tehát nem hagyja feláldozni az univerzális gondolatot a haszon-kár racionalista kalkulációjának oltárán, de éppen megfordítva, visszaporlí a modern racionalitás haszon-kár-kalkulációjának logikáját az eredeti univerzalista gondolat védelmében. A haszon-kár-logika alkalmazása az univerzalista kérdésfeltevés összefüggésében azonban abból a szempontból is új kérdésfeltevést jelent, hogy nemcsak a haszon-kárlogika nem teljesen szervesen az univerzális kérdésfeltevés szövegössze-

függésében, de a problémátlanak érzett és kritikátlanul kezelt univerzális alapállás is hozhat „univerzális kár”-t, azaz nem feltétlenül jár „univerzális haszon”-nal. Ez az elvi lehetőség valósul meg abban a nietzschei kérdésben, hogy adott esetben akár a „jó”-ban (azaz az erkölcsi értékelésben) is benne rejthet a visszalépés szimptomája (*Rückgangssymptom*).¹³

Mindezek után lassan kirajzolódhat az a kép, miszerint a bűn igazi problémája nem közvetlenül jelenik meg Nietzsche filozófiájában. Itt a meghirdetett és elfogadott erkölcsi értékek minőségem és a létező erkölcsi értékek kérdése csak az értékek genealógiájában tárható fel a kor szintjén, azaz „tudományosan”, ezt a jelzőt mind Nietzsche korának, mind a mai kornak a szellemében érteve.

Nietzsche azonban nyomban (azaz a genealógia teljes és kifejtett végigvitele *előtt*) történetfilozófiai és „társadalomfiziológiai” keretbe helyezi a genealógiai vizsgálatban tudományosan, genealógiailag, azaz tökéletesen értékelés nélkül rekonstruált értékeket (a mindenkori félreértési lehetőséget az adja, hogy könnyen össze lehet keverni a genealógia értékelésmentes tartalmait a szinte átmenet nélkül azokra irányuló közvetlen és vehemensen energikus történetfilozófia és „társadalomfiziológiai” meggondolásokkal és polémiákkal, amelyek egyáltalán nem értékelésmentesek. Az erkölcsi értékelés ilyen felfogása önmagában természetesen se nem immoralizmus, se nem amoralizmus, ráadásul meg nem is a végrehajtott átértékelés, de az átértékelés elvi kerete.

Az európai ember sorsa Nietzschét a nagy távlatokban és nem a jelen kis szenvedéseiben érdekli. A darwinizmus és az indolencia lehetséges keveréke nemcsak ösztönösen hívja ki szenvedélyes ellenállását.

Dionüszosz mindig is lehetséges volt a modern tudományosság által körbevett, attól teljesen azonban nem kontrollált világban. Dionüszosz e jelenlétéből meg lehet teremteni az életmű egyes korszakait egybekapcsoló titkos egységet. Ez az élő Dionüszosz vezeti őt a Réé-elleni harcban is. Akár helyesen, akár helytelenül értelmezi ugyanis Réé-t, a darwinizmus és indolencia közössége azt az eredendő dionüszoszi világképet rendíti meg, amely az egyedüli lehetőség a nyilvánvalóan posztkeresztény helyzetben.

Nietzsche tehát gyökeresen deformálja a jóra és rosszra feltehető filozófiai kérdéseket, amennyiben azokat éppen nem örök és időtlen kérdéseknek, hanem nagyon is korhoz kötött dilemmáknak fogja fel (nemcsak az etikai probléma van természetesen ilyen mértékben korhoz kötve, de a megismerés apparátusának problematikája is, *nemcsak mást kell látnunk, de másképp is kell látnunk*). A két nagy nietzschei sajátosság tehát az, hogy a bűn nem jogi, nem is erkölcsi, de filozófiai összefüggésben jelenik meg,

¹³ Zur Genealogie der Moral. 6 §

valamint, hogy filozófiája nem etika-filozófia, de sajátos genealógiai kérdés-feltevés, nem közvetlen, de gyakorlatilag többszörösen áttételes tematizáció, filozófiai eredetű pozitív genealógia, amit nyomban egy történetfilozófiai értékelés szövegösszefüggésébe helyez. Közvetlenül is szenvedélyesen értékeli a pozitív és értékelésmentes genealógiai vizsgálat pozitív eredményeit, miközben a tudományos szemlélet és az értékelő elkötelezettség a legszorosabban kapcsolódik össze. A genealógiai eredmények szenvedélyes közelségű szemlélete természetesen – a történeti relativizálás vonalán – *önmagában is* állandó értékelést és átértékelést jelent. Még ha nem is nevezzük ezt átértékelésnek, annyit mindenképpen mondhatunk, hogy *ez az értékelés értékelése*.

A nietzschei problémafelvetés ezen, legalábbis jelzésszerűen teljes felvázolására volt szükségünk ahhoz, hogy megválaszoljuk kitűzött kérdésünket. A bűn, a rossz, a gonosz egy lényeges összefüggésben konkrét meghatározást nyer, e meghatározás azonban magától értetődő módon csak e rekonstrukción belül lehet értelmes felvetés (többek között azért is, mert csak így kerülhetők el az immorális vagy amorális Nietzsche-ről kialakuló elképzelések). Nietzsche ugyanis az egymással versengő erkölcsök (erkölcsi rendszerek) mezőjében a rosszat a rivális erkölcs jójával veszi azonosnak. Ez olyan teljesen új megközelítés, amely a tudománylogikai összefüggés rekonstrukciója nélkül akár már rögtönzésnek is hathatna. Nietzsche tehát ezt a kérdést is átalakítja, hasonlóan ahhoz, ahogy az eddigi során minden más morál-alapkérdést is átalakított. Nem az egy morális rendszeren belüli rossz, de a morálok dialogikus pluralitása közötti rossz (illetve bűn) kerül érdeklődésének homlokterébe. Látens vagy akár valóságos összehasonlításban, a morális rendszerek összehasonlítása nagyon sajátos jelenség, minden egyes emberben, minden társadalomban permanensen és magától értetődően folyik.

Ugyancsak permanensen és állandóan folyik a társadalmak, kultúrák civilizációi permanens összehasonlítása a társadalmi érintkezés összes szintjén. A pozitív nietzschei álláspont erre a permanens praxisra alapul, és az a „méregszem” álláspontja. Az egyik etikai rendszer kompetitív-dialogikus módon alakítja át a másik értékeit.

A nietzschei perspektíva megválasztása sajátos, de koherens, ráadásul sajátos aktualitása is van a mai multikulturális globalizációban, amelynek olyan negatív szellemi rekordjai vannak, mint Huntington civilizációelmélete. A tételes nietzschei vélemény a rosszról tehát az, hogy az egymással élethalálharcban álló rendszerszerű erkölcsi értékelések a maguk általánosórvényűnek gondolt rossz-felfogását a rivális rendszer vezető értékeinek (az abban lévő „jó”-nak) a kifordításában és tudatos pervertálásában állapítják meg.

***„Szívünk mélye önmagunk számára
kifürkészhetetlen”***

A KÉZ ÉS A ZSIGEREK, AVAGY A TESTI SZENVEDÉS ÉS A BŰN JÓB KÖNYVÉBEN

KOCZISZKY ÉVA

A TEST FIGURÁLIS NYELVE

A BIBLIÁNAK EGYETLEN KÖNYVÉT sem kommentálták, magyarázták, elemezték irodalmi és filozófiai szempontból annyiszor, mint éppen *Jób könyvét*.¹ Erőteljes költői nyelve ebben éppúgy szerepet játszott, mint az, hogy az ókori bölcsesség-irodalomhoz is sorolt történetnek az eltelt idővel egyre inkább megmutatkoztak az értelmezési nehézségei. Jelen előadás nem vállalkozhat arra, hogy kritikailag kapcsolódjon a korábbi értelmezésekhez, csupán egyetlen kérdést kíván feltenni: Mi a szerepe a kéz és zsigerek figurális nyelvének, a test synekdochéinak, metonímiáinak és metaforáinak Jób történetében?

E kérdés megfogalmazása során abból a feltevésből indulok ki, hogy a test jeleinek és narratíváinak vizsgálata új dimenzióban helyezheti ennek az ótestamentumi szövegnek a megértését. Hamann, Benjamin vagy Ricoeur írásai óta jól tudjuk, hogy a kinyilatkoztatás nyelvi jellegű, következésképpen a szöveg költői megformáltságára, figuralitására feltett kérdés egyszersmind – mint Erich Auerbach mondaná – egy valóságvilágra vonatkozik.²

A test figurális nyelvére irányuló kérdésfeltevést azonban hosszú ideig eleve akadályozta az a korábban általánosan elfogadott felfogás, mely szerint a Biblia a maga egészében egy túlhaladott dualista emberképet mutat be, melyben a test hierarchikusan alá van rendelve ellenfogalmától, az egyedül értékesnek tekintett szellemtől, illetve lélektől. Ez az elsősorban Nietzsche-nek a kereszténységgel, mint csőceséléknek való platonizmussal folytatott polémiajából származó előítélet azonban nyilvánvalóan nem tartható. Wolff antropológiai tanulmánya, vagy David Welltonnak a test filozófiai diskurzúshoz tett megjegyzései³ meggyszóően foglalják össze azt a korábban például

¹ Pl.: Edwin M. Good: *In Turns of Tempest. A Reading of Job with a translation*. Stanford, Stanford UP. 1990. és David W. Cotter: *A Study of Job in the Light of Contemporary Literary Theory*. Atlanta, Atlanta UP. 1992.

² Vö: Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest. Osiris, 1999. Mint az alábbiakból kitűnik majd, hogy ugyan Ricoeur egyes hermeneutikai alapelveit elfogadom, s azokat Auerbachéval együtt használom, ám a Jób könyvről tett számos értelmező állítását nem követem. Ricoeur Jób-olvasatát részletesen bemutatta a *Semeia* folyóirat különszáma: *The Book of Job and Ricoeur's Hermeneutics, Semeia*, 19, 1981.

³ Donne Welton: *Biblical Bodies*. In: *Body and Flesh*. Cornwall. 1998. 229-251. o.

Auerbach irodalmi tanulmányaiban is kifejtett álláspontot, mely szerint az ember testi létezéséről vallott héber gondolkodás alapvetően különbözik a platóni-arisztotelészi filozófiától és az erre épülő nyugati onto-theológiától. Az, amit mi ma testnek és léleknek nevezünk, az Ótestamentum héber gondolkodásmódja szerint egymástól fogalmilag sem elkülöníthető, hanem, mint Wellton megfogalmazta, külsőbe és belsőbe fordított variációja ugyanannak, amit másként személynek is nevezünk.⁴ A test, illetve a hús maga a végesnek és a végtelennek, a jónak és a rossznak, az életnek és a halálnak olyan metszéspontja, egymásba fonódásuknak olyan helye, melyet csak „sztereometrikusan”, „szintetikusán” lehet elgondolni. Ez az analitikussal szembeállított gondolkodásmód a test egészét és az egyes tagokat, szerveket is szellemi-lelki működésük szerint gondolja el, vagyis nem pusztán fiziológiai valóságként kezeli, hanem olyan elementáris létszféráknak tekinti a testet és szerveit, melyek együttesen egy esendő, s egyszersmind bukott, romlott, ámde ugyanakkor hatalommal felruházott, sőt megdicsőült egzisztenciára utalnak.

A test figurális jeleinek és elbeszéléseinek vizsgálata ezért *Jób könyvében* különösen is jó lehetőséget nyújt számunkra arra, hogy e diskurzus keretein belül újragondolhassuk mindazt, amit Jób története a bűn, a szenvedés és a sors összefüggéseiről elmond.

A KÉZ

A történet szerint Jób istenfélő, jó szerencsés életében hirtelen fordulat áll be. Egyetlen nap leforgása alatt elveszti gyermekeit, javait, sőt ezután a testét kízó nyavalyák kezdik gyötörni. Hét nap és hét éj hallgatás után Jób első szavaival megátkozta azt a napot, és azt az éjt, melyen született, illetve fogant. A sötétség nyelje el ezt a napot, egye vissza a semmibe. (3,2-3). Noha kezdetől fogva nyilvánvaló, hogy Jób nem a nappal és az éjszakával, nem a kozmosz erőivel és elementumaival perel, hanem Istent vonja kérdőre, a hozzá intézett első szavak csak a 6. fejezetben hangoznak el: „Mert a mindenható nyilai vannak én bennem, amelyeknek mérge emészti az én lelkemet. ... Oh, ha az én kérésem teljesülne ... és tetszenék Istennek, hogy összetörjön engem, megoldaná kezét, hogy szétvagdaljon engem.” (Károli ford., 6,4-9).⁵

⁴ „Rather we have a discourse of the body and the soul that does not assume that one is more accessible than the other ... Soul and body are inward and outward variations on the person.” Wellton: Im. 247. o.

⁵ Az idézetekben általában Károli Gáspár fordítását használtam. Noha jelen előadás nem filológiai jellegű, igyekeztem használni a héber eredeti szöveghez készült újabb kommentárokat is, így például: Friedrich Horst és Hans Strauß munkáját (*Biblischer Kommentar, Altes Testament, Bd. XVI/1-2, Hiob*, Neukirchener Verlag, 1968. 2003). Ezen kívül támaszkodom Walter Wolff

Isten keze ebben a kontextusban metonimikus, magát a cselekvő személyt jelenti. Ha azonban a Károlié mellett más fordításokban is elolvassuk ugyanezeket a verseket, sokkal kevésbé világosak Jób fentebb idézett szavai. Egyes fordítások ugyanis vonakodnak Isten kezének tulajdonítani azt, hogy „összetör” „szétnmorzsol”, „szétvagdal”, s inkább úgy fordítják ezt a mondatot, hogy bárcsak Isten levénné róla a kezét, és ezzel megengedné, hogy Jób összezúzasson valamely idegen erő (a halál) által. Isten keze ugyanis az ótestamentumi beszélő számára első sorban alkotó, formáló, gondoskodó: „Kezeid formáltak engem és készítének engem egészen köröskörül. ... Bőrrel és hússal ruháztál fel engem, csontokkal és inakkal befedeztél engem. Életet és kegyelmet szerzettél számomra és a te gondviselésed őrizte az én lelkemet” (10,8-12).

Isten kezének funkcióját ebben a kontextusban tekinthetnénk konvencionális retorikai eszköznek is, s megelégedhetnénk azzal, hogy az ember alakú istenképzetnek ez szükségképpen velejárója, utal a teremtő istenség legfőbb attribútumára, melyben egyébként más mitológiák démiurgoszával osztozik. E konvencionális olvasatnak azonban ellentmond már a beszédmód és a költői képzelet bensőségessége is, mely a test egyes részeit Isten különféle, sajátosan neki, a beszélőnek, készített ajándékainak fogja fel: mintha a bőr és a hús Jób egyébként póre lényének mezítelenségét ruházná fel, s a csontok és inak az erőtlenségének lennének húséges támaszai. Isten keze tehát több itt, mint alkotó, a formálás elválaszthatatlan az adás, az ajándékozás gesztusával. A *Jób könyvének* költői nyelvezete ezzel mintegy visszautal a *Genézis* közismert első fejezetére. Isten öt napon át a szavával hozta elő a semmiből a Földet, a Napot, a Holdat, a tengert, a növényeket és az állatokat. A hatodik napon azonban lehajolt a földre, a kezébe vett egy agyag darabot, s embert formált belőle. Írásmagyarázók egész sora tette már fel eddig is a kérdést: miért nem volt elég ezúttal a teremtő szó ereje, miért volt Istennek szüksége arra, hogy ezúttal a saját kezét használja a teremtéshez? Hamann szerint ezzel a teremtő azt demonstrálta, hogy teremtménye, az ember, a képmása, azaz maga is kézzel rendelkező, cselekvő lény. Walter Benjamin szerint pedig nem állhat elő szó által az a teremtmény, amelyik maga is a világot alkotó beszéd képességével rendelkezik. E sokértelmű passzus azonban ismételtelen más jelentést nyer Jób imént idézett szavainak kontextusában. A beszélő ugyanis úgy tekint vissza saját foganására és az anyaméhben történt formálódására, mintha ez azonos lenne az ember teremtésével, mintha ez a folyamat megismételné a teremtés ősaktságát. Nemzés és teremtés analógiáját a 139. zsoltár is ismeri: „Bizony te alkottad veséimet, te takargattál engem anyám

ótestamentumi antropológiájára, melyben a test (hús), lélek, szellem problematikáját, valamint az egyes testrészek, tagok, szervek héber kifejezéseit részletesen magyarázza (Hans Walter Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*. München. 1974).

méhében ... Nem volt elrejtve előtted az én csontom, mikor titokban formáltattam és idomítottam, mintegy a föld mélyében. Látták szemeid az én alaktalan testemet” (Zsolt. 139,13, 15-16).

Az ótestamentumi gondolkodás szerint tehát Isten tevőleges keze munkája mutatkozik meg abban, hogy a megszületendő személy testet ölt, hússá válik. Maga az inkarnáció Isten kezének aktusa. A kéz jele többet, és mást mond, mintsem hogy a munkálkodás, a formálás eszközét jelölné csupán. Isten kézjele szüntelenül rá van értve az emberi egzisztenciára, sőt, azt állíthatjuk, hogy a bibliai szövegek Istennek nem a megszemélyesítés kényszere miatt, hanem szinte kizárólag az ember miatt és az emberért tulajdonítanak kezet. Természetesen szerepel a kéz néhány esetben más kontextusban is: Isten a kezével feszítette ki az egeket, és végső soron minden az ő keze munkája. Mégis, ez a kéz az emberért van, őt védi, irányítja, fenyíti, érinti, tapintja, sőt simogatja, vigasztalja. Isten keze révén válik minden egyes születés Isten és ember kapcsolatának bélyegévé, a kegyelem, a jóság, a gyengédség, a gondoskodás és az ajándékozás kinyilvánítójává. Isten keze nem a démiurgoszok kézszerszáma, fogásra, a megragadásra való eszköz, hanem mindaz, ami az ember kezét is kiténteti: ez a kéz beszél, gondolatokat közöl, kapcsolódik, egymáshoz és a másik kezéhez, egyszóval: a személynek a reprezentánsa, és egy másik személy felé irányul. Amikor *Jób könyvében* és a *Zsoltárokban* összekapcsolódik egymással a születésben az alkotás, az előállítás, a teremtés képzete a nemzéssel, életre hívással, egy olyan archaikus gondolkodásmód érvényesül, mely még a latin nyelvben és ezáltal a fordításokban is éreztetni a hatását. A latin *creo* terem, előállít, megcsinál ugyanis etimológiailag rokon a *cresco*val (növekszik), a két ige együttesen utal teremtés és nemzés rokonságára. A születéshez azonban hozzátartoznak a nemi szervek is, a nedveikkel és a vérrel, amiként Tertullianus írta: a teremtés anyaga, az agyag, voltaképpen a test, a hozzákevert víz pedig a vér.

Isten kezének az emberen történő munkálkodása azonban megőríz valami eredendő ambivalenciát a bibliai szövegek egymásnak sokszor ellentmondó, összetett kontextusában. Az ótestamentumi költészet talán azért is beszél olyan előszeretettel synekdochékban és metonímiákban, mert a résznek az egész helyett való említése egyszersmind az egész, Isten lényének megragadhatatlanságát is kifejezi. Istenből mindig csak egyvalami mutatkozik meg, anélkül, hogy lénye előlépne a rejtekezésből. Isten keze is olyan tag, mely egyrészt az egész személyét képviseli, másrészt azonban az isteni cselekedetnek, az isteni akaratnak mindig csak egyetlen momentumára utal, s ezzel elfedi azt az összefüggést, amelynek a része. Isten teremtő és pusztító, adakozó és elvevő, óvó és ítélő keze az emberi élet homályban maradó kezdetéhez vezet, melyet homály fed, illetve egy olyan belső szférára irányul, amely el van zárva minden értelmező tekintet elől. „Isten az ő szavával csodálatosan mennydörög, és nagy dolgokat cselekszik, úgy hogy nem

érthetjük. Mert azt mondja a hónap: Essél le a földre! És a zápor-esőnek és a zuhogó zápornak: Szakadjatok. Minden ember kezét lepecsétli, hogy megismerje minden halandó, hogy az ő műve” (37,4-6).

Ismét ugyanahhoz a különbözőséghez jutunk, amelyet a *Genezis* is kiemelt. Az Úr szól a hónap, „Essél le a földre”, és zápornak: szakadj, ám az ember kezét lepecsétli, hogy megismerje, hogy az Ő keze munkája az ember. A hótól, a záportól és a mezei vadtól különbözve az ember világalakító lény, aki a kezén viseli pecsétként a teremtő istennel való hasonlóság jegyét. A kéz először ezekben az ótestamentumi szövegekben szerepel az ember lényegi vonásaként, mellyel különbözik az állattól. A kéz a cselekedet, a gondolkodás és a beszéd képességére egyaránt utal, amiként azt később Heidegger a bibliai látásmódtól korántsem idegenül, mintegy azt továbbgondolva megfogalmazta. A kéz nem a megragadás, a fogás szerszáma, hanem lényegileg az adás, az adomány dimenziójába tartozik: „*Die Hand gehört zum Wesen der Gabe, sie gibt, ohne etwas zu nehmen ... Die Hand reicht und empfängt ... sich reicht und empfängt sich in der anderen. Die Hand hält, trägt, wichtig ist, daß sich die Hände einander berühren, sich selbst affizieren können*”.⁶

Visszatérve *Jób könyvének* imént idézett passzusához, megállapíthatjuk, hogy az Isten szavára lehulló hó, a téli rejtekébe húzódó vad, és a mindennapi teendőitől visszavonuló paraszt ember említése korántsem pusztán egy életkép heterogén részleteit alkotja. A kezén Isten pecsétjét viselő létezőről ugyanis már egy fentebbi vers kimondta: „Mert a föld állataival és az ég madaraival ellentétben az embert tanítja Isten, nevel minket.” (35,11)⁷. A kézen fogás, a kéznyújtás és kézen vezetés gesztusával kapcsolódik össze itt az, hogy az ember az egyetlen élőlény, akit Isten tanít.

A kéz pecsétje a tanítás és tanulás, a személyes, a kezek révén történő érintkezés folyamatán túl is az individualitás, a személyen önazonosság jele. Wolff írt arról, hogy a *Biblia* sztereometrikus, szintetikus antropológiai gondolkodásmódjában mennyire kicserélhetők egymással a szív, a lélek, a szellem, a fül, a száj és a kéz nevei, mennyire mindegyik az egész test-lélek-embert tudja jelölni. A test neveinek és jeleinek ez az összeolvadása, alig elkülöníthető figuralitása mellett azonban a mai olvasó meglepődéssel észlel-

⁶ Heidegger: *Was heißt Denken?* Tübingen. 1971. 49, 51. o. Felteszem, hogy a heideggeri gondolatok (egyékként kimondatlanul maradt) bibliai eredete nagy mértékben közrejátszott Derrida e passzusokra vonatkozó rendkívül irritált kritikájában (Derrida: Heideggers Hand, Geschlecht II. In: *Postmoderne und Dekonstruktion*. Stuttgart 1990, 165-223. o.). Ugyanezeket a heideggeri passzusokat méltatja Michael Levin a testben való létezés szempontjából: M. Levin: *The Ontological Dimension of Embodiment: Heidegger's Thinking of Being*. In: *The Body*. Massachusetts. 1999. 122-149. o.

⁷ A Károli-fordítás ennél a versnél nem elfogadható. Saját fordításomban idéztem ezért a szöveget az Elberfelder-fordítás alapján.

heti, hogy milyen kiemelten fontos szerep jut a kéznek és a tapintásnak a személyes identitás megállapításában. Ebben szinte megelőzi a látás és a hallás érzékszerveit. Gondoljunk csak például Jákób cselére: kezét és karját kecskeszőrrel borította be, hogy meghomályosult látású apja, Izsák, ne vegye észre, hogy ő Jákób és nem Ézsau. Izsák pedig megtapogatta Jákóbot és „monda: A szó Jákób szava, de a kezek Ézsau kezei. És nem ismeré meg őt, mivelhogy kezei szőrösök valának mint Ézsauak az ő bátyjának kezei; Annakokáért megáldá őt.” (1Mo 27,22-23). A vak Izsák tehát inkább hitt a keze tapintásának, mint a füle hallásának.

Hasonlóképpen jártak Jézus tanítványai is. Mivel nem hittek a szemüknek, amikor a feltámadt Krisztus testben megjelent nekik, a kezükkel kellett meggyőződniük a személy azonosságáról: „Lássátok meg az én kezeimet és lábaimat, hogy én vagyok! Tapogassatok meg engem, és lássátok!” (Lk. 24,39) A tapintás tehát itt is előtte jár a látásnak. A *János levél* pedig egy sajátos szinesztéziával egyesíti a látás, a hallás és a tapintás érzékszerveit, amikor a testté lett Ige megtapogatásáról beszél: „A mi kezdettől fogva vala, a mit hallottunk, a mit szemünkkel láttunk, a mit szemléltünk és a kezeinkkel illettünk, az életnek igéjéről.”⁸

A ZSIGEREK

Ha tehát összefoglalva az eddig mondottakat a *Jób könyvének* testnyelvében a kéznek kitüntetett jelentőséget tulajdonítunk, akkor ez a kéz a „külső ember”, a látható, magát manifesztáló cselekvő személy metonimikus, az egészet mindig homályban tartó jele. A kéz funkciói, megnyilvánulásai ennek következtében éppoly ellentmondásosnak mutatkozhatnak, mint egy sosem látható egész egymás nélkül értelmezhetetlen darabjai. A 16. fejezetben Jób így folytatja panaszát: „Adott engem az Isten az álnoknak, és a gonoszok kezébe ejte engemet ... Körülvettek az ő íjászai; veséimet meghasítja és nem kímél; epémet a földre kiontja. Rést rés után tör rajtam, és rám rohan.” (16,11-14).⁹

Az idézet szerint Isten keze az, mely Jób epéjét (és máját) a földre ontja ki, kettéhasítja a veséjét. Ez a kéz azonban mintha minden emberi jellegétől meg lenne fosztva: „nyakon ragadja” Jóbot, és mint egy vadállat tépi szét a bensőjét a mancsával, s zúz benne szét minden belső szervet. A szenvedő ember fantáziájában az igaztalannak vélt teremtő Isten mintha az ő személyes, ádáz ellenségévé változna át: „Kegyetlenné változtál irántam; kezed erejével harcolsz ellenem.” (30,21). Még világosabban keltik Istennel kapcsolatban a

⁸ 1 Ján 1,1.

⁹ Hasonlóan Jer.Sir. 3,3: „Bizony ellenem fordult, ellenem fordítja kezét minden nap. Megfonnyasztotta testemet és bőrömet, összeroncsolta csontjaimat.”

vadállat képzetét *Jeremiás siralmai*: „Bizony ellenem fordult, ellenem fordítja kezét minden nap. Megfőnnyasztotta testemet és bőrömet, összeroncsolta csontjaimat ... Ólálkodó medve ő nékem és lesben álló oroszlán.” (3, 3-10).

A szenvedő ember képes magát Isten céltáblájának gondolni, s jogtalan-
nak vélt nyomorúságában egy bestiális *sparagmos* áldozatának képze-
li magát. *Jób könyve* fentebb idézett passzusainak ezt az intencióját félreértik
tehát azok a magyarázatok, melyek ezeket a metaforákat konkrét betegségek,
például veserohamok, képi leírásának tekintik. Ezzel azonban nagyon is
leegyszerűsödne mindannak az egzisztenciális tapasztalatnak a problemati-
kája, amelyről *Jób könyve* szól, a végesnek és a végtelennek, a felfoghatónak
és felfoghatatlannak az a drámája, mely a szenvedés révén mutatja be a testi
létnek éppen az esendőség, a kiszolgáltatottság tapasztalatában gyökerező
abszolút voltát, abszolút értékét. Ezt ma gyakran arra a mindennapos
tapasztalatunkra fordítjuk le, hogy én magam vagyok ez a szenvedő hús, én
magam, a személyem azonos a fájó testtel. A testi lát bibliai tapasztalata
azonban ennél többet és mást is mond. Míg a filozófia a testet a világra való
nyitottságként értelmezi, addig a bibliai gondolkodás a testet is csak Istennel
való kapcsolatában tartja megtapasztalhatónak. Az istennel való viszony nem
pusztán intellektuális, nem is lelki, hanem legalább annyira testi is, mint
minden érintkezés a másikkal, mint minden (szeretet)kapcsolat. A véges lét test
voltát az ember leginkább a fizikai szenvedés állapotában ismeri fel. A *Jób
könyvének* számos passzusa olyan pontossággal jelenítik meg a testi
szenvedés érzelmi, és intellektuális lényegét, hogy aligha lehetne ezeket
egymástól szétválasztani: „A zsigereim forrnak, és nem nyugosznak”
(30,27)¹⁰. Másutt: „Az én veséim megemésztettek bennem” (19,27).

Jób teste nem a bőrét megtámadó kelésektől szenved a leginkább, ennél
sokkal fájdalmasabbak a válasz nélkül maradó kínzó kérdések, melyek a
zsigereiben forrnak, a felfoghatatlannal való szembesülés, a kétely, a bizony-
talanság, mely a veséit emészti.

A zsigerek azok a szervek, melyek a leginkább közösek az emberben és az
állatban. Az Ótestamentumban a máj például 14-szer fordul elő, ebből csak
egyetlen egyszer utal emberi bensőre.¹¹ A vese 31-szer fordul elő, ebből
úgyis 18-szor az állat veséjéről van szó. A máj és a vese a hájjal együtt
ugyanis a leölt áldozati állatnak azon részét alkotja, melyet a mózesi törvé-
nyek szerint a bűnért való és a hála áldozat során Istennek felajánlanak.
Miért éppen ezeket a belső részeket kellett az áldozati oltárra tenni? Az írás-
magyarázók közül például Alexandriai Philón is feltette már ezt a kérdést.
Miért éppen a vesék, a háj és a máj kerül az oltárra, és soha nem az agy és

¹⁰ Elberfelder *Biblia* alapján fordítva.

¹¹ „Elsenyvedtek szemeim a könnyhullatástól, belső részeim háborognak, májam a
földre omlik az én népem leányának romlása miatt.” (Jer. Sir. 2,11).

szív, holott ez utóbbiakat dominánsabbaknak, fontosabbaknak tartjuk az élőlényekben? Azért, hangzik a válasz, mert a szív és az agy hozzátenné az áldozathoz az ostobaságot, az igazságtalanságot, a gyávaságot és mindazt, ami tisztátalan és hamis a szívben és az elmében lakozik. Ezért ezek a szervek nem közelíthetik meg az oltárt, melyen az engesztelés megtörténik. E távol tartandó testrészekkel szemben a háj mellett szól, hogy ez a leggazdagabb testrész, a vese pedig a testben való elhelyezkedése szerint a legközelebb van a nemi szervekhez. Az pedig, nemcsak funkciója szempontjából kiemelten fontos szerv, hiszen az ételt változtatja vérré, hanem azért is, mert lebelei viszonylag magasan terülnek szét a bensőben. Ezért ezek a lebegek mintegy tükörként szolgálnak a szellem számára. Kiváltképp éjnek idején, amikor az érzéki benyomások szünetelnek és alvás közben az ember szelleme egyre inkább csak saját magára irányítja a figyelmét, és mintegy saját magát, az elméjének képeit szemléli a májban mint egy tükörben. Ezeket a képeket azután az álmoknak továbbítja, s elkezd jövődöbéli dolgokat prófétálni.¹²

Philón allegorizáló fejtegetése bizonyára sokkal későbbi magyarázatát adja az égő áldozat felajánlásának mint a Jób könyve. Joggal kérdezhetjük tehát, hogy vajon ugyanezek az animális szervek Jóbnál is utalnak-e az áldozatra, a hála vagy a bűnért való engesztelés jeleként Istennek tett felajánlásra? Úgy gondolom, igen. Annak a szenvedésnek, mely Jób egész lényét áthatja, van egy olyan mélyrétege, amelyet a zsigerek nyelvén lehet közölhetővé tenni. Nem véletlen, hogy míg a *Jób könyve* ebben az összefüggésben nem említi az agy és a szív tartományait, sokat beszél a test belső szerveiről. A zsigerek, melyek az ember és az állat testének közösségét manifesztálják, ezzel világosan utalnak arra, hogy ezek szervek, illetve az életnek azok a viszonyatai, melyek bennük és általuk történnek meg, Istenhez tartoznak, őt illetik. Az elrejtett emberi benső, a zsigerek tájéka az a titkos tartomány, ahol az Istennel való találkozás és a vele való kiengesztelődés megtörténik. A véres áldozat archaikus szertartásának az ókori népek kultúrájában általánosan elterjedt gyakorlata a *Jób könyvében* végletesen személyessé válik, a saját test, a testként való létezés egzisztenciális tapasztalatához van kapcsolva. Az istentapasztalatnak ez a corporealitása is hozzájárul ahhoz, hogy Jób és a barátai között voltaképpen nem jön létre valóságos dialógus.

A test narratívája felől egyszersmind másként olvassuk a gyakran keretnek tekintett első két fejezetet is. Az első versek arról tudósítottak, hogy Jób szinte kínos pontossággal, pedáns lelkiismeretességgel vitt minden nap, a gyermekei száma szerint bűnért való áldozatot Istennek. „Mert ezt mondja vala Jób: Hátha vétkeztek az én fiaim és gonoszt gondoltak az Isten ellen az ő szívükben így cselekedék Jób minden napon.” (1,5).

¹² Alexandriai Philón: *De specialibus legibus* I, 216-219. o.

Ezek a feltételezett bűnért vitt áldozatok azonban nem bizonyultak hatékonyak. Nem mentették meg fiai és leányai életét: „És imé nagy szél támadta a pusztá felől, megrendíté a ház négy szegletét, és rászakada az a gyermekekre és meghalának (1,19).”

Az elbeszélés ezúttal is rendkívül szűkszavú. A héber kommentárok tudni vélik, hogy a ház rászakadása a fiatalokra voltaképpen egy megkövezést szimbolizál, mely az istenkáromlás büntetése volt.¹³ Erre az epizódra azonban éppúgy érvényesíthető Auerbach megállapítása Ábrahám és a pátriárkák elbeszélt élettörténeteiről, mint magának Jóbnak a jellemrajzára. Mindegyik csak sejteti a felszín mögött a karakterek, életsorsok, cselekedetek és motivációk beláthatatlan mélységét. Jób hangsúlyozottan példás istenfélelme és kifelé, a mások bűneire irányuló moralizálása is inkább csak elrejtí az, amit nem tudunk meg: hogy ki is volt ő valójában, amikor még gazdagon, jó szerencsésen élt. *Jób könyve* talán az első ótestamentumi írás, mely az emberi személyiséget nem tekinti leírhatónak külső mércék, például a törvények alapján. Amiként ezt később az 51. zsoltárban olvassuk: „Mert nem kívánsz te véres áldozatot, hogy adnék azt, égőáldozatban sem gyönyörködöl. Isten előtt kedves áldozatok: a töredelmes lélek; a töredelmes és bűnbánó szívet, oh Isten, nem veted te meg!” (Zsolt. 51, 18-19).¹⁴

Noha a zsoltár is és a Jób könyve is a külsőből a belsőbe helyezi az áldozatot, mégis érdemes felfigyelnünk két alapvető különbségre. Először is a zsoltár elválasztja egymástól a véres áldozatot és a töredelmes szívet, a *Jób könyve* pedig inkább egyesíti. csak együttesen, elválaszthatatlan egységben tudja értelmezni. Másodsor, bizonyára az előbbitől nem függetlenül, a zsoltáros a *szívet* jelöli meg a bűnbánat és az engesztelődés helyének. Ezzel szemben a *Jób könyvében* nincs a szívnek meghatározó szerepe. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a bibliai könyv „agnosztikusabb”, mélyebbre hatol a kifürkészhetetlenbe, többet töpreng az elgondolhatatlanon, az emberi egzisztencia szakadékain. Gondoljunk csak a bölcsesség himnikus dicséretére a 28. fejezetből: „A bölcsesség hol található, és az értelemnek hol van helye? ... A mélység azt mondja: Nincsen az bennem; a tenger azt mondja, énnám sincsen ... Rejtve van az minden élő szemei előtt, az ég madarai elől is fedve van. A pokol és a halál azt mondják: Csak hírért hallottuk füleinkkel!” (28,12-22).

¹³ Naftali Kraus: *Jób szenvedései*. Budapest. 2002. 30. o.

¹⁴ A *Jób könyvének* más paszusai is arra utalnak, hogy a könyv főhőse, akiről egyébként nem tudni, zsidó vagy pogány (talán szír) származású-e, az Istennel való viszonyában számos újtestamentumi gondolatot fogalmaz meg. Iyen például a 31. fejezet ama panaszsora, melyben Jób saját ártatlanságát hangsúlyozandó, arról beszél, hogy még gondolatban, sőt a tekintetével sem vétkezett a női nemmel szemben. Ezt a mózesi törvény sehol sem írta elő, elhangzik viszont a Hegyi Beszédben.

A bölcsesség valódi *atopon*, nincs helye a teremtett világ teljességében, az ember által megismerhető kozmoszban. Róla csak a transzcendens Isten tud. Az embernek pedig csak annyit árul el, hogy a bölcsesség az Úr félelmével azonos. Ezzel a sajátos agnosztikus látásmóddal, az emberi egzisztencia kifürkészhetetlen rejtekeire történő utalással nagyon is jól összeillik, hogy Jób véres áldozata nem a szívben, hanem a zsigerekben történik meg. A mások vélelmezett bűnéért leölt áldozati állatok elégetett mája és veséje helyett a saját testének rejtekében történik meg az áldozat, a hála és az megigazulás. Ráadásul úgy, hogy a bűn és a bűnhődés, a morális véték és a rá következő szenvedés logikájára minden rácáfol, a megtörtént sorsfordulat, a zuhanás, az átkozottá, kiközösítetté válás nem magyarázható meg racionálisan. Éppen egy ilyen világos oksági összefüggés hiánya miatt botránkozott meg a három barát, Témán, Bildád és Elifáz, Jób életén. A három jó barát botránynak tartotta, hogy Jób kitart ártatlansága mellett, holott az, aki szenved, csak Isten büntetését viselheti magán. Ezzel mintegy felcserélték a bűnre, mint cselekedetre irányuló etikai kérdést az emberi egzisztencia eredendő romlottságával, melyet a Biblia Ádám óta az emberi lét alapvető sajátságának tart. Összetévesztették, mint Kierkegaard mondaná, a bűnt mint olyat, azaz az ember esendőségét, bűnre való hajlamosságát a bűnökkel.¹⁵ Ezért is gerjed ellenük haragra az Úr a történet végén, és parancsolja meg nekik, hogy „menjenek el Jóbbhoz”, és áldozzanak magukért „égőáldozatot”. Jób pedig eközben imádkozzék őértük. Vagyis ezzel ki lett mondva: a három barát nem ismeri a Mindenhatót, nem szóltak igaz beszédet őrá. Mint akik nem ismerik Istent, csak némán vihetnek rituális véres-áldozatot, ráadásul úgy, hogy a szó, az ima Jóbót, az istenfélő, sőt immár Istent ismerő embert, illeti meg.

Míg tehát a három barát az ókori népek különdleges, a vallásossághoz szükségképpen hozzátartozó képmutató magatartásformát jelenítik, addig Jób zsigerei, mint az eredendő bűnösségnek és a kibékülésnek a helye már az ótestamentumi vallásosság keretei között is egy újtestamentumi tapasztalatot mutat meg, hogy. ti. Istennek és embernek közös teste van, s nemcsak szellemi közösségben vannak egymással. Ebben az értelemben, és csakis ebben az értelemben tekinthető Jób maga is áldozati állatnak, vagy mint

¹⁵ A *Jób könyvében* a bűnről és büntetésről folytatott dialógus feszültségei annak a különbségnek a megfogalmazási nehézségeiből is erednek, amelyet a bűn mint az emberi természet romlottsága, valamint a bűnök, azaz a tettek, morálisan rossz cselekedetek, között szokás tenni. Az utóbbi értelemben Jób joggal hivatkozhatott a törvény szerinti, sőt a lelkiismeret szerint is megvizsgált büntelenségére: „Ha az én szívem asszony után bomlott és leselkedtem az én felebarátom ajtaján ... Ha a szegények kívánságát megtagadtam, és az özvegy szemeit epedni engedtem; És ha falatomat egymagam ettem meg, és az árva abból nem evett ... A lapockájáról essék ki a vállam, és a forgócsontról szakadjon le karom!” (31, 9-22)

Girard írta, bűnbaknak, akinek sorsa mintegy megjeleníti az emberi létállapot romlottságából eredő konfliktust és kiengesztelődést Istennel.

A test voltaképpen csak a szenvedés révén kerül előtérbe. Nem mintha a szenvedés maga pusztán vagy akár csak elsődlegesen is fizikai természetű lenne, hanem mert a szenvedés mint az egész embert magában foglaló létállapot világít rá a létezés testszerűségére. A Biblia kontextusában ez azt jelenti, hogy először is a test az „elsőszülött”, rá irányul Isten első, teremtő gondoskodása, másodszor pedig – mint például John Donne vagy Oetinger mondaná¹⁶ – hogy Isten végső gondoskodása is erre a testre irányul, az utolsó napon, amikor is feltámaszt minden testet. A test ezért éppen az állati háztartásával, múlandóságával és romlandóságával kerül üdvtörténeti perspektívába: „Mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll. És miután ezt a bőromet megrágnak, testem nélkül látom meg az Istent. Akit magam látok meg magamnak. Az én szemeim látják meg, nem más.” (19, 25-27).

HELYREÁLLÍTÁS

Jób könyvének modern kori, voltaképpen a felvilágosodás óta tartó töretlen népszerűségét annak tulajdoníthatjuk, hogy, mint Ricoeur írta, végső soron nem ad választ azokra a kérdésekre, melyek Jóbót és a barátait foglalkoztatják. A szenvedés miértjére nincs világos válasz, sőt a feltett kérdés banális megválaszolása helyett valami olyasmit tanít, amely semmilyen tantételre, elvont igazságra nem absztrahálható. Isten ugyan „a föld állataival és az ég madaraival ellentétben az embert tanítja”, „nevel minket”. De mire is? Nem a fájdalom és sors kiszámíthatatlan fordulatainak és csapásainak néma elviselésére, ahogyan a sztoikusok mondanák, és nem is arra, hogy a rossz a jó eszköze lenne. Abból a szempontból, ahogyan ebben az előadásban a *Jób könyvéhez* közelítettünk, vagyis a test figuralitása felől, csupán annyi állítható ezúttal is, hogy Isten tanítása a *Jób könyvében* teljesen személyes, testre és személyre szabott.¹⁷ Naftali Kraus talmudista értelmezése szerint

¹⁶ „God’s first care of man was his body, he made that first; and his last care is for the body too, at the Resurrection.” – mondta John Donne egyik beszédében (*Sermons*, III,83). Vö: Jonathan Sawday: *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*. London – New York. 1996. 126. o.

¹⁷ A történetelbeszélés logikája, s ezzel összefüggésben a bűnről és a büntetésről, a sorsról és a boldogságról vallott felfogás is olyannyira eltér a héber és a görög irodalomban, hogy problematikusnak kell tartanunk a *Jób könyvének* a görög tragédiával, a sorsszerűség görög eszmeiségével történő – rendkívül gyakori – rokonítását. Az ilyen értelmezések, melyek közé a Ricoeur-ét és Girard-ét soroljuk, nem veszik figyelembe, hogy például Oidipus, ha szándéka ellenére is, de megölte apját és anyja szeretőjévé vált. Következésképpen nemigen

Jób próbatétele az Ábraháméval diametrálisan ellentétes. Míg Ábrahám kezdettől fogva szerette Istent, s a próbatétel során megtanulta félni is, addig Jób eredendő istenfélelme nem párosult istenszeretettel. A megkísértés éppen ezt a fordulatot eredményezte: a próba kiállásával Jób megismerte Istent¹⁸, s elkezdte szeretetből szolgálni őt.

Amennyiben elfogadjuk, hogy ez a történetnek egyik lehetséges megközelítése, egy nagyon kiélezett, paradoxonról van szó. Hiszen hogyan is taníthat az abszurdnak érzett, végletes szenvedés éppen a szeretetre, hogyan indíthatja a szívet feltétlen szeretetre éppen azon személy iránt, akit a szenvedés okozójának tartunk? Az e kérdéshez fűzhető gondolatok azonban tovább vezetnének a hit misztériumához. Ezért hadd idézzem ezzel kapcsolatban Auerbachot: „Az Ószövetség szereplői mindig Isten kemény markában vannak, mely nemcsak egyszer teremtette meg és választotta ki őket, hanem folyvást tovább munkál rajtuk, meghajlítja és térdre kényszeríti őket anélkül, hogy leglényegüket szétzúzná ... Nagyságuk, mely a megaláztatásból ível a magasba, már-már érinti az emberfölöttit, és Isten nagyságának a mása. Érezzük, hogy az inga nagy kilengése összefügg a személyes életút hőfokával – éppen a legszélsőségesebb helyzetek, a mértéktelen elhagyatottság és kétségbeesés, vagy a boldogság és fölemeltetés, ad nekünk, túljutván rajtuk, olyan személyes jelleget, amelyet gazdag fejlődés, gazdag formálódás eredményének mondunk.”¹⁹ Jób, aki talán nem is héber, hanem inkább szír származású, bizonyára nem abban az értelemben a hit hőse, mint a pátriárkák, vagy éppen Ábrahám. Sokkal kevésbé látunk bele Jób mint Izsák, Jákób, József vagy Dávid életébe. Ezért a helyreállításból is csak úgy mond a jéghegy csúcsát pillanthatjuk meg: megtudjuk, hogy Jób meggyógyult, minden vagyonát kétszeresen visszakapta, áldott gyermekei születtek, és még száznegyven évet élt. Ez a lezárás, az isteni áldásnak ez a magyarázata bizonyára az ókori keleti népek felfogásához is igazodik, mely szerint az Isten áldását a gazdagság, a jólét, az istenfélő utódok és a hosszú élet teszi kézzelfoghatóvá. Jób ebben a kézzelfogható értelemben éli meg Isten rá áradó szeretetét és kegyelmét. A helyreállítás és a föl-emeltetés már csak a test, de a *disjecti membra poetae* újraösszeillesztése szempontjából is a történet szerves lezárásának tekinthető.²⁰

álítható párhuzamba boldog állapotból hirtelen nyomorúságba forduló sorsa a látszatra valóban hasonló fordulatot megélt, ámde törvény szerint, morális szempontból büntelen Jóbéval.

¹⁸ Eddig „az én fülemnek hallásával hallottam felőled, most pedig szemeimmel látlak téged. Ezért hibáztatom magam és bánkódom a porban és hamuban!” (42,5-6).

¹⁹ Auerbach, 20. o. Ezzel egyszersmind elfogadhatatlannak nyilvánítjuk a *Jób könyvének* – rendkívül népszerű – tragikus olvasatát.

²⁰ A Biblia-filológia egyébként ma már inkább azon az állásponton van, hogy egységesnek és a hagyományozott formában fogadja el a *Jób könyvének* egészét. Vö: Strauß, 392. o.

IRGALMAZZ AZ ÁRTATLANOKNAK! A BŰN-FENOMÉN NÉHÁNY ASPEKTUSÁRÓL

SIMON FERENC

„Ártatlan tehát csak a nem-cselekvés, mint egy kő léte; mégcsak nem is egy gyermeké”

ARTATLANSÁG ÉS BŰNÖSSÉG, bűn és büntett, bűn és bűnhődés, megbocsátás és büntetés, bűnben élni és bűnösnek lenni – e fogalmak mindegyike a bűn lényegalakzatának, eidoszának a mozzanata. Azé az *eidoszé*, mely az ember-lét – keresztény értékek által oly mélyen átszótt – értelmezésének egyik legátfogóbb fenoménje az európai szellemtörténetben.

Ezek a mozzanatok alkalmasint egészen más léttartalmú és egészen más értéket intencionáló jelentéseket hordoznak; – mégis a közgondolkodásban, a mindennapi tudat leegyszerűsített megítélésében a problematikusság pusztá látszatát is megkerülve folynak egymásba.

Idézzük csak fel legközelebbi múltunk egyik nagy port felkavart történetét.

Amikor S. Kitty 15 éves tótujfalusi tinédzsert a bíróság emberölés büntetésének elkövetésében bűnösnek találta, s ezért őt szabadságvesztésre ítélte, a bűn-szubsztancia majdminden jelentésmozzanata (fogadott vagy fogadatlan) képviselőre talált a felbolydult közvéleményben.

Volt, aki úgy vélte, hogy Kitty nem követett el bűnt, csak *igazságot szolgáltatott*: „a gyermeklány végső elkeseredésben követte el tettét, a zsarnok apa kegyetlenkedett vele”.

Egy másik hang az *irgalmasság* erkölcsi követelményét emlegette fel: „nem ítélni, hanem segíteni kéne, hogy elő ne fordulhasson ilyen szörnyűség”.

Sokan a *megbocsátás, a bűnbocsánat valláserkölcsei instanciája* alapján értékelték: „S. Kitty számoljon el a lelkiismeretével, ha van elszámolni valója. Megbélyegzése kifejezetten káros. Nem bűnöző alkatról van szó, nincs szükség a megjavítására. Hagyni kéne élni az életét, és örülni, hogy végre rendeződni látszanak családi körülményei.”

S volt, aki csak a tettet magát látta fontosnak, s a *megtorlás* mellett kardoskodott: „S. Kitty egy hidegfejű gyilkos. Lehet sírni, sajnálkozni, hogy jaj szegény, gyerek még, de gondolatok csak vissza a taxisgyilkos lányok esetére.”

*

¹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Bp., Akadémiai. 1973. 240. o.

Hogy a gyereklány bűnt követett el, az biztosnak látszik; s hogy jogi értelemben bűnös, az is. De bűnös-e erkölcsi értelemben, s hogy büntetése önmagára kirótt *bűnhődést* eredményezhet-e, – nos ezek a kérdések már nem válaszolhatóak meg egykönnyen. És melyik emberi képességünk, a bennünk lévő melyik isten-alak fordít minket a büntetett felé, önmagunk vagy a másik ember bűnének megértése és megítélése felé: a *megbocsátás* vagy a *kegyelem* emberi erkölcsé, az *irgalomnak* a vallási átszellemültségről nehezen leválasztható érzülete, vagy *retorziós haszonszámítások* jogi praktikuma?

Tudjuk, hogy különbség van a bűn fogalmának vallási, evilági erkölcsi és jogi értelme között, – azzal együtt persze, hogy ezek a jelentések át-meg áthajlanak, átfordulnak egymásba, egy festőpaletta egymásban kikevert színeinek egymásba-átfolyása mintájára állítva elénk a bűnfenomént.

A BŰN FOGALMÁNAK VALLÁSI ÉRTELME

BŰNÖSNEK LENNI

A vallási világnézetben a bűn-probléma eredetileg nem *az énré és annak akaratára* vonatkozik, hanem *az ember-lét* teremtett-jellegére, ember és Isten viszonyának vallásilag értelmezett metafizikai viszonyára. A teremtésből illetve korlátozottságból fakadó *eredendő* bűn soha nem személyes, hanem az emberiséget mint kollektívumot illeti. Ebben a kereszténység – minden valós különbség ellenére is – osztozik az istenség *szellem-fogalmával* operáló keleti vallások metafizikájában.

A keleti-mágikus vallásokban – a keresztény szinkréciónak egyik, ha nem is a legfontosabb forrásában – a bűn a *kozmosz rossz* elvének akaratmentes létmozzanata. Ez a jelleg a *kegyelem* mágikus eszményéből táplálkozik, amely az isteni világ predeterminációjaként, az „Isteni *szubsztancialitás* átáramlásaként” értékeli mind a jót, mind a rosszat, mind az erényt, mind pedig a bűnt.² Egy ilyesfajta mágikus „világbarlangban” nem *bűnösök* vagyunk, hanem részesülünk a „világbűnben”. Nincs is választott, tevéleges, akaratlagos viszonyunk hozzá: akarat és beszámítás nélkül *bűnben élünk*, a bűn mintegy „megesik velünk”.

A *bűn-jelentés* keresztény újraépítése minden bizonnyal az ember-lényeg ágostoni átfoglalásával kezdődik. Ágostonnak nem csupán emberi, de filozófusi élete is a mindent eltöltő, kozmosz bűn-élményben fogan és alakul. De azonos kifejezések-e Ágoston élmény- és gondolatvilágában a „bűnben élés” és „bűnös létezés” princípiumai?

Az ágostoni bűn-élmény egyik alapmozzanata kétségtelenül a bűnben-élés. Mindazonáltal már *magánál Ágostonnál* jelen van a törekvés, hogy a

² Vö: Spengler: *A Nyugat alkonya*. II. kötet Bp., Európa. 1994. 337. o.

kegyelem-elv „keleti-mágikus értelmét legyengítse”, s hogy az abban rejlő éles predeterminációnak az „akaratot megsemmisítéssel fenyegető bizonyosságát” megkerülje. A *kegyelem* mágikus jelentésének ágostoni átértelmezésében „bűnösnek lenni” nem eltúrt és megrögzült büntudatban elviselt *állapot*, hanem választott, akaratlagos, dialogikus viszony a teremtő Istenhez. „A bűnt ... csak elkövetőjének lehet jogosan felelni, tehát csak annak, aki akarja is a bűnt.”³

Az ágostoni bűn-probléma – még ha az üdvtörténeti dialógus misztikus közegén belül is – az *énre*, az *én akaratára* vonatkozik. Ahhoz, hogy *bűnös* legyek, *vétkezem* kell. Ahhoz, hogy bűnös legyek, akarnom kell a rosszat. De vigyük tovább a gondolatot: ahhoz, hogy bűnös legyek, teremtettségemen túl *akaró* lénynek, még pontosabban *embernek* kell lennem. A bűn ágostoni jelentéséből a keresztény létértelmezés egyik alapinstanciája adódik; a bűn mint beszámítás, vagyis a bűnösség létértelme az *ember-lét* stigmája. S ezáltal Ágoston a vallás *morális* instanciájának lehetőségét teremti meg.

A kereszténység 11. századában a skolasztikus Canterbury Anselm már az eredendő bűnt is *akarat*i fogyatékosként számítja fel az emberiségnek; különbséget bűnök között a *teremtettségből származó tökéletlenség*, illetve a *szándékolt rosszat akarás* alapján tesz. „Ahogyan az embernek bűne, hogy nem birtokolja azt, amit birtokolnia kellene [hogy nem birtokolja azt a képességét, amit éppen a bűn elkerülésére kapott], ugyanúgy bűne az is, hogy azt birtokolja, amit nem volna szabad birtokolnia [a képesség hiánya, hogy a bűnt elkerülje].”⁴

Leibniz *Theodiceája* is az *elven belül* marad, amikor a közeli ok és a távoli ok módszertani differenciáit segítségül hívva magyarázza a teremtettség-elv és az akarat-elv egymást feltételező létértelmének skolasztikus tanítását. „Magát a szabad akaratot kell a bűn rosszasa legközelebbi okának, következésképpen a büntetés rossz volta okának is tekintenünk – írja –, jóllehet igaz, hogy a teremtett lények eredendő tökéletlensége ... tekinthető az első és legtávolabbi oknak. ... Ebben az értelemben nincs birtokunkban a kívánatos szabadság, és Szent Ágostonnal mondhatjuk: az ember, mint bűn által meghatározott lény, csak egy rabszolga (korlátozott) szabadságával rendelkezik.”⁵

³ Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. Európa K. Budapest. 233. o.

⁴ Canterbury Szent Anselm: *Miért lett Isten emberré?* Bp., MTA Filozófiai Intézet. 1993. 104. o. A szerző megjegyzései zárójelben. (szerk.)

⁵ Leibniz: *Die Theodicee*. S. 333 ff.

A bűn-szubsztancia a kereszténységben mindazonáltal csak részben a teremtés illetve az akarati vonatkozás felől megközelíthető léttartalom; – legalább ilyen lényegi síkja a *megbocsátás* tiszta valláserkölcsei instanciája. A bűn valláserkölcsei tartalma – mely persze csak a reformációval tudatosodik szélesebb körben a keresztény szellemben – legigazibb jelentésében a *megbocsátás* vallási értékének abszolútumára vonatkozik.

A modern gondolkodásban a vallási (valláserkölcsei) és a deszakralizált (s egyben az erkölcsiről leválasztott) jogi bűn létértelmének alapvető különbségét épp a büntetés és a megbocsátás különbsége fogja adni; a *büntetés* a maga alapinstanciája szerint nem keresztény-vallási, hanem jogi fogalom: Isten nem büntet, hanem megbocsát.

A megbocsátás-jelentésnek a büntetés-jelentésről való leoldozódása (vagyis a vallás erkölcsi aspektusának előtérbe kerülése) mindazonáltal több évszázadig tartó folyamat a keresztény szellem fenomenológiájában. Anselmusnál még az igazságos, de *büntető* Isten, Luthernél már a könyörületes, *megbocsátó* Isten dominál.

Anselmusnál a bűnösség és a büntetés metafizikai kapcsolatának vizsgálatán belül a megbocsátás csak alárendelt mozzanat. „Az elégtételnek a bűn mértékét kell követnie”, – szögezi le az ún. *aranyszabály* mérték-elvét, mely persze mind a jogi, mind pedig az erkölcsi megítélésnek egyaránt zsinórmértéke. Ha a „bűnben élés” kozmikus állapota felől közelítjük a bűn Isten általi felszámítását, akkor az ember nem adhat Istennek elégtételt bűneiért, mondja Anselmus, legalábbis az eredendő bűnért nem, hiszen ahhoz az emberi választásnak, az akaratnak semmi köze: „Ha olyasvalamit adsz Istennek, amivel akkor is tartozol, ha nem vétkeztél, ezt nem számíthatod fel bűnöd miatti tartozásod fejében.”⁶

Kötelessége viszont a bűnös embernek – mégpedig isteni mérték szerint – elégtételt adni vétkeisége következményeiért, illetve magáért a vétékért: „Az ember, bár könnyen megtehetné volna ezt, mégis hagyta magát legyőzni a Sátán akarata szerint, s Isten akarata és méltósága ellenére, mégpedig nem erőszak kényszerében, hanem egy pusztá ösztönzésnek önként engedve.”⁷

S e tekintetben nincs megbocsátás, hiszen ez az igazságosság isteni attribútumát – *horribile dictu*, magát az isten-jelleget – veszélyeztetné. „Ha Isten azt engedné el, amit az ember önként megadni tartozik ... akkor Isten elhomályosítaná a bűnt, és éppen azért a bűnért tenné boldoggá az embert, hogy olyasmit birtokol, amit nem lenne szabad birtokolnia ... Az ilyen irgal-

⁶ Canterbury Szent Anselm: Im. 96. o.

⁷ Im. 101. o.

masság [a bűnt kegyelemből elengedni] teljesen ellentétes Isten igazságosságával, amely csak azt engedi, hogy az ember bűnéért büntetés jár.”⁸

Éppen ezért – fejezi be a gondolatmenetet Anselmus – „Isten ezt a boldogságot [az üdvözülés végső boldogságát] csak annak tartozik megadni, akinek bűnei mind meg vannak bocsátva; a megbocsátás viszont csak annak a tartozásnak a megadása után lehetséges, amivel a bűn miatt és a bűn mértékében tartozunk”⁹

II. A BŰN FOGALMÁNAK ERKÖLCSI ÉRTELME: MORÁLIS SZÁNDÉK ÉS MEGBOCSÁTÁS

A bűnnek, mint *morális* (és nem csupán metafizikai, illetve erkölcsi-, vagy vallási-értéktani) fenomennek a lehetősége – olyan lehetősége, amelynek a nyugati szellem világvélményét általánosan érintő konzekvenciája van – kétségtelenül Európa *reformált* világnézete megjelenésének a következménye. A *sola fidei*-elvben megmutatkozó *vallási* fordulat a bűn *emberi jellegének* metafizikai megítélésében is változást hoz: relativizálva ezzel az Isten - ember viszony merev alá-fölérendeltség-jellegét. Az „önmaga papja és bírója” formulával a bűn eredendősége és intézményesült egyértelműsége is megszűnik apriori evidenciának lenni. Sőt, az igazán lényeges fordulat az lesz, hogy a reformált szellem a bűnösség rögzítése és az Istennek tetsző igazságos büntetésen való meditáció helyett egyre egyértelműbben a *bűnös ember* és ezáltal magának a *bűnösség*-fenoménnek a megértése felé fordul.

A bűn-probléma alaphangsúlya az énrre, az én akaratára, a morális szándéokra tevődik át. A bűn *erkölcsi mozzanata* épp ez: az ember a bűn *választásában, akarásában* nyilvánul meg mint ember, mint ahogy az erkölcsi jó is a választáshoz, az értékhez való akaratlagos odaforduláshoz kapcsolódik (s másodrendű, hogy ez az érték evilági vagy isteni jelleget ölt-e). A *teremtett jóság* (az első emberpárnak a teremtettségéből származó jó-léte) – emlékszünk – csak vallásilag számíthatott fel *erény* gyanánt; még az ágostoni metafizikában, – egy ilyen jó morálfilozófiailag nézve *erkölcsin kívüli* állapot. Mivel nem az egyénre, az egyén akaratára tartozik, ezért vagy tiszta *természetiség*, vagy a teremtettség tiszta *szakralitása* – egyik esetben sem erkölcsi, és még kevésbé morális. S ugyanez igaz a bűnre, ha a bűn-fenomént a *bűnösség* alapmozzanata felől közelítjük meg.

Ezért eme referátum választott címe: „*irgalmazz az ártatlanoknak*”. Nem infantilizáló parafrázisa ez a „ments meg uram barátaittól, az ellenségeimmel elbánok magam is” fordulatainak. Aki nem vétkezhet, arra nem

⁸ Im. 105-106. o. („Bizonyára istenkáromlás lenne Istennek illetén irgalmasságot tulajdonítani”) A szerző megjegyzései szögletes zárójelben. (szerk.)

⁹ Im. 107. o.

vonatkozhat erkölcsi instancia sem. Hegel plasztikus formulájából tudjuk, hogy *ártatlan* csak a nem-cselekvő, a morálisan nem megítélhető, a morálisan nem értékelhető ember – vagyis a nem-ember. A *tett* ab ovo *distancia*, – meghatározás és megkülönböztetés: szembehelyezkedés valamivel, vállalása valaminek. Az emberi egyén nem *másolat* és nem másol – *önnön magáértvalóságát* helyezi szembe a létezés puszta magánvalóságával. Már az ágostoni szövegeken is átsejlik a felismerés: csak a bűnben számíttatik fel az emberi lény; a *teremtett jóságban* (a mintához hasonulásban, az akarat-nélküli alkalmazkodásban) ellenben sosem. Ahogy az erkölcsi *cselekedet* magában foglalja a büntett mozzanatát, úgy tartalmazza a bűn is az *erkölcsit*. A bűn csak a *bűnösség személyessége* által *emberi*. Csak a bűnösséget lehet erkölcsi mértékkel megítélni. Csak a bűnös embert, aki téved, vagy gondatlan, aki göggel vagy ostobasággal az érvényes ellen fordul, aki szándékkal értékeket gyaláz, vagy aki adott esetben gonosz.

Mint tudjuk: bűn és erény egybeesésének (közelebbről: bűnként megnyilvánuló erénynek (*areté*), illetve erényként megjelenő bűnnek) prehistorikus modellje a *hősi dráma*, a *hős drámája*, melyről utólrétegetően plaszticitással beszél esztétikai előadásában Hegel. „Amit e hősök tettek – mondja róluk –, valóban megtették, az a dicsőségük. Az ilyen hősökről nem lehetne rosszabbat mondani, mint azt, hogy ártatlanul cselekedett. A nagy jellemek becülete az, hogy bűnösök.”¹⁰

A hős drámája Hegelnél egy történetileg meghaladott korra és egy vissza soha nem térő emberfajta eszményi attitűdjére vonatkozik. De talán nem tűnik erőltetettnek a referáló meggyőződése (vagy mértéktartóbban fogalmazva: reménye), hogy az *erényként megjelenő bűn* minden személyesen vállalt, tehát *erkölcsi* magatartás örök és felszámolhatatlan mozzanata.

A bünt és a bűnösséget sem vallásilag, sem erkölcsileg *nem lehet felszámolni*, a büntetést sem vallásilag, sem erkölcsileg *nem lehet elengedni*. Meg lehet azonban *bocsátani*, vagy *irgalmazni* lehet a bűnösnek.

A megbocsátás nem túllendülés a dolgon, ellenkezőleg: épp csak a megbocsátásban érkezzünk el az *igazi dologhoz*: *emberi* lényegünkhöz. A megbocsátás a bűnből a moralitáshoz való visszatérés – nem csupán a másik ember bűnéhez való viszonyban, hanem a morális önreflexióban is. „A moralitáshoz való visszatérés nem szünteti meg a bűnöket és a büntetéseket – utal rá Hegel az 1800-as Alapvázlatban –; ... ellenkezőleg, a cselekedet csak annál kínzóbb lesz; – minél nagyobb a moralitás, annál mélyebben érezzük a cselekedet amorálitását; a büntetés, a sors *nem szűnik meg*, mert a moralitásnak még mindig valami objektív hatalommal kell szembenéznie.”¹¹

¹⁰ Hegel: *Esztétika* III. Bp., Akadémiai. 1956. 418. o.

¹¹ Hegel: Alapvázlat a Kereszténység szelleméhez. In: *Ifjúkori írások*. Bp., Gondolat. 1982. 136. o.

A bűnshöz és bűnéhez való erkölcsi viszony legtisztább és egyben legvalóságosabb formája – az a forma, amelyben paradox módon épp önmagunkhoz, mint emberi lényhez kerülünk legközelebb – az *irgalom*.

Az irgalom nem a bűnök *megbocsátása*, – még vallási létértelmén belül sem az. Az irgalomban mint a szív tiszta érzelmi viszonyulásában nem oldozzuk fel a vétkest, nem bocsátunk meg neki tetteiért. Az irgalomban az elbukotthoz, az általunk is bűnösnek tartotthoz, benső köreinkből kivetett, sorsát veszített embertársunkhoz fordulunk. A puszta *feloldozás* vagy a puszta *megbocsátás* vallási, a *megkegyelmezés* jogi viszonyulás lenne. Az irgalom ezzel szemben tiszta erkölcsi magatartás: a bűnös bűnének belső átvállalása, megértő feléje-fordulás, vágy, hogy megéljük szenvedését, hogy együttérezzünk vele, hogy sorsában saját sorsunkra ébredjünk. Az irgalom értékalapja annak átérzése, hogy emberként sorstársak, az elbukásra hajló és el is bukó emberfaj irgalomra szoruló egyesei vagyunk.

A BŰN FOGALMÁNAK JOGI ÉRTELME (ÁLLANDÓ TEKINTETTEL HEGELRE)

A *polgári* és az *isteni* törvény következetes metafizikai megkülönböztetésével Locke az, aki filozófiailag először választja le a büntetést a bűn szakrális-metafizikai bázisáról: filozófiai megítélés illetve törvény dolga – írja az *Értekezésben* –, hogy erénynek vagy bűnös szenvedélynek tartjuk-e a dolgot. „Úgy látom, háromféle olyan törvény van, amelyekre az emberek cselekedeteiket általában vonatkoztatják azok helyességének vagy helytelenségének megítélése céljából: 1. az isteni törvény, 2. a polgári törvény, 3. a közvélemény vagy hírnév törvénye, ha szabad így neveznem. Az elsőhöz való viszony szerint azt ítélik meg az emberek, hogy cselekedeteik vétkesek-e vagy kötelességszerűek; a másodikkal azt, hogy gonoszak-e vagy ártatlanok; a harmadikkal pedig azt, hogy erények-e, vagy bűnök.”¹²

Ezzel aztán a bűn fogalma jogi és egyben (laikus) jelentésének előtérbe kerülését alapozza meg. Bűn és büntetés problémája állandóan visszatérő kérdés Hegel filozófiai életművében is. A *bűn*-fenomén jelentésének feltárásánál a büntetés vállalásának vagy az attól való elmenekülésnek a *lelkiismereti* (tehát erkölcsi) lehetőségeit járja körül, s a fizikai bukás és a sorssal való emelkedetebb megbékélés egyéni világait ütközteti egymással; a *büntett* létértelmének vizsgálata során a büntetés mint a büntetthez kapcsolódó társadalmi-jogi *elismertségi igény* objektív értékszempontja és a büntetetlennek a követelmények objektív világához való viszonya érdekli.¹³

¹² Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. I. kötet. Bp., Akadémiai. 1979. 348. o.

¹³ Vö: Hegel: *System der Sittlichkeit*. In: Hegel: *Sämtliche Werke*. VII. kötet. Leipzig. 1913. és Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. lk. 99-103. §§.

A bűntett mindig valami objektív, – mondja Hegel – a jogképesség és a pozitív jog objektivitásának a tagadása: „negatív-végtelen ítélet a maga teljes értelmében.”¹⁴

De a bűn jogi értelme kapcsán nem csupán a bűnös tettről, vagy a *társadalomra veszélyesség* objektívnek mondott, de jogi-technikai jellegét levétközni soha nem képes terminusáról van szó, melyek a bűn jogi értékelésének kétségtelenül legfontosabb mozzanatai, hanem az *eltökéltségről*: a vétkekesség többé vagy kevésbé szándékolt szubjektív fenoménjéről is. A bűnösség jogilag is akarati viszony: a magatartás következményeinek tudása, e következmények akarása, belenyugvás e következményekbe, vagy elmaradásukba vetett remény.

Bűn akkor keletkezik – mondja Hegel –, amikor „az erkölcsi *öntudat* abszolút joga összeütközik a *lényeg* isteni *jogával*”, vagy közönséges szavakkal: amikor partikuláris létérdekeimet társadalmilag elismert érdekekkel és nembeli *értékekkel* helyezem szembe. A bűn lényegi mozzanata, hogy magatartásom *tőlem függ*, rajtam áll. „A *bűn* nem az a közömbös kétértelmű lényeg, hogy a tett ... személyes énjének *cselekvése*, lehet is, nem is, mintha a cselekvéssel valami külsőleges és véletlen kapcsolódhatnék össze, amely nem tartozik a cselekvéshez, s erről az oldalról tehát a cselekvés ártatlan volna. Hanem a cselekvés maga ez a kettéválás, hogy magát magáért-valósága szerint tételezi s ezzel szemben idegen külső valóságot tételez; hogy ilyen valóság van, magára a cselekvésre tartozik és általa van”.¹⁵

A jogi értelemben vett bűn „morális (vagyis amorális) mozzanata” épp ez a tartalom: hogy önmagam partikularitását helyezem előtérbe, toloom előre az érvényesnek elismert társadalmi érdekekkel és értékekkel szemben, akár kifejezetten akarva, akár cinikusan elfogadva vagy beletörődve, hogy szembe-szegülök az érvényes világrenddel. A bűn jogi megítélésénél nincs *megbocsátás* és nincs *irgalom*: *Justitia* szemei el vannak takarva, és a mérleget tartó keze sem remeghet meg. *Fiat justitia*, – de épp azért, hogy el ne vesszen a világ.¹⁶

*

Amikor S. Kitty 15 éves tinédzser bűnösnek találtatott, akkor a bíróság, vagyis az „emberi törvény” élő-valóságos szelleme, a bűnös lét tudatosítására, morális önreflexióra is felszólította. De tud-e erről, s ha tud, mit kezd vele S. Kitty?

¹⁴ Hegel: *Jogfilozófia*. Ik. 115-116. o.

¹⁵ Hegel: *Fenomenológia*. Ik. 239. o.

¹⁶ *Fiat justitia, pereat mundus* – érvényesüljön a jog, ha bele pusztul is a világ.

A KÍGYÓTÓL A VÉTEKADATBÁZISIG

KALMÁR ZOLTÁN

A Z ÉLET ÉRTELMEÉT firtató filozófusok érdeklődése gyakran fordul a „Hogyan éljünk?” kérdése, az erkölcsi jó lehetségessége, mi több, győzelme felé. A hatalom, a hírnév, a siker, a vagyon ígézetében, szenvedélyeink kaotikus vonzásában azonban *nap mint nap* mindannyian szembesülünk a bűn kísértésével. Saját életünk helyességeivel, a jó választásával és megvalósításával kapcsolatos kérdések azonban főként olyan szituációkban foglalkoztatnak bennünket, amikor kifejezetten jót akarunk, végül mégis valami rossz sül ki belőle.

A bűnmegértésnek több szintje lehetséges. Másképp határozza meg a bűn fogalmát a filozófus, a jogalkotó vagy az intézményesített regulák elvárásait is figyelembe vevő vallásos ember, másként nyilatkozik meg a bűn kifejezés hallatán a gyakorlati szemlélet, a lépcsőházi igazságérzet. A nyugati kultúra embere a bűnről alkotott fogalmát időtlen érvényű képekbe tömörítette, a bűn láttató erejű metaforákban öltött expresszív kifejezésformákat. A kígyó és a pokol fogalmában, illetve Júdás személyében koncentrált módon, mintegy felnagyítva fejeződik ki, kel életre a bűn eszméje. Mindazonáltal a művészek számára is reményteljesebb vállalkozásnak bizonyult a pokol, a bűnbeesés, a júdási árulás megrendítő, jelenidejűen drámai ábrázolása, mint a jó képzetéhez társuló fogalmak felemelő megjelenítése.

De mit is sugallnak a bűnről ezek a jelképek *korunkban*, amikor a rossz sokak szemében akár jónak is tűnhet, amikor a bűnből akár erényt is kovácsolhatunk? Mít jelent *ma* számunkra a *kígyó*, hogyan viszonyulunk *Júdáshoz*, miként jelenik meg a *pokol* képzete? Miként értelmeződnek *ma* a bennük foglalt tartalmak? Mennyiben tér el korunk felfogása attól, amit a visszaemlékezés mechanizmusa, a több évezredes hagyomány és evidencia juttatott érvényre és hozott a hívő ember számára tapintható közelségbe?

A nyugati kultúrában élő kortárs gondolkodók merőben más nézőpontból szentelnek részletező figyelmet a bűn eszméjét kifejező régi képeknek, más fénytörésben, másféle szűrőn át látják ezeket, így gondolatkísérleteiket a teológusok, a vallási vezetők fejcsoválása vagy szűrős tekintete követheti.

A KÍGYÓ FELMENTÉSE

A kígyóval kezdődött az egész. Nyugati kultúránk egyik eredettörténetének *hagyományos* értelmezése szerint a *kígyó inspirálta* döntés révén az ember megszabadul addigi kizárólagos természeti mivoltától és időbeli, esetleges

létezővé válik. A bűnbeesés története a zuhanást, a bukást tárja elénk, egy metafizikai világdráma tanúi vagyunk.

A középkori képzőművészeti remekműveken a gonosz kígyó képében férkőzik közelünkbe. A bűn és egyben az okosság (Mt. 10; 16) jelképeként is értelmezett kígyó hol a tudás fájára tekeredve, hol pedig szájában a tudás fájáról származó almával tűnik fel. A kígyó korbácsolja fel bennünk az érdeklődést, az ő közbenjárásának köszönhetően „fakult meg” az ember nevű létező. A kígyó kifejezés hallatán az embernek meg kell telnie keserűséggel és bűntudattal. A bűntudat pedig megkívánja tőlünk, hogy hadat üzenjünk önmagunknak, vagyis megjelenik a saját képével viaskodó ember.

A jeles német filozófus, Rüdiger Safranski sajátos elemzésével elhitheti, hogy szinte karnyújtásnyira állt az eseményektől. Bölceletileg igényes, méltányolható koncepciója a bűnbeesés egykori szép logikáját kitágítja, a hajdan példaként szolgáló kommentárokat, magyarázatokat kiszabadítja zártságukból: átjárhatóvá, levegőssé, transzparenssé teszi a történetet. „Ebben a tilalomban az a különös, hogy mint ma mondanánk, pragmatikus *önellentmondást* tartalmaz. A tilalom teremti meg a tudást, amelyet megtilt. A tudás tiltott fájával az a helyzet, mint azzal a figyelmeztető táblával, amelyre ez van írva: »Ezt a figyelmeztetést kérjük nem figyelembe venni!« Ezzel a figyelmeztetéssel szemben *mindenképp »vétséget« követ el* az ember, mert ha figyelembe veszi, többé nem teheti meg, hogy nem veszi figyelembe. A jó és rossz tudásának tiltott fájára ugyanez vonatkozik: azáltal, hogy ez a tiltott fa az összes többi fa között áll, az ember *már részesült* a jó és rossz tudásában. Tudja mindenesetre, hogy rossz, ha eszik a tudás e fájáról. Tehát még mielőtt evett volna a jó és rossz tudásának fájáról, a tilalom máris besorolta jó és rossz megkülönböztetésébe. Ha egy élet netán jón és rosszon túli – olyan ártatlan, hogy még nem tud semmit erről a megkülönböztetésről –, ha egy ilyen élet netán paradicsomi, akkor paradicsomi ártatlanságát az ember nem csupán akkor veszítette el, mikor evett a tudás fájáról, hanem *már amikor ezt megtiltották* neki. Azáltal, hogy Isten rábízta az emberre, elfogadja-e a tilalmat vagy megszegi, a szabadsággal ajándékozta meg.”¹

A bűnbeesés – hangsúlyozza Safranski – tulajdonképpen már a tiltott gyümölcs elfogyasztását megelőzően, az isteni tiltással kezdetét vette. Ám a bűnbeesési történet kapcsán, mivel a szabadság lehetősége megadatott, az ember szempontjából nem beszélhetünk egyértelműen gyászos kudarcról, torokszorító bukásról vagy tragikus vereségről. Emberlétünk legnagyobb értékeként éppen a szabadságot, szabad akaratunkat jelöljük meg. Ekkor

¹ Safranski: *A Gonosz avagy a szabadság drámája*. Bp., Európa. 1999. 22-23.o. Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

válik az ember valóságos földlakóvá, beléptünk a kockázatok világába:² tudjuk, hogy már nem tudhatjuk pontosan mi vár ránk, mi fog történni velünk, de minden terhet magunknak kell viselnünk. Az esemény tehát nemcsak azért fontos, mert az öntudatlanság nyilvánvalósága feltárulásának pillanatát közvetíti, illetve hogy tudása által mintegy a teremtés-aktus részesévé válik az ember, hanem azért is, mert ettől kezdve az embernek nemcsak sorsa van, hanem élete is. Reflektálnunk kell saját léhelyzetünkre, öntetszélgeéseinkre és öngyötrésünkre, bizonyosságainkra és bizonytalanságainkra. Látjuk és látatjuk önmagunkat, kettősségeink vonatkozásában könyörtelen számvetésekre kényszerülünk. Az esemény, amely az ember önállóságát és a világ felé való kinyílását jelzi, nem drámai megállást, hanem erőteljes nekilendülést eredményez. Ettől kezdve azonban a személyiségen múlik, hogy miként veszíti el vagy találja meg önmagát, hogy a körülmények rabjának vagy kezdeményezőnek érzi magát a világban.

Az ősrégi történet, amely az ember származásának, kilétének rejtélyét hordozza, és amelytől a filozófiai tekintet sem tud elszabadulni, egyértelműen jelzi a kibontakozó dráma irányát. Az ember az individuális élet pillanatában ördögi karaktert is ölt azáltal, hogy *kíváncsi* válik. Elveszíti elfogadó, belenyugvó attitűdjét és nyughatatlan lesz, a rejtélyek nyomába szegődik. Ezentúl a világ, az élet megfejtésére, leleplezésére, sőt, megváltoztatására törekszik. Ebben az értelemben az a bizonyos alma táplálóként került az ember asztalára.

Az azonosság édeni világa megbomlott, az embert a keresés kényszere, ha tetszik, a megismerés kalandja vezérli, amelyet a megértés bölcsessége koronázhat. Ettől fogva minden ismeret újabb titok felé vezet. Mostmár önmagunkra sem lehetünk tekintettel ebben az ördögi folyamatban: az embernek kutatnia kell, hogy ő maga mire hivatott, mi a rendeltetése, miféle én rejtőzik az én maszkja mögött. Az ismeretlen ostromlása közepette előbb-utóbb még Isten létére is rá kell kérdeznie, s kiderülhet az is, hogy tulajdonképpen isten nem is mint isten foglalkoztatja, Isten iránt elsősorban mint *ismeretlen* iránt mutat érdeklődést.

A bűnre való nyitottságunkat, vagyis az ismeretlen iránti csillapíthatatlan kíváncsiságunkat, megismerési szenvedélyünket generációról generációra továbbörökítjük, így minden nemzedéknek folyamatosan át kell élnie a Paradicsomból való kiűzetés élményét. De éppen ez a minden ellenállást legyűrni képes emberi lendület és lobogás teszi számunkra emlékezetessé a Genézis könyvének elején álló elbeszélést.

² „Számára a szabadság csak esélye, de nem garanciája a sikernek. Kudarcot is vallhat az élet – a szabadság miatt. Az emberi szabadság ára éppen a kudarcnak ez a lehetősége.” Im. 25. o.

A bibliai történet hangsúlyosan kezeli, részletesen elbeszéli az Úr szigorú büntetését, amit a férfirra és nőre kimért. Amikor az ember bűnén és az Isten által kiszabott büntetés igazságosságán törjük a fejünket, a kígyó enyhe büntetésén, a büntetés arányosságán is el kell gondolkodnunk. Míg a parancs megszegésére csábító kígyó az isteni büntetés nyomán „csupán” a végtagjait veszítette el, csúszómászóvá lett, araszol, addig az isteni parancsot megszegő ember folyamatosan verejtékezik és halálmegértéssel küszködik.

A kígyóról azonban mindjárt másként elmélkedünk, ha Safranski okfejtése nyomán belátjuk, hogy a bűnbeesés nem hárítható egyértelműen (és kizárólagosan) az emberre, még kevésbé a kígyóra. Az elhangzó isteni felszólítást, a felemelt mutatóujjat követően a kígyó színre lépését már jelentéktelen, teatrális epizódnak, statisztaszerepnek is tekinthetjük. „Hiszen az eredendő bűn, a jó és a rossz megkülönböztetésének szörnyű vétke már elkövetetett, vagyis a kígyó monológjának legfeljebb Éva fogyókúrája szempontjából lehetett némi jelentősége. Jelentéktelen hablatyolásért büntetni pedig nem egy igazságos Istenhez illő cselekedet. Éppen ezért, melegen ajánlom az Úristennek, hogy ismét gondolja át ezt az egész bűnbeesés-ügyet. Józanul mérlegelje a kígyó szerepét, s amennyiben belátja, hogy Safranskinak van igaza, tehát magában a parancsban volt a hiba, nagyon kérem, adja vissza a szerencsétlen állatnak az igazságtalanul elvett végtagokat. Ja, és még valami: nekünk meg, ha mást nem, legalább a halhatatlanságot.”³

JÚDÁS MEGDICSŐÜLÉSE

Minden korban létezik áruulás. Két évezreddel ezelőtt Brutus elárulta Caesart, Júdás elárulta Jézust, s ha folytatnánk a felsorolást, a *történelmi* áruulások listája pillanatok alatt könyvterjedelmű névtárrá kerekedne, nem is szólva a mindennapokat átszövő intrikákról. Júdás áruulásában azonban van valami lidérces és monumentális, valami egyedülálló, ami máig nyugtalan-ságot ébreszt a történet hallatán.

Júdásra, aki a posztédeni világ legjelentősebb eseményénél serénykedik, a keresztény évszázadok mindig is apostolként tekintettek, áruuló magatartása ellenére sem tartották méltatlannak az apostol elnevezésre, neve soha nem is került le az apostollistáról. Ez érthető is, hiszen a tanítványi kör más tagjairól sem mondható el, hogy makulátlanok voltak, gondoljunk csak Péterre, aki háromszor is megtagadta Mesterét. Mindazonáltal Iskarióti Júdást a középkori festők vörös hajjal, sárga színű köpenyben ábrázoltak, utalva ezzel ki-rekesztettségére, bűnének súlyosságára. Eddig cselekedetét úgy ítélték meg,

³ Sebők Zoltán: *Élősködő kultúra*. Pozsony, Kalligram. 2003. 29-30. o.

hogy amit tett, jobbik énje ellenére tette, a tettétől meghasonlott Júdás pedig az árulásért kapott harminc ezüstpénzt eldobta, majd felakasztotta magát.

Júdás neve hallatán újra meg újra elgondolkodhatunk a krisztusi megváltás lehetősége és lehetetlensége, szükségessége vagy szükségtelensége kérdésén, miként azon is, hogy a magunk ereje által úrrá tudunk-e lenni az általunk összehordott szemétdombon.

Walter Jens *A Júdás-ügy* című kisregényében megbolygatja a Júdás személyére rakódott vastag porréteget, kényes helyzetét újra vizsgálódás tárgyává teszi. A Júdás-ügy felülvizsgálatra, maga a kiközösített Júdás pedig rehabilitációra szorul, Júdás boldoggá avatásának be kell következnie.

„Köszönet Júdásnak! Ő volt, aki megtette, amit meg kellett tenni! Ő volt, aki akarta azt, ami Isten akarata volt. Valakinek meg *kell*tt tennie – és erre Júdás vállalkozott. Ő volt, aki tudta, hogy embernek kell kiszolgáltatnia Jézust: ember szükségeltetett hozzá, nem Isten! Ember, aki kész volt merénylővé válni – tettetárrsá gyilkosságban, és árulóvá, hogy egyszer s mindenkorra bizonyítsa, milyen mélyre képes alászállni az ember, aki, hogy teljességgel önmaga legyen, semmi merénylettől vissza nem riad – legkevésbé az Isten elleni merénylettől. Ezt bebizonyítandó kapta Júdás megbízatását: s mint-hogy betöltötte azt, végrehajtójává lett az isteni tervnek – éspedig a maga akaratából. Szabad akaratából.”⁴

Jens kisregényében Júdás alakjának értelmezése már nem a jól bevált dramaturgia alapján történik, ti., hogy valakinek bizonyos értelemben itt is opponálnia kell a „főhóst”, miként a koramodern, alapvetően más élethelyzetből építkező, pikareszk jellegű történetekben (Cervantes *Don Quijóté*-je, Molière *Don Juan*ja).

Júdás tettének megítélésekor Walter Jens szerint arra a kérdésre kell választ kapnunk, hogy *milyen szándék* vezérli Júdást. Valóban alantas szándékok húzódnak-e meg a júdási cselekedet mögött, ahogyan eddig feltételeztük? Létezik-e olyan szituáció, amikor az árulás bűne is igazolható, sőt, az áruló dicsőségére válik?

Az *Evangeliumok* nem szólnak Júdás céljáról. Ezt a kis zugot a jeles argentin író, Jorge Luis Borges is felfedezte, és számos ötlettel töltötte ki. A *Három Júdás-változatban* (1944) a kapzsiságot, mint kézenfekvő magyarázatot eleve kizárja. Eljátszik azzal a (később Jens által kifejtett és továbbvitt) gondolattal, hogy a tanítvány árulása „előre elrendelt cselekedet volt, megvan a maga titokzatos helye a megváltás menetében ... Júdás volt az egyetlen az apostolok közül, aki megérezte Jézus titkos istenségét és rettentő tervét.”⁵

⁴ Walter Jens: *A Júdás-ügy*. Bp., Ulpius-ház. 2003. 9-10. o.

⁵ Borges: *Három Júdás-változat*. In: *Jorge Luis Borges válogatott művei* I. kötet. Bp., Európa. 1998. 151. o. Borges könnyen cáfolhatóan tartja ezt az állítást: „Jézusnak ... nem volt szüksége emberre az emberiség megváltásához.” (152. o.)

Borges-hez azonban közelebb áll a *lelki aszkézis*, a végletekig fokozott lemondás magyarázata. Elmés gondolatmenetben tárja elénk a jót és a boldogságot kizárólag Isten számára fenntartó Júdást, amint tudatosan kiszámította a bűnök leghitványabbika, az árulás elkövetését. „A házasságtörésben van valami gyöngédség és önfeláldozás; a gyilkosságban bátorság; a szentségtörésben és az istenkáromlásban bizonyos sátáni fény. Júdás nem engedte, hogy akármilyen erény is beszennyezze ezt a két bűnét: a bizalommal való visszaélést (János 12, 6) és az árulást. Roppant alázatossággal járt el, méltatlannak érezte magát arra, hogy jó legyen.”⁶

Walter Jens viszont az előbbi utat választja. Arra hivatkozva emeli ki Júdást a megvetettek közül, hogy Júdás tetteivel *hozza akart járulni* a megváltás magasztos művéhez. Júdás azáltal, hogy kiszolgáltatta a főpapoknak Jézust, tevékeny részt vállal abban, hogy a kereszténység kitüntetett fontosságú eseménye bekövetkezzék, hogy Jézus Krisztus önként vállalt szenvedésével és halálával megválthassa a világot. Tehát *önnön felismerése és elhatározása* révén Júdás *közvetlenül* nyitotta meg az utat a keresztáldozathoz, ami által a szeretetet, az önzetlenséget és a megbocsátást megtestesítő Krisztus reményt ad a bűnös emberiségnek.

Jens értelmezése Júdást üdvtörténeti szereppel ruhazza fel, tettét kitüntetett mozzanatként állítja elénk, a Mester és Júdás viszonyát pedig ellentmondásmentessé nemesíti. Az állítólagos árulóra a kisregénybeli Bertold B. ferences rendi atya boldoggá avatási indítványa szerint valójában mint a Jézushoz mindhalálig *hű* tanítványra és az emberiségért önmagát feláldozó egyik *vértanúra* kell tekintenünk. „Ne feledjük: Jeruzsálemben *két* férfi lógott a fán. *Két* áldozat volt. *Vérmező* és a Koponyák helye egymáshoz tartozik.”⁷

KLÍMAVÁLTOZÁS A POKOLBAN

A bűn következményeként ránk váró kárhozat szimbolikáját kibontó középkori víziók a pokol minden megjelenítésén hangsúlyoztak valami hátorzongatót, a test és a lélek megtöretésére rendszerint éjszakai jelenet formájában került sor. A keresztény évszázadok dualista világszemlélete az

⁶ Borges: Három Júdás-változat. In: *Jorge Luis Borges válogatott művei* I. kötet. Ik. 152-153. o. Borges még ennél is merészebb, az *Evangéliumoktól* teljesen elrugaszkodott gondolatkísérlettel lepi meg a Nyájas Olvasót a harmadik változatban: „Isten hús-vér ember lett, de ember az aljasságig, a megvetésig és a mélységekig. Hogy megváltson bennünket, a történelem kusza hálóját szövő sorsok *akármelyikét* választhatta volna. Lehetett volna Nagy Sándor vagy Püthagorasz, Rurik vagy Jézus; de a legalantasabb sorsot választotta: Júdás lett.” Ik. 155. o.

⁷ Walter Jens: *A Júdás-ügy*. Ik. 103. o.

eminens semmitmondásával, pompás unalmával együtt is káprázatos helyként felfogott Paradicsom ellentétét látta a kénes gőzök poklában.

Dantéről, aki végigvezeti olvasóit az infernó különböző bugyrain, a pokol természetes közegén, azt rebesgették a kortárs veronaiak, hogy ő maga személyesen is megfordult a pokolban. („*Eccore l'nom ch'è stato all' inferno!*”) Az ép elmével pokolra szálló, a pokol *terhének* megjelenítését magára vállaló Dante nem felejtí el megmutatni a pokolban lévő kárhozott lelkek szenvedését, vergődését, a poklot uraló nyomasztó sötétséget és vigasztalhatatlan zártságot. Dante pokla *többrétegű*, s ha útítársául szegődünk hozzá, a tornácra indulunk, majd egyre mélyebbre haladunk a pokol bugyraiban, míg végül eljutunk a pokol *fenekére*. Mivel az emberek az idő tájt sem szoktak a pokolba önként menni, a nemes firenzei saját elvei tükrében *maga jelölte ki*, és juttatta pokolra a kárhozatra éretteket.

A pokolbéli fájdalmat és szenvedést a németalföldi festő, Hieronymus Bosch (1450–1516) sem csak jelzés szintjén ábrázolja. Triptichonján, az édenkert és a pokol világát megjelenítő *Gyönyörök kertjén* expresszív díszlet-elemekkel dolgozik, úgy érzékelteti a kínokat, hogy a látvány a zsigerekig hatoljon. A pokol birodalmába leereszkedő és az alvilági utazásból a felvilágra visszatérő Dante és Bosch engedtek a túlzások kísértésének, poklaik visszataszítóak. A feszültségteli, felkavaró jelenetek tükrében rémülten szemléljük magunkat. „Az emberi szadizmus általános és változhatatlan hajlamának legszébb bizonyítéka a pokol, úgy, ahogy az emberek feltalálták, minden vallásban, különösen a keresztény képzelet világában. A pokol, ahol a »gonoszok« örökké főnek és sülnek, az idők végéig, bűnökért, melyeket az időben követtek el, s melyek következményei, ha még oly szörnyűségesek is, az időben enyésznek el. De a büntetés, a kénkö, szurok, forró olaj: örök. S a »jó lelkek«, a középkori képeken, a pokol tornácának korlátján átkönyökölve elégedett mosollyal bámulják a mélyben fővő és sínylődő »rossz lelkek«-et... Ez a keresztény igazságszolgáltatás a szadizmus metafizikai távlata.”⁸

A büntől való megváltás lehetőségét *önmaga* számára fenntartó modern ember világában a pokol mai víziói merőben másféle asszociációkat gerjetnek, mint a középkori pokol-képek. Ha a pokolra gondolunk, egyrészt számolnunk kell azzal, hogy a mai ember a hagyományos elképzeléshez képest hajlamos *áthelyezni és megszemélyesíteni* azt.

A poklot a halál elé hozzuk és evilági-történeti életünk részeként, itt a Földön éljük meg. Gondoljunk csak az előző évszázadban a világháborúk, a nyomor, az éhínség poklára, a diktatúrák fogaskerekei közé szorult emberre! A Történelem gondoskodott arról, hogy az ember már életében kipróbálja a pokol minden bugyrát, tekintet nélkül arra, hogy valóban rászolgált-e a büntetésre.

⁸ Márai Sándor: *Napló 1943-1944*. Bp., Akadémiai/Helikon. é.n. 61. o.

Békésebb, nyugalmasabb időkben a túlvilágról átköltöztetett pokolra akár egy-egy embertársunk személyében is rálelhetünk. „Van még egy köre a pokolnak, melyet Dante elfelejtett megírni: mikor nem lehet az ember soha teljesen egyedül.”⁹ De létezik még egy köre a pokolnak, amit Márai felejtett el megírni, amikor ti. a pokol már nem kívülről fenyeget, hanem belülről jön. Amikor a poklot saját magunkban ismerjük fel: amikor maga vagyunk a pokol.

Másrészt nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a szemléletbeli változást sem, ami a pokol „minőségi” megítélésében bekövetkezett. Amennyiben még hiszünk a halálunk után ránk váró, pokolnak nevezett *valamiben*, azt vagy *átmeneti* állapotként fogjuk fel, az *ideiglenesség* képzetével közelítünk hozzá, vagy úgy gondolunk rá, mint ami otthonosságot, megnyugvást kínál. Ma már nem fenyeget a pokol, nem rettegünk tőle, az ördögtelenített pokol már nemcsak hogy nem teher számunkra, korunk embere kifejezetten jól érzi magát benne. A pokol az, amiben jól elvagyunk. Hogy a pokol mai képzetén medítálva jó nyomon járunk, arról Márai egyik naplóbejegyzése árulkodik. Alvilági utazásunk immár *nappali, festői* tájon időzünk. Márai étellel, délszaki színekkel, nedvdús vegetációval, a túlérétség, a fanyarság kábulatával tölti meg a poklot, és a buja tobzódás színhelyeként mutatja be. Ebben a sajátos környezetben van valami lucskos, mámoros, áporodott, ám mégsem a romlottság levegője ez. A bensőséges atmoszféra dominál, az életteli hangsúlyok a meghatározóak. „Augusztusi délelőtt Gardonéban. D’Annunzio kertjéből jövök le a tópartra ... A tóparton füledt és illatos hőség, mint egy virágházban, ahol mesterséges hőben nevelnek és tenyésztenek déltengeri szigetekről, az Egyenlítő tájáról nagyvárosokba plántált növényeket, hűsevő virágokat és óriási tavirózsákat. Minden falja, zabálja itt a hőt és a fényt, szomjasan és remegő étvággal, tikkadt szomjúsággal: az olajfák, a kak-tuszok, a part sziklái között vadon tenyésző, rikító virágok. Mintha az alvilág melegházába nyitottam volna be, szórakozottan. Ez a párás, szagos hőség mindent elernyeszt s a kék illatát lehelik a kövek és a föld is. Ilyen lehetett a Paradicsomkert illata, egy perccel a bűnbeesés után. A Bűn úgy párázik a földből, mintha valami édes és jó is lenne a másik parton, ahol már nem virul az Erény.”¹⁰

Ha tehát van pokol, az mentes a drámai szituációktól, a velőtrázó kínoktól, a verejtékező szenvedésektől. Akár kellemesnek is mondható a pokolbeli élet. „Néha elmerengek az önkéntes száműzetésem – medítál az idős Bergmant megjelenítő irodalmi alak, Johann –, és arra gondolok, hogy már meghaltam

⁹ Márai Sándor: *Napló 1943-1944*. Ik. 76. o. Vö: Jean-Paul Sartre híressé vált tézisést: „A pokol a másik ember.”

¹⁰ Im. 17. o.

és a Pokolban vagyok, csak nem tudok róla. És *jól megy a sorom. Semmi okom panasznra.*¹¹

A pokol korunkra nemcsak megszelídült, létezése – mondhatnánk – teljesen feleslegessé és okafogyottá is vált. A bűnök társadalmi eredetéről kialakult számos modern elmélet banalizálja a gonoszt, koncepcióikat az az elképzelés határozza meg, miszerint a gonosz ember gonoszságában a társadalom meghatározó szerepet játszik. A bűnösséget így szinte leválasztjuk az egyes emberről, felmentjük őt a bűnösség alól: bűnössége nemcsak az ő bűnössége, sőt, lehet, hogy nem hogy nem bűnös, hanem kifejezetten áldozat.

A technikai-technológiai fejlődés, a komputer-hálózatok kiépülése pedig lehetővé teszi számunkra, hogy a magát a bűnt is *virtuális* létezőként, elektronikus adatként kezeljük, egy virtuális tóba merítsük, így megszabadulhatunk a pokol képzetének még a kísértésétől is. „A Microsoft Corporation bejelentette: még ebben az évben kibocsátja az Isten legújabb verzióját – olvashattuk Steve Mendes híradását, még 1998-ban. Az új termék, a Microsoft Mindenható nemcsak elérhetőbbé teszi Istent a felhasználók számára, de – barátságos kezelőfelülete révén – meg is könnyíti a vele való kommunikációt. A program korábbi változataival kompatibilis új verziót hasznos kiegészítő programokkal látták el, ilyen például a Dinamikus Megváltás, az Imavarázsló vagy a beépített Vétékadatbázis – ez utóbbiban bűneit tárolhatja a felhasználó.”

Bűnök márpedig léteznek...

¹¹ Ingmar Bergman: *Sarabande*. Bp., Európa. 2003. 25. o. Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

FÉLELEM FILOZÓFIATÖRTÉNETI REFERÁTUM

GAUSZ ANDRÁS

ELŐBB-UTÓBB minden ember megtanulja, hogy a szavaknak, illetve a szavakból összetákolt mondatoknak jelentést kell tulajdonítania. Vannak, akik könnyen tanulnak. Vannak, akik nehezen. Akik könnyen tanulnak, talán azt gondolják, szavaikkal a valóban fontos dolgokat ragadták meg. Magukkal a dolgokkal, magával a valósággal kerültek tisztába. Megragadva szavaik jelentését tehát eligazodnak környező világukban. Vagy legalábbis azt gondolják, hogy el tudnak igazodni benne. Akik nehezebben tanulnak, szavaik értelmét is nehezen ragadják meg. Ködben tapogatóznak; bizonytalanok lesznek. Eltévednek a szavak és mondatok sűrűjében. Szavaik ennek okán szavakba, mondataik mondatokba ütköznek. Nem látnak tisztán. Vagy legalábbis azt gondolják, hogy nem látnak tisztán. Helyüket világukban nehezen, csak súlyos konfliktusokon átküzdvé találják meg. Megértik, ha mások tisztánlátásra akarják kényszeríteni őket. Ezt előbb-utóbb kénytelenek megérteni. Meg kell felelniük világuk elvárásainak. Ha meg akarnak szabadulni konfliktusaiktól, tisztán kell látniuk önmagukat, és tisztán kell látniuk világukat. Elsősorban világuk dolgaival kell tisztában lenniük. Meg kell tanulniuk, mi az, amit világuk erénynek tart, s mi az, amit világukban bűnnek hívnak. Ha sikerül elkerülniük a bűnt, talán világukkal való konfliktusaiktól is meg tudnak szabadulni. Mi tehát a bűn? Egy szó, mely beleégetődik agyvelőnkbe. Nem mindennapi szó. Nem minden szó rögzül ily könnyen, égetődik be oly határozottan emlékezetünkbe, mint a bűn. Mi tehát a bűn?

A bűnről, a bűnök természetéről számtalan elképzelés létezik. Vannak bűnök. Valaki, egy „tekintély”, valamilyen autoritásra hallgatva, vagy saját spekulációira hagyatkozva kijelenti: „Ez bűn!” Az egyszerű földi halandók pedig, mert ugyebár valakinek a szavára hallgatni kell, és mert az igazi tekintély fölismerése, szavainak megértése hozzátartozik az alapvető műveltséghez, megismétlik a kijelentést: „Ez bűn!” „Ez bűn!” – mondják az egyszerű földi halandók a piactéren, a kocsmákban, a munkahelyeken. Majd bűnökről regél a napi sajtó, bűnökről beszélnek a rádió és a televízió csatornái is. „Bűn! Bűn! Bűn!” – hangzik mindenütt. És megszólal a magas kultúrájú intelligencia is. „Ez bűn!” – ismétli meg, beállva a tekintély mögé a sorba a magas kultúrájú intelligencia. Ismételi. Ugyanazt mondja. Igaz, másként válogatja meg szavait, másként szövi mondatait. Vannak, akik azt gondolják, hogy a magas kultúrájú intelligencia bűnről szóló kijelentéseit ennek okán nem is ildomos összekevernünk az egyszerű földi halandók hasonló jellegű elképzeléseivel.

Hisz a magas kultúrájú intelligencia teljesen másként fogalmaz. Mondataik cikornyásak, hosszú körmondatokká dagadó mondatok. Szavaik idegen szavakkal fűszerezettek. Nyilván többet tudnak, hisz magyar, s idegen nyelvű literatúrára, auktorokra hivatkoznak. Nyilván mélyebben pillantanak a dolgokba; talán ezért az idegen szavak. Időnként talán még, hogy nem mindennapi iskolázottságukra is fény derüljön, fenntartásaik is vannak. De a lényeg, ha a bűnök kérdéséről van szó, az ő esetükben is ugyanaz. Bűnnek tekintik a bűnt. Úgy, mint a „tekintély”-ek, úgy, mint az egyszerű földi halandók. Úgy, mint a saját helyzetükkel tisztába került bűnözők. A tekintélyek, az egyszerű földi halandók, a magas kultúrájú intelligencia és a bűnözők, ami a bűnököt illeti, valamennyien ugyanazt mondják. Léteznek cselekedetek, amelyeket bűnösnek mondhatunk. Vannak tehát bűnök.

Vannak! Csakhogy az ilyen bűnök oktrojált bűnök. Olyan bűnök, amelyek vagy eleve bűnözőket előfeltételeznek, vagy olyan bűnök, amelyeket tekintélyek szavai kényszerítenek reánk. Nem a mi saját bűneink. Reánk kényszerülő, reánk kényszerített bűnök. Mert hogyan is valósul meg, ha elfogadjuk a fönti gondolatmenetet, a bűnöző bűne? Valaki bűnös létre szánja rá magát, majd, hogy elhatározását tett kövesse, elköveti a bűnt. Ideális megoldás! A bűnök hátterében az ilyesféle spekulációk szerint tehát határozott szándék, bűnös létre való eltökéltség áll. A bűnös, mert törvényt akar sérteni, törvényt sért. Tudja, ha tette fény derül, bíróság elé állíttatik és megítéltetik. Ennek ellenére ő maga hinti el a bűn magvát, az ő tette által borul virágba a bűn, hogy végül a bűnüldöző szervek az ő cselekedeteire hivatkozva, jogi kategóriáknak megfelelően osztályozva, learathassák a termést. Ha a fönti logikát követjük, ennek kell történnie. A bűnökről tudósító napi sajtó, a rádió és a televízió csatornái ilyen logikát sugallnak.

Ez történik? A bűnök kedvéért követnek el, követünk el bűnököt? Nem valószínű. Egy derék német filozófus szerint az ilyen, pusztán a törvény áthágása, pusztán a bűnök kedvéért elkövetett bűn „ördögi” tett lenne. Ilyesféle tettek nem jellemzőek az emberre. Figyeljük csak meg bűnözőinket! Akkor, amikor magyarázkodnak. Nem a bűnök kedvéért elkövetett bűnökről regélnek. Okfejtéseikből kiderül, rákerültek, mi több rákényszerültek valamilyen lejtőre. Rossz társaságba keveredtek. Rossz családba, rossz társadalomba születtek. Tetteikért ennek okán igazából nem is ők, hanem a lejtő, a rossz társaság, a család, illetve a társadalom felelős. Ha ezt az argumentációt komolyan vesszük, kiderül, hogy bűnözőinknek eszük ágában sincs bűnös létre szánni rá magukat, mi több, amennyiben csak tehetik, menekülnek a bűn elől, mint a dögvész elől. Argumentációik teljesen világosak és érthetőek. A bűnözők, eltekintve a kivételektől (kivételek mindig vannak) tényleg menekülnek a bűn elől. Nem bűnös létre tökélik el magukat akkor, amikor bűnöznek. Egészen más célok vezetnek őket, egészen más viszonylatrendszerben gondolkodnak.

Miért nem tökélik el magukat bűnözőink a bűnre akkor, amikor bűnököt követnek el? Félnék talán? De hát megteszik a tettet. Tettük, tudják, megítélésük során, majd bűnnek minősítetik. Mégis megteszik a tettet. Eltökélt-ségről van mégis szó? Nem, nem valószínű. Egy tett megtételéhez autonóm cselekedetre, szabadság által való okságra van szükség. Arra, hogy a cselekvő cselekedete során oka legyen a megtételezett tetteknek. Az autonóm individuumok „dinamikus közösség”-et előfeltételeznek. A bűnöző viszont, amikor bűnt követ el, egy jól kiszámítható logikát követ. Nem „dinamikus”, hanem mechanikus keretek között spekulál. Eszébe se jut, hogy „Én”-jét, ha pusztán kategoriális szinten is, szubsztanciális tényezőnek vegye. Inkább egy nagy gépezet részének tekinti magát. Tulajdonképpen nem is ő cselekszik, ő maga csak egy apró csavar a mechanikus gépezetben. Cselekedne, de csak feladatot tud végrehajtani. Nem ő mozog, hanem rákerülve a lejtőre, a lejtő mozgatja őt. Szegény bűnözők! Cselekednek, anélkül, hogy valóban cselekednének. Cselekedeteik nem sajátjaik. Tesznek valamit, amit nem is ők maguk tesznek. Nem hisznek abban, hogy autonóm individuumok lehetnek. Nem tisztelik önmagukat. Nem tisztelik önnön személyiségüket. Inkább csak kiszolgáltatottságról, alá-főlérendeltségi viszonyokról regélnek. Félelemről. Arról, hogy igazodniuk kellett világuk irratlan törvényeihez. Arról, hogy nem tehettek másként. Félni könnyebb, mint tisztelni. A félelmen könnyebb eligazodni.

A félelem és a tisztelet összjátékának megértése, a bűnök elkövetése, illetve a bűntudat feléledése során döntő momentum. Nehezíti ezen összjáték megértését, hogy Európának ezen a fertályán a félelem és a tisztelet könnyen összekeverhető fogalmak. Vannak, akik a tisztelet-szó hallatán egyszerűen csak félelemre gondolnak. „Majd megtanítalak tisztelni!” – mondja egy hang, és pofon következik. „Majd megtanítalak benneteket tisztelni!” – mondja a tanár, és az osztály, büntetésből, dolgozatot ír. Mind a tisztelet, mind a félelem ellentmondást nem tűrő hangon parancsol. De, míg a félelem parancsának meg nem hallását nagy valószínűséggel megtorlás követi (ezért félelem), addig a kötelező tisztelet elmulasztásának semmiféle következménye sincsen. A pofon, a dolgozatírás nem tiszteletet, hanem félelmet kelt életre. A tisztelet parancsa parancs, de a kényszerítő, fizikai erővel összehasonlítva, erőtlen. Pusztán önnön tökéletessége által parancsol. Félni könnyebb, mint tisztelni. Olyannyira, hogy aki megszokta a félelem által diktált mechanikus rendet, a rend gyengeségéeként, a tiszteletet kiváltó fél tökéletlenségeeként fogja interpretálni büntetése elmaradását. Ha figyelmeztetik a kötelező tiszteletre, amit ő csak alázatként tud értelmezni, lehetőségeit fogja kutatni, és – miközben látja, hogy a tiszteletet kiváltó fél továbbra sem nyúlhat a kényszer eszközához –, önmagát úgymond „emancipálja” szembeeségül a tiszteletet kiváltó féllal. Ha pedig továbbra is érzi a tisztelet parancsát, becsukja a kapukat, és gyűlöletet szít a tiszteletet érdemlő önálló, de tehetetlen fél ellen. A bűnöző nem az önállóságot, hanem nagyobb, jól kiszámítható mechanikus erőket szolgál. A

tisztelet ilyen mechanizmusok keresztüzében, ezekkel az erővel szemben szinte mindig alul marad. Beindul a gépezet. A gépek hangjának robajában a bűn hangját nem lehet meghallani. A közösség demoralizálódik.

A bűn, illetve a büntudat nem csupán a negatív tulajdonságokat rögzítő fogalom. Jó, hogy vannak bűnök! A bűnök fölnyitják a magas kultúrájú intelligencia, az egyszerű földi halandók és a bűnözők szemét. A bűnözők rájöhetnek, hogy szegények és szerencsétlenek. Rájönnek, hogy egy lejtőre kerültek rá. Rájönnek, hogy tulajdonképpen nem is ők maguk cselekedtek. Megszabadulhatnak önmaguktól. Jó hogy vannak bűnök! A bűnök által a tekintélyekre hallgató egyszerű földi halandók, és a tekintélyekre hallgató magas kultúrájú intelligencia is megszabadult önmagától. A tekintélyek szavai ebben az esetben ugyanazt a funkciót töltik be, mint a bűnözők esetében a lejtő. Jó, hogy vannak bűnök! Tisztába kerülhetünk önmagunkkal. Amikor büntudatot érzünk, vagy bűnösnek mondunk valakit, a bűn fogalmához mindig egy autonóm személyiség képzetét társítjuk. Egy adott cselekedetet azért tartunk bűnösnek, mert úgy véljük, hogy a cselekedet végrehajtója, önálló döntése alapján másként is cselekedhetett volna. Bünt csak autonóm személyiség követhet el. A bűnözők talán épp azért követik el oly könnyen tetteiket, mert nem érezvén magukat autonóm személyiségeknek, képtelenek büntudatot érezni. Az egyszerű földi halandók, s a magas kultúrájú intelligencia talán azért hallgatnak oly könnyen „tekintélyek” szavaira, mert ők is képtelenek büntudatot érezni. A bűn önnön szabadságában szólítja meg az embert. Nem követhet el bűnt az, aki nem szabad.

Bűnözőink nem tőkélük el magukat a bűnre. Értetlenül állnak előtte. Félnek a bűnre való eltökéltségtől. De nem csak a bűnözők félnek! Félnek az egyszerű földi halandók is! Ők is értetlenül állnak a bűn előtt. És talán fél – le kell nyelnünk ezt a keserű pirulát – a magas kultúrájú intelligencia is. Ő is tanácstalan a bűn előtt. A félelem Európának ezen a fertályán valószínűleg az egyik legfontosabb közösség alkotó tényező. Autonóm individuumnak lenni nem minden környezetben hálás dolog. De azért Mephistophelesszel nem kötünk szerződést. Jónak és becsületesnek kell látszanunk. Különbséget kell tennünk jó és rossz cselekedetek között. Bűnökről kell regélnünk. Hol úgy, mint az egyszerű földi halandók, hol úgy, mint a magas kultúrájú intelligencia. Mert ugyebár vannak bűnök. Vannak bűneink. Léteznek bűnök, amelyekről beszélünk, és léteznek bűnök, amelyekről hallgatunk. Azokról a bűnökről beszélünk, amelyekről megéri beszélni. Azokról a bűnökről, amelyekről kockázatos megnyilatkozni, inkább hallgatunk. Kultúrált ember nem teszi ki magát fölösleges kockázatoknak. Megnyugtató, hogy vannak bűnök, amelyekről beszélhetünk. Általában mások bűneiről beszélünk. Ilyenkor, amikor bűnökről beszélünk, moshatjuk kezünket, s megbizonyosodhatunk róla, érzékeltethetjük, mi bizony ezeknél a szerencsétlen bűnözőknél különbek vagyunk. Ha valamilyen „tekintély” beszél bűnről, illetve bűnökről, akinek

kijelentéseit majd felkarolja a napi sajtó, megéri beállni a sorba, s azt állítani, amit a tekintély állított. Ha a tekintély a moralitás gúnyját ölti magára, és szavaival rátapos a bűnös jellemre, bizonyosak lehetünk benne, rövidesen megjelennek mások is, ugyanúgy felöltve az említett gúnyát, hogy még inkább rátapossanak a bűnözőre. Ha ügyesek vagyunk, mások szerencsétlensége, mások bűnei még hasznot hajtanak számunkra.

A BŰN ONTOLÓGIAI ÉS ETIKAI VONATKOZÁSAIRÓL ¹

BOHÁR ANDRÁS

A Z INDIVIDUUM SZABADSÁGÁNAK és egzisztencialitásának probléma-összefüggései már Schelling és Kierkegaard kérdésfeltevéseiben jelezték az ontológiai kiindulópontok első etapját. Majd ugyanennek, mintegy ellenpólusaként vehetnénk számba a nietzschei hatalomra törő akarat diagnosztikáját, ami mutatja a biológikum és a tudomány terrénumában megjelenő és az ontológiai alapokból kiszakadó ember léthelyzetét.

Három kérdést fogalmazunk meg előzetesen a bűn jellegzetességéről. Az egyik a bűn *fenoménjének* tetten éréséhez kötődik: látjuk-e, érzékeljük-e és tudjuk-e milyen megnyilatkozási formái vannak a bűnnek, amelyek radikálisan másképp jelentkeznek mint a huszadik század derekának morális-etikai katasztrófája. S itt most nem a már jól elemzett történeti szituációk távlati felől közelítünk, mint mondjuk Hannah Arendt, aki a Gonosz megjelenésének következményeként kétségesnek látta, de végérvényesen nem nyilvánította lehetetlennek a bűn ellenében megjelenő erények létét, vagy más, transzcendenciához kötődő perspektivikus igények megfogalmazását is zárójelbe tesszük, mint amit Simone Weil láttatott nagyon egyedí módon, mert úgy érezzük, hogy éppen a már jelzett bűn-fenomén eltűnése és másképp keresése jelezheti problémánk lényegileg más megközelítését. Ezt érzékeltetjük Virilio fenomenológiai ihletettségtől kritikai meglátásainak segítségével.

Másodjára a *létbeágyazottságot*, a léttapasztalatból eredeztethető bűnfogalom tettenérhetőségét vesszük szemügyre. Nem az egészről való tudásunk avagy megfeledezésünk lesz a tét, hanem töredékesség és teljesség viszonyának tisztázása, a valóság és virtualitás határterületei felé való mozgás jegyében megfogalmazódott fenomenológiai keretek hermeneutikai érvényességének felmutatása jelenti a kihívást.

S harmadjára ismét egy más nézőpontból történeti szituáltságunkra, ennek értelmére pillantunk, ami hozzájárulhat a jelenidejű és az ontológiai fenomenológia bázisán nyugvó kérdések időbeli alakulásának és jövőbeni esélyeinek sejtetéséhez.

¹ Jelen tanulmány a Bolyai János posztdoktori ösztöndíj keretében készülő *Etikai horizontok* című monográfiám egyik részlete.

A *virtualitás fenomenalitása és ontológiája* az első jelenségszintű kiindulópont. Mikor Virilio² a tegnapi totális háborújáról beszél, ahol még a mennyiség uralkodott, az atombomba tömege és ereje, majd pedig a holnap *globális háborújának* eljöveteletét jósolja, ahol a minőség elnyomja a geofizika és demográfia jelentőségét az információ robbanását követően. Már *nem* tiszta háborút emlegethetünk ekkor, amelyben nincs egyetlen halott sem, hanem *üres háborút*, ahol nem lesz egyetlen újszülött sem, s eltűnnek a biológiai sokféleségből született fajok. Az íróasztalok mellett elkövetett bűntettekhez hasonlatos háború zárt laboratóriumokban zajlik majd, a géneken kívüli fajok fényes jövőjének tágra nyitott ajtóin túl, mert azok a bizonyos gének által „életre hívott” fajok jobban tudnak alkalmazkodni a telekommunikáció éterében lebegő bolygó környezeti ártalmaihoz.

Ebből két feladat is adódhat. A virtuális bűnök feltárása és lehetséges visszavétele, valamint a léttapasztalatból s magából a létből eredő/eredeztethető bűn fogalmának újragondolása. A Virilio által jelzett bűn fenoménként is érthető virtualitás burjánzása így azt valószínűsíti, hogy a keresést a virtuális világban is meg kell indítanunk, s ezt mintegy visszavezetni a ténylegesen meglévő – néha már csak nyomokban fellelhető – emberi cselekedetekre és egzisztenciaviszonyainkra.

Három – a virtuális világgal összefüggő és egyre inkább abban megjelenő – vizsgálódási területet is megjelöl szerzőnk. Az *atomrobbanást*, ami hozzászoktatott bennünket a nukleáris veszélyhez, az *információs robbanást*, ami az állami politika kibernetikai ellenőrzésének veszélyét jelenti az általános katasztrófa közvetett fenyegetésével együtt, valamint a *demográfiai robbanást*, amely ugyancsak a számítógép nélkülözhetetlen használatának következménye. Csak itt a géntérképek megfejtésekor lép színre, utat nyitva a fajok tökéletesítése előtt, már nem a természetes kiválasztódás, hanem az emberi faj mesterséges kiválasztása alapján.³ Ám azt is hozzátehetjük, hogy ebben az esetben is feltűnnek azok a kettősségek, amelyeket az egyes kérdésfeltevések megfogalmazásakor feltétlen szükséges figyelembe vennünk: mert önmagában a valóság és virtualitás entitása nem érhető tetten csak a kettő viszonylatának erőterében lehet esélyünk a bűn fenomenális megmutakozását kutatnunk. Azaz sem a feltétlen előre tekintő evolútív kognitívizmussal és a technika kritikát végletekig hajszoló filozófia-utáni projektkezés nem lehet feladat, sem az abszolút közvetlenségre és létre apelláló vonatkozásrendszer reaktivizálása nem kivitelezhető. A döntő mozzanat az lehet, amiként megtaláljuk az elszemélytelenített és csak a közvetítésekre apelláló virtualitásban a

² Paul Virilio: *Az információs bomba*. Bp. Magus design Stúdió. 2002, 133-144. o.

³ Im. 136-137. o.

közvetlenséget, a tettek eredőihöz kötődő embert. Újra fel kell tárni az egyedi dimenziók sokféleségét, amelyeknek tetten érése, bemutatása és értelmezése, valamint a szembesítés lehetőségének kimunkálása alapfeladat. Persze mint látjuk majd, ez az erkölcsfenomenológiai beállítódáshoz kötődő filozófiai aprómunka csak az egyik lépcső lehet a folyamatban. Az ontológiai mozzanatokra való reflexivitás megjelenítésekor a hermeneutikai szituáltság közvetlenséget és közvetettséget egybelátó megoldásai döntő szerepet kell hogy kapjanak.

A BÜNFENOMÉNEKTŐL A HERMENEUTIKAI HORIZONTOKIG

Az egyedi dimenziók jelenthetik az első lépcsőt, aminek megvilágításához a *heideggeri* fundamentálonológia, s ezen belül a felelősség analitikai értelmezése döntő pontokon járult hozzá.⁴ Ugyanis ahol az egyedi vétségek egy „eredeti” és „állandó” bűnös létre vezethetőek vissza és a „bűnös létet” vállaló ember a létszerű elháríthatatlansággal szembesül, s nem az etikai világlátás „legyen”-jellegű kötelesség fogalma jelentkezik, ott az adottságok s a bűn: a véges szabadság sorseseeményként fogalmazható meg.

A lehetséges problématorténeti rekonstrukciókat⁵ két szempontból is továbbgondolhatjuk. Egyfelől az immanens kérdésfeltevések tükrében, ahol a fundamentálonológiai bűnértelmezés és a felelősség-analitikai megközelítések egymásrakövetkezései jelzik az értelmezés útját egyfajta hermeneutikai és erkölcsfenomenológiai epokhé közvetítésének segítségével. Másfelől azzal az igénnyel is újragondolhatjuk a történeti rekonstrukciók helykijelölő funkciójának és a rossz bűntapasztalatának, erkölcsfenomenológiájának végkövetkeztetéseit, hogy vajon miért nem épültek/épülhettek be azok a tartalmi mozzanatok a bűntapasztalat konkrét fenomenológiájába, amelyek már megmutatkoztak a Descartes-tól Heideggerig ívelő elemzésekben. Itt utalhatunk Luhmann jellegzetesen modern analizisére, akinek rendszerében minimális hely jut az erkölcsnek: s szerepét a kommunikatív szituációk keretében találhatjuk meg.⁶

A rosszal való számvetés különböző szintjei és dilemmái, a bűnjelenségen túli értelmezés *eredendő negativitás* koncepciója (Heidegger), a *gyökeres alteritás* elmélete (Levinas) és a *radikális ellentmondás* kimunkálása (Nabert) együttesen utalják az értelmezéseket annak a *hermeneutikai fordulatnak* az irányába (Ricoeur), ahol a szimbólumok gondolkodást és cselekvést jelentő

⁴ Vö: Tengelyi: *A bűn mint sorseseemény*. Bp., Atlantisz. 1992. 89-104. o.

⁵ Vö: Tengelyi: *Im*. 13-88. o., ahol a Kanttól Heideggerig terjedő szabadság és bűnösség fogalmak kiváló elemzését találjuk

⁶ Niklas Luhmann: *Paradigm lost: az erkölcs etikai reflexiójáról* In: Niklas Luhmann: *Látom, amit te nem látsz*. Bp., Osiris. 1999. 237-257. o. és Niklas Luhmann: *Szociológische Aufklärung 1. Westdeutscher*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1984.

mozzanatai meghúzódnak. A bűnre irányuló reflexió próbája, ami a bűntapasztalat antinómiájában ölt testet, az hogy a készen talált rosszért felelősek vagyunk, még akkor is, ha az nem a saját tettünk. Ehhez kapcsolódik a felelősség kérdésköre: saját sorsunk felé mutat a tett történéshorizontja. Majd végül kirajzolódik a *rossz enigmatikus* természete és a *bűn sorseseeményének* egybekapcsolása. Olyan gondolati háló, értelmezési pozíció nyomvonalán haladhatunk, ahol a szabadság jóra és rosszra való képessége akkor jelentkezik, ha a döntéshelyzeteket a tettek átfogó történéshorizontjába állítjuk. Ezzel összefüggésben, az önazonosság csak az életsors egyszerűségéként értelmezhető, s a rosszban rejlő ellentmondásért, ha ez nem tettként, hanem tettek sorsfordulataként is áll elő, felelősséggel tartozunk. Ez a felelősség maga is sorsunk, ami másokkal való „sorsösszefüggések” folytán eleve ránk hárul. A bűn sorsot idéz föl a tettek sorsszerű feltételei közepette: és e feltételek között találhatjuk az eredendő, bár esetleges bűnösséget, amely azért nehezedik ránk, mert mint Levinas joggal állítja: nemcsak saját cselekedeteinkért és sorsunkért, hanem mások, a „másik” szabadságáért is viseljük a felelősséget. Az erkölcsfenomenológiai epokhé kibontásaként az élettörténet egzisztencia-meghatározottságai különböző nyitott dialóguspozíciók létrehozását segítheti elő. Mert itt-létünk reflexív és folyamatosan újraértelmezett foglalataként jelentkezik a bűn formális fogalma. „A bűn sorseseemény; olyan tett tehát, amely sorsfordulatot idéz föl, és már maga is sorsszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat, melyet – ‘eredendő szétválasztásként’ avagy ‘eredendő megfordításként’ – a ‘sorsösszefüggésben’ készen talál, szabadságának erejével és felelősségének terhére úgy tartja fenn, alakítja át vagy tetézi meg, hogy ezáltal önmagával szembekerül, miközben ebben az eleve meglévő, végül azonban nyíltan is feltörő ellentmondásban kényszerűen ‘saját’ sorsára ismer.”⁷ Ehhez kapcsolódik a rossz általános fogalma, amely *fölfoghatatlan esetlegességgént* fogalmazódik meg, s ellenereje csak a megváltás és megigazulás misztériuma lehet, amelyet azonban csak a hitben helyezhetünk szembe a rossz enigmájával.

A hit metafizika határpontjait megkísértő értelmezése, amely a bűn és a rossz tapasztalatának formális fogalmához kapcsolódik a záró fejtegetés során, ismételten felveti a már az előzőekben megfogalmazott kérdést *Vajon miért nem épültek be azok a tartalmi elemek a rekonstrukcióba, amelyek az újkori metafizika kritika már feltárt? Vagy másként fogalmazva, miért csak azok formalizált változatok, erkölcsfenomenológiai „epokhékoncentrátumok” jelzik a végső akkord harmóniarendszerét ?*

Azt nyilvánvalóvá tette Tengelyi, Descartes, Kant, Hegel, Schelling és Heidegger nyomán, hogy a jelzett szerzők korántsem formális bűntapasztalat-

⁷ Tengelyi: Im. 259. o.

értelmezésekkel járultak hozzá a fundamentálonológiai bűnértelmezés kialakíthatóságához, amelyet végül Heidegger körvonalazott alapművében. Azt is egyértelművé tette szerzőnk, hogy az önszeretet és morális törvény megfordítása, a rossz antropológiai és etikai vonzatai nem pusztán formális mozzanatai az etikai világlátásnak (Kant); a szeretet, az evangéliumi élet-példa, a tragikus létszemlélet konkrét tradíciók újraértelmezéséhez kötődik (Hegel); a szabadság reális, eleven szemlélete, a „fattyú gondolkodás”, a hamisság alapvétké, s mindezek létfeltételként jelentkező rajtunkkívülisége, a felette érzett szorongással és melankóliával mindennapjainkhoz kötődő adottság (Schelling). Mindezeket a hermeneutikai, történeti közvetítettségeket azonban már nem építi be azoknak a szerzőknek az elemzéseibe (Nemo, Naber, Levinas, Ricoeur), amelyek kapcsán megkísérli a bűntapasztalat és rossz enigmájának felfejtését. Ezt értékelhetjük akként is, hogy a maga közvetlenségében megjelenő beállítódás eredményeként előálló *bűn és rossz formális fogalma*, azt a *fenomenológiai többletet* hordja magában, amely minden előfeltételezés alól kihúzza a talajt, ami meg kívánná határozni, hogy a bűn és a rossz nem-formális fogalma. Ennek a filozófiai intenciónak háttérben századunk történeti tapasztalatai is valószínűsíthetőleg meghúzódnak. Ám, ha feltételezzük ezt az előzetes tapasztalati mezőt, tradícióhálót, szimbólum-összefüggések ismeretét, akkor már egy másik pálya ívét is szemlélhetjük, azaz annak a bizonyos *hermeneutikai körnek* az előfeltevésekkel megtűzdtelt kiindulópontjait és a máshova érés bővített újraértelmezéseit. Ennek szellemében azt is mondhatjuk, hogy Tengelyi olyan *nyitott erkölcsfenomenológiai* bemutatását adta a bűn és rossz fenoménjének és enigmájának, amelynek tartalmi vonatkozásai hozzáilleszthetők az általa körvonalazottakhoz.

Mіндеz három aspektusból is fontossá lehet számunkra.⁸ Elsőként említhetjük a *skepszist*, amely *megalapozhatatlannak* ítéli jelenvalólétünket és az *egészsre* irányuló reflexióinkat, s a beláthatatlanság kezdetektől fogva ismeretes jellegzetességeit bontja ki újra. Másodjára a modernista attitűd jegyében fogant filozófiai reflexiót és értelmezést emeljük ki, amely ugyan elfogadja a tradicionális örökség filozófiai-metodológiai zárványainak jelenlétét, de tartalmi meghatározottságok nélküli *kommunikatív racionalitást* tűz zászlajára. Amely egyfelől emlékeztet a kanti kritizmus programjára, másfelől nem nyújt fogódzókát a világban-való-lét minél szélesebb körű értelmezésének kimunkálására.

S alapjellegzetességében, ti. a *formális kritériumok* megfogalmazásában, a harmadik beállítódás is, a fent áttekintett végső soron erkölcsfenomenológiai program is laza kapcsolatot tart az előző kettővel, hisz' itt is a közvetlen

⁸ Vö: Bohár András: *Filozófiai n.é.ző.p.o.n.t.o.k.* Bp., Magyar Műhely. 2001. 181-194. o., ahol Kolakowski, Habermas és Tengelyi László jellegzetes elemzéseit nyomán érintettük részletesen az etika lehetőségfeltételeit érintő mozzanatokat.

fenomenológiai redukció jelenti az ideáltipikus értelmezés végpontját, s itt is „kicsúszik a talaj” a hitet és sorsösszefüggést, közösséget reprezentáló bölcséleti értelmezése alól, miként Habermasnál.

Ám ez a *közvetlenség*, mert akárhogy is nézzük az előző beállítódásokat, a szkepszis abszolútum és egó között cirkáló szövevényét, a modernitás kommunikatív racionalitásra épülő ideáltipikus fogalmát és a bűn formális fenomenológiáját: *együttesen feltételezi a közvetítettség hermeneutikájának újragondolását*. Azaz a „hiány fenomenológiája”, amelyre épülnek az előzőekben jelzett attitűdök mindannyiunknak feladatot ad mind a kérdésés, mind a válaszadás egymást megjelenítő tartalmi vonatkozásában: egy olyan *hermeneutikai ontológia* sokféle ágazó kimunkálásának létrehozása tekintetében, amely tartalmi vonatkozásaiban is értelmezhetővé teszi a kétely erdőinek megjelenítését, a modernitást önmagát felszámoló vagy továbbépítő antropológiai konfliktusának természetét és az erkölcsiség alapkategóriáinak újragondolását.

TÖRTÉNETI FENOMENOLÓGIA AZ ÉRTELEMVESZTÉS ELLENÉBEN

Mondhatjuk azt is, hogy a fent jelzett hiány fenomenológiájának ki/betöltése, amely természetszerűleg jelezte az ontologikumra való reflektáltságot is, mint azt a Heidegger elemzésre való utalás kapcsán láthattuk, más perspektívák bevonását is szükségessé teszi. Patočka a *Történelem sémája* című dolgozatában jegyzi meg, hogy többek között az olyan kultúr-morfológusok, mint Spengler vagy Toynbee történetietlenül, biológiailag gondolkodtak, s a történelem értelmének újragondolását, s az emberi cselekvéshetőségek szféráját másképpen kellene megközelítenünk. Mi most nem elvetve az előzőek kritikai tendenciáit, a bergvajevi sajátos szabadság – és szellemfilozófiai vívmányait vagy a történeti horizont önállóságáért folytatott nagyszabású spengleri próféciát a fenomenológiai megközelítés sajátosságait idézzük meg Patočka felismeréseit segítségül hívva.

A természetes világ és a szabadságában és nyitottságában kiteljesedő ember esélye, a különböző történeti korok – prehistorikus, historikus, planetáris – formavariációi együttesen mutatnak rá a *felelősség* és *kezdet* problémáira, aminek kapcsán azok a bizonyos történelem értelmére vonatkozó kérdések is megfogalmazhatóvá válhatnak. Természetesen itt érintenünk kell a filozófia és hit kötődését és elválását, valamint azt a kordiaignóvizist is, aminek nyomán továbbgondolható etikai intenciókat is megfogalmazhatunk.

A természetes világ fogalmának visszaperlése Husserl nyomán azt kívánja tudatosítani, hogy ez a kérdés olyasmire vonatkozik, ami ismerős, de nem megismert, s hogy ezt fel kell fedezni, le kell írni és elemezni kell. A reális dolgok helyett a dolgok jelenség jellegére, megjelenésére kell irányulni a vizsgálódásnak, s ebben Heidegger is egyetértett mint tanítvány, ám a közép-pontba az emberi létező került nála, akinek a jelenségek megjelennek. Ez az

egészen különleges szerkezettel bíró létező azonban minden más létezőtől abban különbözik, hogy érti a létet, viszonyul hozzá: így nyitottá válik. A passzív genezis szerepét, az átélés minden látszólag kívülről felfogott elemének a belső időtudatban való geneziséét hangsúlyozó Husserl számára a történelem azt a legmélyebb tartalmi szintet jelenti, ahová a fenomenológia alá tud merülni. Ám Patočka a problémát ott ragadja meg, hogy miképpen áll akkor a helyzet, ha a történelmen a szabad cselekvést, döntés és mondjuk ezek előfeltéveit értjük, mert ebben az esetben *nem kielégítő* az elfogulatlan szemlélő husserli szerepköre, a külső reflexió. Ezzel szemben Heidegger történetisége, a lét iránti elfogultsága kiindulópontként és feltételként jelentkezik a fenomenológiai alapozású ontológiai kérdésben.⁹

Ennek a felismerésnek a birtokában dolgozza ki szerzőnk az emberi élet három alapvonatkozását, amit a későbbiekben egybekapcsol a történelem-szemléletével és a cselekvéseket meghatározó attitűdökkel. Az *elfogadás* jellemzi a történelem előtti embert, aki saját életét ontológiai metaforaként fogja fel s a dolgok, élőlények, elsőbbségének ad helyet, a világ mint szerető, meleg fészek jelenik meg kívánságaiban, elfogadtatja magát – mindazokkal akikhez ragaszkodik, akiket szeret, akiket ugyancsak befogad – mások jóvá tételével önmaga is jóvá válik.¹⁰ A második mozgás *az önátadás*, ami az előzővel korrelatív, ám itt már a munka tehertétele jelentkezik gondoskodásainkban, s az élni vagy nem élni választása előtt áll az ember. Ezt a két prehisztórikus mozgást követi a harmadik *igazság-mozgásként* meghatározott fenomenalitás, ahol a nyitottság és jövőbeniség jelenti az alapkaraktert szemben a múlt-ra és jelenre orientált előző kettővel. Természetesen egyfajta folytonosságot is kimutat Patočka, ám mégis ez utóbbi keretében jelenik legpregnansabb alakban az élet eredeti jellemzője, ami nem az észre alapozott intencionalitás (Husserl), hanem a transzcendenciára alapozott szabadság (Heidegger).

Ebben az összefüggésben értelmezhetjük szerzőnknek a történelemre is vonatkoztatott meglátásait az értelemről: „Ez a gondolat, ti. hogy hatalmunk van a létező értelmes és értelmetlen volta felett, azonban ellentétes a fenomenálisan megalapozott, a létező és annak értelme iránti nyitottság gondolatával. Az értelemadás különösen nem akarát vagy tetszés dolga. Nem a mi dolgunk, s nem is áll módunkban döntenünk arról, hogy bizonyos körülmények között a dolgok ne legyenek híján az értelemnek, sem arról, hogy ne szólíthasson meg bennünket, ha irányában nyitottak vagyunk. De éppúgy vagyunk nyitottak az értelmes, mint az értelmetlen előtt, és *ugyanaz* a létező egyszer mint értelmes, másszor pedig mint¹¹ semmitmondó mutatkozik meg. Mi mást jelent ez, mint

⁹ Patočka: *Mi a cseh?* Esszék és tanulmányok. Pozsony, Kalligram. 1996. 257-258, 289-291, 298. o.

¹⁰ Im. 274-279.

¹¹ Im.

minden értelmesség *problematikus voltát*? Mi más, mint hogy maga a dolgok és embertársaink iránti nyitottságunk figyelmeztet bennünket: ne adjuk át magunkat ama hajlamunknak, hogy abszolutizáljuk az értelem felfogásának bizonyos módjait, az általuk meghatározott értelmességet?”¹² Mindezt vonatkoztathatjuk a bergyajevi szellemre alapozott szabadságfilozófia túlhajtására, túlspritualizálására vonatkoztatható kritikára vagy Spengler hanyatláselméletének differenciált szemléletére irányuló igényeinkre.

Patočka a történelemelőtti ember lényegét nem az értelem hiányával jellemzi, s ellentétbe állítja korunk nihilista beállítódásaival. A szerény értelem jelentőségét hangsúlyozza, szembeállítva a mindent viszonylagossá tevő szemlélettel. S a planetáris korunk jellemzőjeként megfogalmazott *értelmenlkülség bizonyosságát* hirdetőikkel ellentétben fontos értékelkötelezettségének ad hangot, mikor a felelősségvállalást emeli ki. Felelősségvállalást a tudományos technika csúcán lévő emberiség értelmetlenségéért, fegyelmezettséget és önmegtagadást kell tanúsítani a gyökértelenség közepette, mert csak ebben a helyzetben férhet hozzá az abszolút értelem problematikus voltaához az emberiség. Ez az abszolút értelem nem szükségképpen emberen kívüli Patočka értelmezésében, mert nem excentrikus, mivel az emberben az, amit meg tud szólítani, (meg)felel annak, ami a mindenségnek is értelmet ad.

Így kapcsolódik össze a dolgok értelmének *fenomenológiai* vizsgálata a heideggeri *történeti-ontológiai* látásmóddal, aminek jellegzetes hozadéka az értelemvesztésre történő rákérdezés lehetőségének filozófiai programja: „Az értelemvesztés tapasztalata nyomán felvetődik a kérdés, nem az ember áll-e minden értelem középpontjában, s nem viszonylagos-e minden értelem, ha egyszer az életre vonatkozik? Ha ugyanis így van, nihilizmushoz jutunk. Akkor az értelem, amelyről úgy gondoltuk, hogy mindenben, minden számunkra hozzáférhető létezőben, mind egészében, mind részeiben nyomon követhető, korlátozottnak és semmisnek mutatkozik. Az értelmesség ilyen megrendülésében, ha az értelem tagadásából nem találunk kiutat, az élet szükségképpen pangásnak indul. Mivel pedig az értelem megrendülésének az is velejárója, hogy magáról a létről szerzünk tapasztalatot, a lét pedig semmilyen létezővel nem azonosítható, könnyen megfogalmazódik a nihilizmus, a lét és az értelem antinómiája: vagyis a felmerülő lét tapasztalata egyszersmind a létező teljes értelmetlenségének tapasztalatát jelentené.”¹³ Az értelem felfedését és dologként nem magyarázható mibenlétét Patočka a lét kereséseként jelöli. A létező elrejtettsége, ami minden nyitottság és megnyitás alapja magával hozza a naívnul felfogott értelem megrendülését, amelynek homlokterében feltűnhet az abszolút értelem nem emberen kívüli távlata. Azonban mindennek alap-

¹² Im. 298. o.

¹³ Im. 314. o.

feltétele a *lemondás az értelem közvetlen adottságáról, az értelemkeresés útjának szüntelen kutatása*. Mindez szemben áll a modern tudomány objektiviztikus paradigmájával és az élet közvetlenségét hangsúlyozó és a történelmet értelmétől megfosztott nihilizmust zászlójukra tűző elméletekkel és gyakorlatokkal. Ami már önmagában is a szabadsághoz és kritikai szemlélethez kötődik, miként Bergyajev vagy Spengler esetében, csak itt nagyobb hangsúly tevődik a történelem dolgai felé forduló ember lényegkeresésére, ami az elfogadásban, az önátadásban és az igazságmozgásban egyaránt megjelenik csak az egyedi egzisztencialitástól függ mikor, melyik mozzanat válik hangsúlyosabbá.

Mi is választhatjuk a szellem szabadságának kiépítéséhez kötődő utakat, a mérsékelt kultúrkritikát, fenntartva a távolság hiányából eredő tévedésünket és a fenomenológiai értelemkeresést, ami reményeink szerint értelmet adhat jelenlétünknek és történeti meghatározottságainknak. S ekkor talán az individuum sorsa is a megélt és megértett együttes dinamikájában válik kitapinthatóvá.

MAJDNEM TANULSÁGOK

Három kérdést fogalmaztunk meg előzetesen: A bűn fenoménjének látására, érzésére vonatkoztatott, korszituációnkhoz kötődő radikális kihívás volt az egyik (Virilio). Ennek nyomán a valóság és virtualitás átjárható határainak feltérképezése lehet az egyik alapfeladat, tudatosítva mindkettő létezésének egymásrataltságát, elősegítve a Virilio által is emlegetett globális háború lehetséges lokalizálását, minimalizálását.

Másodjára a bűnös lét tapasztalhatóságára irányítottuk kérdéseinket. A szkepszis fontossága, de nem egyedüli üdvözítő volta, racionális kommunikáció esélyeinek kimunkálása és a sorsként értett bűn feltérképezése együttesen jelezheti a létre vonatkozó kérdések többszörösen összetett hozzáférési módját és annak a hermeneutikai szituációnak a bemutatását, ahol láthatóvá tehetőek maguk a kérdések.

S végül a történeti problémafelvetések szükségét tudtuk aláhúzni, magának a történelem értelmének a kérdését új pozícióba helyezve: a nyitottságot és a jövőbeniséget kibontva, a transzcendenciára alapozott szabadságnak teret adva, s a remény sugarait felcsillantva a bűn ellenében kezdeményezett emberi élet aurájában.

AFENOMENOLÓGIA egy olyan módszert dolgozott ki, amely az egyes szám első személy nézőpontjának a vizsgálatára épül és ezen keresztül igyekszik általánosan érvényes struktúrákat megragadni.

Ám a mindenkori én perspektívájának az elmélyítése semmiképpen sem jelent szubjektívizmust vagy lemondást a szigorúságról. Sőt, a „vissza a dolgokhoz” jelszava a vélt tudományosság és a vélt általánosság előítéletei mögött egy valódibb nézőpontot igyekszik rögzíteni, amit a fenomenológus a metafizikai és objektivista hagyomány rétegei alatt rejtőző eredendőbb alapzatként ragad meg. Ehhez az alapzathoz a tudat „önvizsgálatán” keresztül vezet az út. Noha ez a törekvés eredetileg nem morálfilozófiai indíttatású, több szerzőnél is – úgyszólván a dolog természeténél fogva – morális természetű belátásokhoz vezetett el. Husserlnél a fenomének ismeretelméleti elemzése a kései korszakban szinte automatikusan vetette fel a fenomenológiát művelő gondolkodó felelősségének a kérdését. Heideggernél pedig a mindennapi világban-benne-lét struktúráinak feltárása vezetett el az autentikus-inautentikus létmódok megkülönböztetéséhez. Scheler, aki a legközvetlenebb módon foglalkozott a fenomenológiából kiindulva erkölcsfilozófiai kérdésekkel, az értéktételezés intencionális elemzésével jutott el egy materiális értéketika kidolgozásáig.

A jelen tanulmány nem ezeket az utakat fogja követni, noha mindegyik alkalmas lenne a bűn fogalmának újragondolásához. E kísérleti gondolatmenet középponti kérdése az, hogy a fenomenológiai perspektívának van-e *közvetlenül* morális vonatkozása, vagyis található-e olyan út a moralitáshoz a fenomenológián belül, ami nem a tudat intencionális szerkezetének feltárása után, vagyis közvetve vezetne el morális kérdésekhez. Ha a fenomenológiai perspektíva az én saját tapasztalati nézőpontom következetes elmélyítése és feltárása, akkor ez milyen belátásokkal szolgálhat erkölcsfilozófiai kérdések megközelítéséhez? A feladat tehát a – heideggeri terminussal – mindenkori enyémvalóságnak (*Jemeinigkeit*) nevezett szempont szubjektívizmustól mentes végiggondolása.

A dolog azonban távolról sem magától értetődő. Két nehézséggel kell szembenéznünk: az egyik magának a nézőpontnak a következetes érvényesítése, a másik pedig az egyes szám első személyű perspektíva viszonya a mindenkori erkölcsi általánoshoz. A nehézség ez utóbbi összefüggésben abból fakad, hogy az erkölcsi törvények az általános szférájára vonatkoznak, vagyis az erkölcsfilozófia a Jónak azt a fogalmát igyekszik rögzíteni, ami

mindenkire és mindenkor egyformán érvényes. Ezzel szemben a fenomenológia a redukció mozgásában eleve lemond a külső nézőpont általánoságáról és a tudat csakis önmaga számára hozzáférhető adottságaihoz tér vissza. A tudat eredeti adottságai pedig az itt és a most, vagyis az én szférájához vezetnek vissza.

A fenomenológiai perspektívának, úgy gondolom, három közvetlen erkölcsfilozófiai vonatkozása van, és e három vizsgálati irány három középonti fogalom köré fog felépülni. Az első részben Kant kategorikus imperatívuszának fenomenológiai vonatkozásait vizsgálom, a másodikban a pillanat fogalmának heideggeri értelmezését, a harmadik részben pedig az alteritás problémáját Lévinas megközelítésében.

A KATEGÓRIKUS IMPERATÍVUSZ ÉS AZ ÖNCSALÁS TILALMA

MORALITÁS ÉS AUTONÓMIA

Úgy gondolom, Kant volt az első, aki erkölcsfilozófiájának alapvető fogalmi megkülönböztetéseivel tulajdonképpen azt írta körül, amit a bevezetőben fenomenológiai perspektívaként jellemeztünk. A moralitás és autonómia által meghatározott erkölcsfilozófiai beállítódás azt a feladatot rója az erkölcsi cselekvőre, hogy ne „kívülről” vegye a mércét cselekedete számára, hanem önállóan, független módon, erkölcsi énként cselekedjen. Röviden: hogy erkölcsi személyiség legyen. Személyiségnek lenni pedig csakis úgy lehet, ha a cselekvő nem az előre adott törvényeket követi aprólékos gonddal és nem tetteinek feltételeit és következményeit fontolgatja aggodalmas figyelemmel, hanem egy radikális „ugrással” behelyezkedik a számára lehetséges legsajátabb nézőpontba. Az erkölcsi cselekvés szempontjából ugyanis kizárólag a „belső” motívumok számítanak.

A „belső” meghatározásánál segítségünkre lehet a szabadság két fogalmának elválasztása: „Az *akarat* élőlények egyfajta oksága, amennyiben eszesek, a *szabadság* pedig ennek az okságnak az a tulajdonsága, hogy olyan idegen *meghatározó* okok nélkül is hatni tud, amelyek őt cselekvésre indítanák.”¹ Az idegen meghatározó okoktól való mentesség a szabadság negatív fogalma. A szabadság pozitív fogalma ezzel szemben arra épül, hogy a szabadság mint okság nem törvények híján való, hanem sajátos törvényszerűség jellemzi, az autonómia, vagyis öntörvényadás: „szabad akarat és erkölcsi törvények hatálya alatt álló akarat tehát egy és ugyanaz.”² Amikor erkölcsi cselekvőként behelyezkedünk a legsajátabb perspektívánkba, akkor tulajdonképpen a szabadság mindkét fogalma érvényesül. Függetlenné válunk

¹ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Bp., Raabe Klett. 1998. 65. o.

² Im. 65. o.

mindenféle külső meghatározó októl, nem csupán az érzéki késztetésektől és az ösztönös hajtórugóktól, hanem az előre adott és általánosan elfogadott törvényektől is. E függetlenedés pedig csakis a szabadság pozitív fogalma felé tett lépéssel válik lehetőséggé, vagyis annak belátásával, hogy a külső meghatározásoktól mentesülő akaratom önmagának ad törvényt. Itt azonban pontosabban kell fogalmaznunk: a fenomenológiai perspektíva számára az a lényeges, hogy nem a természet és nem is az engem körülvevő társadalom lát el törvényekkel, még csak nem is a bennem működő gyakorlati ész ad önmagának törvényt (ez még mindig egy általános etika külső szempontja lenne), hanem én adok magamnak törvényt itt és most. Kant természetesen nem áll meg ezen a ponton, hanem az önmagának törvényt adó szabadság mögött a gyakorlati ész meghatározó jelenlétét mutatja ki mint alapot, ami elvileg minden emberben ugyanolyan feltételek szerint működik. Számunkra azonban nem Kant alapvetésre irányuló törekvése és nem a gyakorlati ész fogalmának elemzése az érdekes, hanem az, ahogy a kanti autonómia fogalmán keresztül eljuthatunk a mindenkori én belső és független nézőpontjához.

Nagyon tanulságos ebből a szempontból, hogy erkölcsiségem tudatosulásának az élménye nem csupán a tisztelet érzéséhez, ehhez az egyetlen sajátosan erkölcsi érülethez kötődik, hanem a fenségeshez is. A másokban, és különösen az önmagamban felfedezett erkölcsi törvény tiszteletet ébreszt maga iránt. Az önmagamban felfedezett éréken-túli azonban nem csupán ezt a racionális és megosztható érzést idézi fel, hanem egy olyan érzést is, ami nem osztható meg más erkölcsi lényekkel, tehát ami csakis önmagamra vonatkozik, s ami ugyancsak az éréken túlival való szembesülésem pillanatához kapcsolódik: ez a fenséges érzése. A tiszta gyakorlati ész valódi mozgatórugója nem más, – írja Kant – „mint maga a tiszta morális törvény, amennyiben megéretteti saját érzékin-túli létezésünk fenségét.”³ Fordítva is fennáll az összefüggés: a fenséges minden tapasztalata érzékfeletti moralitásomra utal. Szemben a szép tapasztalatával, amihez az alapot önmagunkon kívül találjuk, magában a szép természeti dologban, a fenséges élményéhez az alapot csakis önmagunkban kereshetjük. „A fenséges tehát nem a természeti dolgokban rejlik, hanem csak elménkben, amennyiben képesek vagyunk tudatára ébredni önmagunk fölényének a bennünk lévő természettel és ezáltal a rajtunk kívüli természettel szemben is.”⁴ A fenséges egyrészt a végtelen elgondolni tudásával ébreszt rá arra, hogy én magam több vagyok, mint pusztán véges, érzéki lény (ez a matematikai fenséges élménye: a végtelen terek, pl. a határtalan csillagos égbolt tapasztalata), másrészt a természet tomboló

³ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Szeged, Ictus. 1998. 107. o.

⁴ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Bp., Osiris. 2003. 177. o.

erőinek tapasztalata bennem is erőt ébreszt arra, hogy kicsiségnek tartsak mindent, amihez korábban „aggodalmas törődéssel” ragaszkodtam. Az elmémben tehát egy olyan fölénnyre bukkanok, „amely a természetnek az ő mérhetetlenségében is felette áll”.⁵ Kant elemzéseinek fontos mozzanata, hogy a fenséges érzése, ami érzékfelettségem tudatának felébresztésével elvezet a bennem rejlő moralitás tudatosulásához, a reflektáló ítélőerő képességén alapszik, vagyis közvetlenül nem kapcsolódik sem az értelem valamely fogalmához, sem az ész egyik eszméjéhez. Személyes élmény tehát, ami ugyan bizonyos kultúráltságot feltételez – primitív és kultúrátlan emberek Kant szerint csak babonás félelmet éreznek a természet erői láttán, fenségest soha –, ám lényege mégis abban áll, hogy én magam, itt és most, szembe-sülve a természet végtelenségével és hatalmával, ráébredek arra, hogy több vagyok, mint pusztán természeti erőknek alávetett érzéki lény. Ez a felismerés azután elvezet a moralitás megsejtéséhez, de a fenséges tapasztalatában – szemben a tisztelet megoszthatóságával – mégis a saját, legbensőbb szabadságom, vagyis a fenomenológiai perspektíva moralitása jelenik meg.

A MORÁLIS TÖRVÉNY FORMÁLIS JELLEGE

Az autonóm szabadság elve a kategorikus imperatívuszban jut kifejezésre. „Ha elgondolok egy egyáltalában vett *hipotetikus* imperatívuszt – írja Kant –, nem tudom előre, mit fog tartalmazni: ezt csak akkor tudom meg, ha feltétele adott számomra. Ha viszont *kategorikus* imperatívuszt gondolok el, azonnal tudom, mit tartalmaz.”⁶ Mivel ez utóbbi semmilyen korlátozó feltételt nem foglal magába, ezért csupán a törvény általánosságát tartalmazza általában véve, vagyis tisztán formális. A kategorikus imperatívusz formalitásának azonban ugyancsak vonatkozása van a fenomenológiai perspektívára: a saját maxima általános törvényre emelése azt jelenti, hogy az én saját, itt és most végrehajtott, konkrét cselekedetemre és döntésemre kell vonatkoztatnom az általános törvényhozás lehetőségét. Természetesen ez semmiképpen sem jelent önkényt, sokkal inkább azt, hogy a törvény eredete a belső belátás, és a külső, általános törvény csak a belső, egyes szám első személyű döntés alapján válik lehetségessé. Ha a kategorikus imperatívusz nem tisztán formális előírás lenne, vagyis tartalmazna valamilyen feltételt, akkor megszűnne az autonómia, más szóval külső okok vennének részt az akarat meghatározásában. A heteronómia pedig egyszerűsmind a belső, fenomenológiai nézőpont feladását is maga után vonná.

A kategorikus imperatívuszhoz kapcsolódó talán leglényegesebb probléma az alkalmazás kérdése. Hogyan lehet egy teljesen általános és formális elvet

⁵ Im. 174. o.

⁶ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ik. 43. o.

egyedi esetekre alkalmazni, vagyis hogyan lehet a formális elv alapján cselekedni konkrét döntéshelyzetekben? A kategorikus imperatívusz nem kevesebbet követel meg tőlem, minthogy még a legjelentéktelenebb és leghétköznapibb erkölcsi dilemmáim esetén is olyan döntést hozzak, hogy a cselekedetemet meghatározó maxima általános törvényhozás alapjául szolgálhasson. Ez pedig nem kevés.

Kant tulajdonképpen két megoldást javasol erre a nyugtalanító nehézségre. i) Minden egyes esetben végiggondolhatom, hogy a maximám vajon szolgálhatna-e általános törvényhozás alapjául. Például a hazug ígéret esetén: „Nyomban ráeszmélek, hogy akarhatom ugyan a hazugságot, ámde egyáltalán nem akarhatom, hogy általános törvény legyen. Mert ilyen törvény alapján már nem is léteznének ígéretetek.”⁷ Vagyis önellentmondáshoz jutnék, mivel a hazug ígéret általános törvénné válásával maga az ígéret intézménye veszítené el értelmét, az ész tehát önmagával kerülne ellentmondásba. Ennek a nehézségnek a tisztázását szolgálja *A gyakorlati ész kritikájában* a gyakorlati ítélőerő tipikájáról szóló gondolatmenet. A gyakorlati ítélőerőnek át kell hidalnia a szakadékot az érzékfeletti morális törvény és az érzéki megvalósulás között, vagyis tartalommal kell kitöltenie a tisztán formális törvényt. Egyszerűen arról van szó, hogy az értelmünk segítségével végig kell gondolnunk, vajon az egyes cselekedet elképzelhető lenne-e általános természet-törvényként: ha igen, akkor helyes, ha nem, akkor morálisan helytelen. „A tiszta gyakorlati ész törvényei alatt álló ítélőerő szabálya így hangzik: kérdezd meg magad, hogy a szándékodban álló cselekedetet, ha annak azon természet valamely törvénye szerint kellene megtörténnie, amelynek te magad is része vagy, tudnád-e tényleg olyannak tekinteni, mint ami akaratod által lehetséges. ... Ha a cselekedet maximája nem állja ki a próbát, melyben összeméretik egy általában vett természet-törvény formájával, úgy a cselekedet erkölcsileg lehetetlen.”⁸ Nem azáltal döntünk tehát, hogy végiggondoljuk a következményeket, a helyzet ennél bonyolultabb és érdekesebb: a maxima és a törvény viszonyának *szemléletívé tételét* kell végrehajtanunk. Ha el tudjuk gondolni a cselekedetünket mozgató maximát olyan általános természet-törvényként, mint amilyenek a fizikai természetet uraló törvények, vagyis el tudunk gondolni egy olyan világot, amelyben e maxima olyan szigorú általánossággal érvényesül, mint például a tömegvonzás elve, akkor a cselekedet helyes.

ii) A másik megoldás az erkölcsi ítélőerő gyakorlása és nevelés általi élesítése. Röviden arról van szó, miképp válhat az erkölcsi cselekvés az ember életvitelévé? Az egyik lehetőség a tapasztalás, a másik a példákon keresztül történő nevelés és szoktatás. Ez utóbbinak az ábrázolására tesz

⁷ Im. 28. o.

⁸ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. I. k. 86-87. o.

kísérletet Kant *Az erkölcsök metafizikája* elemzéseiben. Már az erénytan metafizikai alapelemeinek rögzítése és kifejtése is pedagógiai szempontokat követ, az elemtant ugyanis dogmatikára és kazuisztikára osztja fel: a dogmatikai fejtegetésekben rögzíti és definiálja az erénykötelességeket (önmagunkkal szembeni teljes és nem teljes, másokkal szembeni teljes és nem teljes kötelességek aprólékos kifejtése), a kazuisztika ezzel szemben nem különálló és önálló rész, hanem az egyes kötelességek leírása után következő vitás esetek és érdekes példák bemutatása. Mivel a kötelességek nem egyértelműen rögzítettek, hiszen saját magunkból kell őket kifejtenuünk, éppen ezért gyakorlásra van szükségünk. „Az etika ... bizonyos játékeretet biztosít nemteljes kötelességeinek, ezért elkerülhetetlenül olyan kérdésekhez vezet, amelyek az ítélőerőt annak eldöntésére szólítják fel, hogy az egyes esetekben miként alkalmazandó valamely maxima. ... A kazuisztika tehát nem tudomány, és nem is a tudomány része, mert ez dogmatika volna; nem annyira annak a tana, miként kell *megtalálni* valamit, mint inkább annak *gyakorlása*, hogy miként *keressük* az igazságot.”⁹ A nehezen eldönthető példák¹⁰ felsorolása tehát annak a gyakorlásnak az elmélyítésére szolgál, amivel az erkölcsi kötelességek játékerén belül egyre pontosabban tudunk ítélni.

AZ ÖNCSALÁS HAJLAMA MINT GYÖKERES ROSSZ

Az eddig felsorolt nehézségek tulajdonképpen pragmatikus problémák. Az a kérdés, hogy a formális törvény hogyan alkalmazható egyedi esetekre, valójában nem érinti magának a törvénynek a lényegét. Az idősödő Kant azonban ráébred, hogy a gyakorlati törvény formális és belső jellegével kapcsolatban nem csak pragmatikus problémák merülnek fel. Mivel ez a morális álláspont a cselekvőt radikálisan ráutalja a saját, egyedi, belső szabadságának felfedezésére, ezért a cselekedetnek valójában soha nem is lehet külső kritériuma. Semmi olyan eleve adott és rögzített külső mérce nem létezhet, amihez a cselekedetem erkölcsiségét igazíthatnám, és amin a döntésem helyessége lemérhető lenne. Ennek az a pozitív oldala, hogy egyedül így érvényesülhet a szabadság és csakis ezáltal biztosítható a tényleges erkölcsi autonómia, a negatív oldala viszont az öncsalás veszélye.

⁹ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Bp., Gondolat. 1991. 526. o.

¹⁰ Például az öngyilkosság tilalma az önmagunkkal szembeni teljes kötelesség egyik példája. A kötelességet bemutató fejezet azonban olyan kazuisztikus kérdésekkel zárul, amelyek erőteljesen megkérdőjelezzik az öngyilkosság tilalmának általános érvényét. Például: „Egy nagy, nemrég meghalt uralkodónál bűnös szándéknak tudhatjuk-e be, hogy gyorsan ható mérget hordott magánál, vélhetően azért, hogy ha az általa személyesen irányított háborúban fogságba esne, ne legyen kénytelen kiváltásának feltételeibe beleegyezni, amelyek államát hátrányosan érinthetnék?” Im. 538. o.

Mivel nincs külső kritérium, csakis belső, ezért elhithetem magammal, hogy a cselekedetem erkölcsös, noha esetleg rejtett önzés, hiúság vagy valamilyen más motívum irányítja. Hajlamosak vagyunk az „erkölcsiség édes látszatába”¹¹ ringatni magunkat, jóllehet a felszín mögé hatolva könnyen felfedezhetnénk az önmagunknak való hízélgés csapdáját.

Az érzéki hajlamok ellen nem túl nehéz felvenni a harcot, hiszen az érzéki késztetéseket viszonylagos biztonsággal lehet azonosítani. Az erkölcsiségre sokkal nagyobb veszélyt jelent a nem az érzékiségből, hanem az önszeretetből, önféltésből és kényelemből származó hajlam az öncsalásra. Ez pedig nem származtatható a véges érzékiségből, hanem magában az akaratban rejlik. Az öncsalásra való hajlam különösen az olyan erkölcsi állással szemben jelent veszélyt, mint amilyen Kanté, amely a belső szempont alapzatán határozza meg erény és bűn fogalmait: a cselekedeteinkben „munkálkodó törekvéseket közelebről megvizsgálva ... egyre-másra drágálatos önmagunkra bukkanunk”.¹² A korai írásokban ez a veszély kiküszöbölhetőnek tűnik. Eredete az ember alkati gyengesége és az, hogy eszes lényként egyszersmind érzékiséggel is meg van áldva. Kant ekkor még kétségtelenül bizakodó abban a tekintetben, hogy a kötelesség elve alkalmazható a pragmatikus problémák ellenére, és abban a tekintetben is, hogy az emberi gyengeség a gyakorlati ész törvényének feltárásával és a morális ítélőerő megerősítésével megszüntethető.

A kései írásokban azonban ezt a bizakodó hozzáállást felváltja egy sötétebb árnyalatú gyanú. *A vallás a puszta ész határain belül* lapjain az a kép bontakozik ki előttünk, hogy a morális véték és a bűn eredete nem abban keresendő, hogy az ember testi és érzéki természete kiküszöbölhetetlenül befolyásolja döntéseit és morális tekintetben elgyengíti. Nem az érzéki meghatározottság áll szemben a szabad öntörvényadással, hanem – és ez a kései Kant egyik legmeghökkenőbb gondolata – a bűn eredete valamiként magához a szabadsághoz tartozik. Bennünk magunkban, ebben a legbelőbb fenomenális perspektívában, vagyis saját szabadságunkban rejlik a bűnre való hajlam és nem a test, vagy az ösztönök hatására jön létre. Tulajdonképpen már a bűn áthárítása az érzékiségre is az öncsalásra való hajlam kényelmes megoldása, hiszen testi alkatunkért legkevésbé mi magunk vagyunk felelősek. A rossz eredete így nem más, mint hajlam önmagam megtévesztésére és arra, hogy jobbnak tűnjek fel önmagam és mások szemében, mint amilyen valójában vagyok.

Kant szerint nem menthetem fel magam a bűnre való hajlamom alól sem avval, hogy az érzékiségre, vagyis állatiságomra hivatkozom, sem avval,

¹¹ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. I. k. 46. o.

¹² *Im.* 34. o.

hogy valamiféle gonosz ész, vagyis teljességgel rossz akaratot feltételezek magamban. Az egyik feltevés túl keveset, a másik túl sokat tartalmaz. A valódi helyzet ehhez képest az, hogy az emberben ugyan megvan a hajlam a jóra, de mivel a moralitás gyakorlása során nem támaszkodhat külső kritériumokra, csakis saját magára, vagyis belső ítélőszékére, ezért gyengeségénél és önszeretetenél fogva *saját cselekedeteinek moralitásával kapcsolatban megtéveszti magát*. „Az emberi természet gonoszsága tehát nem tulajdonképpeni gonoszság ... hanem inkább a szív eltévelyedtségének ... nevezhetjük.”¹³ A legfőbb probléma az erkölcsiség fenomenológiai perspektívájából adódóan tehát az öntudatlan, vagyis hajlammá váló öncsalás: a szív eltévelyedése. Ezt Kant a következőképpen foglalja össze: a bűn jellegéhez hozzátartozik „az emberi szív ama bizonyos álnoksága (*dolus malus*), hogy saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát, s ha a cselekedetekből nem következik a rossz, ami pedig a maximák alapján könnyen megtörténhetnék, nem nyugtalanodik érzülete tekintetében, ellenkezőleg, azt a törvény színe előtt igazoltnak látja.”¹⁴ Vagyis felfogom ugyan szabadság, kötelesség és erkölsi törvény összetartozását, ám „rózsaszín ködön keresztül”¹⁵ látom a saját cselekedetemet. Ez az öncsalás az a gyökeres rossz az emberben, amiből minden egyéb vétek és bűn származik.

AZ ÖNCSALÁS IDŐISÉGE

Fenomenológiai szempontból nem csak a belső motívumok félreismerése és a valódi mozgatórugókra vonatkozó öncsalás jelenti a veszélyt. Az öncsalásnak – ami úgy tűnik, hogy az egyes szám első személyű perspektíva legfenyegetőbb és legalapvetőbb veszélye – van egy idői aspektusa is. Nem csak megtévesztem magam és rózsaszín ködön keresztül látom a cselekedeteimet, a „szív eltévelyedése” abban is megnyilatkozik, hogy például nem teszem meg azt, amit meg kellene tennem, mert azzal hitegetem magam, hogy „még van rá idő, máskor majd esetleg jobb lesz, most nem a legalkalmasabb a pillanat,” stb. A fenomenológiai perspektívából tekintett erkölsi viselkedés számára ugyanis nem csupán az a lényeges szempont, hogy – Kant megfogalmazásában – a maxima általános törvényként érvényesülhessen, hanem az is, hogy a cselekvés akkor történjen meg, amikor meg kell történnie. Ne később és ne korábban.

Ezt az idővonatkozást a pillanat fogalmának heideggeri értelmezésén keresztül fejthetjük ki. A pillanat (*Augenblick*) sajátos jellege talán a leg-

¹³ Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül*. Bp., Gondolat. 1974. 167. o.

¹⁴ *Im.* 168. o.

¹⁵ *Im.* 169. o.

könnyebben a tulajdonképpeni-nem-tulajdonképpeni egzisztálás szembeállítására mentén érthető meg. Ha viszont ez utóbbi fogalom pár értelmére kérdezzük, akkor azonnal a mindenkori én perspektívájába kerülünk. A fenomenológiai perspektíva felvétele nélkül valójában nincs is értelme a tulajdonképpenség fogalmának. Ez már a definícióból is kiderül: „A *tulajdonképpenség és nem-tulajdonképpenség* létmódjai ... azon alapulnak, hogy a jelenvalótlét általában a mindenkori enyémvalóság határozza meg.”¹⁶ Heidegger nem hagy kétséget afelől, hogy a tulajdonképpenség bármilyen formája, például a közösségben létezés tulajdonképpensége, csakis a mindenkori én tulajdonképpensége alapján lehetséges. Vagyis mindenkori én magam vagyok az, akinek a létéről van szó, az enyémvalóság – a fenomenológiai perspektíva – felől megközelített létező az, aki „létében képes önmagát ’megválasztani’, elnyerni, elveszíteni, illetve sohasem, vagy csak ’látszólag’ elnyerni.”¹⁷ A jelen gondolatmenet szempontjából érdemes kiemelni a sok szálon futó elemzés egyik középponti motívumát: a pillanat és a tulajdonképpenség értelmét egyaránt akkor vagyunk képesek felfogni, ha megértjük, mit jelent az enyémvalóság, vagyis a mindenkori én magam perspektívája.

Az időiség tulajdonképpeni és nem tulajdonképpeni aspektusainak szembeállítására a következőképpen néz ki: a múlt, jelen, jövő hármasságának megfelelő tulajdonképpeni időformák az ismétlés, a pillanat és az előrefutás, a nem-tulajdonképpeni formák pedig a felejtés, a meg-jelenítés (*Gegenwärtigen*) és a várás. Az autentikus formák közös és meghatározó mozzanata az elhatározottság fenoméne. „Az elhatározottság előlegzéséhez hozzátartozik egy jelen, amelynek megfelelően valamely döntés a szituációt feltárja. Az elhatározottságban nem csak hogy visszahozásból, hanem egyben a jövőben és a voltságban tartjuk. A tulajdonképpeni időiségben tartott, tehát a *tulajdonképpeni jelent* nevezzük *pillanatnak*.”¹⁸ A pillanat ezek szerint az elhatározottságban átélt és vállalt, vagyis választott jelen szituáció. Más szóval a nem-kitérés a helyzetből adódó követelményekkel szemben. A filozófia természetesen nem képes megmondani, hogyan legyünk benne a pillanatban, és hogyan egzisztáljunk autentikusan. Ez ugyanaz a probléma, mint hogy Kanttól sem várhatunk útmutatást arra vonatkozóan, hogyan működtessük gyakorlati ítélőerőnket, vagyis miként alkalmazzuk a formális törvényt egyedi esetekre.

A pillanat értelmezése Heideggernél is csupán negatívan lehetséges. Nem lehet megmondani, hogyan legyünk benne tulajdonképpeni módon a pillanatban, de nem is mondhatja meg senki, hiszen a fogalom értelmében

¹⁶ Heidegger: *Lét és idő*. Ik. 141. o.

¹⁷ *Im*. 141. o.

¹⁸ *Im*. 553-554. o.

a tulajdonképpeniség a mindenkori enyémvalósághoz, vagyis a mindenkori egyes szám első személyű fenomenológiai perspektívához tartozik. Tehát a saját tulajdonképpeniségem módját kizárólag én magam találhatom meg, senki nem mondhatja meg, miben áll az én tulajdonképpeniségem. Ez a paradox viszony így csak negatívumokban fejeződhet ki, olyan felszólításokban, amelyek azt mondják meg, mit ne tegyek. Kantnál így jelenik meg a formális imperatívuszhoz tartozó negatív parancs: „ne csald meg önmagad cselekvéseid motívumainak tekintetében”. Ennek a heideggeri tulajdonképpeniségre vetített megfelelője így hangzanék: „ne szóródj szét az akárki állapotába”. Ha pedig az egzisztálás idővonatkozásainak tekintetében vesszük, akkor így: „ne térj ki a pillanat elől és ne halogass”. Ezek a negatív felszólítások, amelyek egyébként ebben a formában sem Kantnál, sem Heideggernél nem fordulnak elő, a fenomenológiai szempontból értelmezett bűn lehetséges forrásairól tudósítanak.

A pillanat és a szituáció elvétele kétféleképpen lehetséges: valami olyasmit teszek, amit csak ez egyszer, fél-akarattal engedek meg magamnak, s amit nem vagyok képes teljes szívvel igenelni. Illetve nem teszek meg valamit, amit a pillanat megkövetelne, inkább húzom az időt, kibúvót keresek és menekülök a döntés elől. A halogatást ugyanúgy nem lehet affirmálni, ahogy a fél-akarattal végrehajtott tettet sem. A halogatás mögött az az öncsaló gondolat rejtőzik, hogy még rengeteg időm van, s hogy azt, amit esetleg most elrontok, majd később helyrehozom abban a végtelen és üres időben, ami még előttem áll. Kertész Imre hasonló összefüggésben fogalmazza meg az illuzórikusan tág jövő és a pillanat viszonyát. „Nem élek elég radikálisan. Úgy élek, mintha az öröklet várna, s nem a teljes megsemmisülés. Vagyis jövőm rabságában élek, s nem halandóságom végtelen szabadságában.”¹⁹

ÖNCSALÁS AZ ALTERITÁSBAN

Mindeddig arra a meglehetősen nehéz és kockázatos feladatra vállalkoztunk, hogy absztrakt módon külön tartsuk az egyes szám első személyű perspektíva etikai vonatkozásait az általános erkölcsi elvárásoktól. Könnyű lenne most egyetlen ugrással az általánoshoz fordulni, és immár a másikra vonatkozó, „külső” követelményekről beszélni. Ebben a részben azt próbálom megmutatni, hogy fenomenológiai perspektíva az általánosba való kilépés előtt, már önmagában is tartalmaz utalást a másikra.

Lévinas alteritásra vonatkozó gondolatainak egyik legfontosabb belátása az, hogy *a fenomenológiai perspektíva másikja még nem az etikai általános másikja. Az interszubjektivitás fenomenológiai elmélyítésében Lévinas*

¹⁹ Kertész Imre: *Gályanapló*. Bp., Magvető. 1992. 323. o.

megmutatja, hogy a másik mássága mindig kibújik az énből eredő totalizáló, vagyis megértésre és uralásra irányuló tendenciák alól. A másik megjelenésekor nem egy fenomén bukkan fel, nem egy fizikai jellemzőkkel leírható test kerül a látóterembe, hanem az arcon keresztül egy olyan végtelen dimenzió nyilatkozik meg, amit sohasem tárgyiasíthatok egészen. A jelen gondolatmenet szempontjából azt kell hangsúlyoznunk, hogy Lévinasnál az én és a Másik szemtől szemben viszonya megelőzi a harmadik személyű, külső, általános perspektívát. A harmadik személy megjelenése felrobbantja az én-te viszony eredeti közvetlenségét, a harmadik megjelenésével ugyanis kialakul az a külső perspektíva, ahonnan a mérték, a törvény, a szabály és egyáltalán az általános elnyeri az értelmét. A szemtől szemben viszony tulajdonképpen még megmarad a fenomenológiai perspektíván belül: a Másik ugyanis *a számomra jelenik meg, itt és most*, mindenféle törvényt, szabályt és mértéket megelőzően, abszolút másságában, vagyis egy arc feltárulkozása-ként. Nem úgy bukkan fel számomra, ahogy általában az emberek meg szoktak jelenni az átlagos és közömbös semlegességben. Abszolút egyediségének szabálytalan és váratlan feltárulása ugyanis szinte felrobbantja tudatom nyugalmas szemlélődését.

Ebben a szemtől szemben viszonyban mutatkozik meg a Másik teljes alteritása. Az alteritás pedig csakis a fenomenológiai perspektíva felől, vagyis számomra, itt és most válik „tapasztalhatóvá”, hiszen ha ezen kívül helyezkednék, akkor azonnal a harmadik személyű, külső, objektív nézőpontba kerülnék, onnét pedig egyenlő mérce alá esnek a személyek, vagyis éppen az alteritás válik láthatatlanná. Az eredeti szemtől szemben viszony meghatározó jellemzője Lévinas szerint a felelősség fogalma: ez azonban nem jogi felelősség (felelős vagyok az elkövetett tetteimért és döntéseimért), nem is a tágabb értelemben vett szociális felelősség (felelős vagyok a rám bízott emberekért és értékekért), hanem etikai felelősség, ami azt jelenti, hogy „állandóan *felelek* a Másik eredendő szólítására”. Eddigi gondolatmenetünk összefüggésébe állítva ez a belátás a következőt jelenti: nem lehetek közömbös a másik szólításával szemben, a felelősség nulla foka ugyanis nem egy természetes, semleges, nyugalmi állapot, hanem közöny a Másikkal szemben.

Visszatérve eredeti problémánkhoz: az öncsalás a másikhoz fűződő viszonyomban is megjelenik, ugyanolyan észrevétlenül, ahogy a többi esetben. Az öncsalás az alteritás vonatkozásában a felelősség fel nem ismeréséből fakad. Elhitem magammal, hogy különálló, önálló és önmagamnak elégséges szubjektum vagyok, ám ha ilyen lényként gondolok önmagamra, akkor óhatatlanul belecsúszok abba a kényelmes illúzióba, hogy közömbösen szemlélhetem a körülöttem zajló világot. Lévinas azt igyekszik megmutatni, ráadásul fenomenológiai eszközökkel, hogy a fenomenológia által tételezett tudat, illetve jelenvalólet sohasem lehet önmagának elégséges

szubjektum. Az öntudat konstitúciója valójában már feltételezi a Másikat, önmagáról való tudatom ugyanis kizárólag az alteritással való találkozásból eredhet. Ez a találkozás egy olyan múltra utal, ami Lévinas sokértelmű kifejezésével szólva, soha nem volt jelen, hiszen – és ez itt a döntő belátás – a tudat, ami intencionálisan tárgyivá tud tenni jelenségeket és más lényeket, maga is ebben az eredeti találkozásban jött létre.

A másikkal szembeni felelősség tehát nem csak az eredeti megszólításra adandó felelet kényszerében áll, a felelősség értelméhez egy tilalom is tartozik: *nem lehetek közömbös a Másik iránt*. Az alteritással kapcsolatos öncsalás abban áll, hogy nem veszek tudomást a felelősségről és a közönnyel szenvedést okozok. A szenvedés okozása ugyanis nem más, mint a másik abszolút alteritásának tagadása és az én önállóságának, függetlenségének és hatalmának igenlése. Az öncsalás ebben az esetben természetesen nem feltétlenül szándékos megtévesztést és a szenvedés tudatos okozását jelenti. Az öncsalás természetéhez tartozik, hogy a cselekvő tudatos szándéka nélkül történik meg: kényelmesebb nem észre vennem, hogy az önmagamra figyeléssel, a közönnyel és a semleges távolságtartással esetleg szenvedést okozok.

A fenomenológiai perspektívába helyezkedve tehát olyan morális vonatkozások jelennek meg, amelyek az „itt és most” helyzetből adódnak. Semmilyen külső és általános erkölcsi mércét nem kell feltételeznünk, ezen kívül nem is kell a tudat valamiféle intencionális alapzatára építenünk, hogy megpillantsuk e belső nézőpont közvetlen moralitását. Az epokhé következetes alkalmazása azt mutatja meg, hogy a fenomenológiai perspektívából tekintett vétek és bűn minden formája valamiként arra a hajlamra vezethető vissza, hogy cselekedeteim valódi indítékainak tekintetében megcsaljam önmagam.

HOGYAN BESZÉLHETÜNK BŰNRŐL POSZTMODERN VILÁGUNKBAN?

FENYŐ IMRE

ELŐADÁSOMBAN arra kívánok reflektálni, hogy a posztmodernnek nevezett világhelyzetben a bűn milyen értelmezéseket nyerhet. Úgy tűnhet, hogy bűnről beszélni akkor lehetséges, ha valamely univerzalisztikus és stabil viszonyítási keret áll rendelkezésünkre, mely hozzásegít ahhoz, hogy világunk jelenségeit osztályozzuk. Ha elfogadjuk, hogy a posztmodernitás éppen a viszonyítási keretek univerzalisztikus voltának megrendülésében áll, akkor a bűn fogalmát is más módon kell megközelítenünk, ahogy mindennapi életünk egyéb magátólértetődőségeit is folyamatos vizsgálat tárgyává kell tennünk.

Az az új kontextus melyről beszélni kívánok, melyben a bűn új – ha úgy tetszik posztmodern – értelmet nyer, Zygmunt Bauman társadalomelméleti koncepcióján alapul. E koncepció szerint a szabadság válik nyugati társadalmunk legjelentősebb rétegződést kiváltó tényezőjévé. Bauman szerint egyes emberek szabaddá válnak, területen kívülivé, identitás-meghatározó kontextusoktól függetlenné. Mások továbbra is kötve maradnak – ahhoz a helyhez, ahol élnek, az őket meghatározó kontextushoz. Ebben a differenciált világban a bűn értelmezése is éles distinkciót mutat. Az egyik népcsoport (a szabadok) tetteit, tettei következményeit képes kivonni abból a diskurzusból, melyben a bűn fogalma szerepet játszik. Ugyanakkor a bűn központi szerepet kap azokban a hatalmi technikákban, melyekkel a „szabadok” saját szabadságukat igyekeznek biztosítani a nem-szabadok tömegeivel szemben.

Összefoglalva: előadásom egy rögzített-univerzalisztikus kontextustól mentes, posztmodern társadalmi rétegzettségi alapon differenciált bűn-fogalom bemutatása.

Mire szolgál ebben az összefüggésben a posztmodernitás beemelése a diskurzusba? Bauman értelmezésében a modernitás és a posztmodernitás két olyan élesen elkülönülő kontextust jelent, melyben individuális életszerepek és rájuk válaszképpen megfelelő életstratégiák fejlődnek ki. Az ellentét modernitás és posztmodernitás között arra szolgálhat, hogy teorizáljuk a Nyugati történelem utolsó szakaszát az individuális életgyakorlat perspektívájából. E gyakorlat lehet modern vagy posztmodern: egyik vagy másik életszerep-együttes és életstartégia-repertoár dominanciája jellemezheti. A különbség tehát a világ megértésének módjában áll, különös tekintettel a társadalmi világ megértésének módjára.

A tipikusan modern világnézet egy lényegileg rendezett totalitást jelenít meg. A rendezettség azt sejteti, hogy mind előrejelzések, mind irányító beavatkozások értelmesek lehetnek e rendszer keretei között. Az irányító beavatkozás tulajdonképpen rendező-rendszerező cselekvés, hatékonysága a rend ismeretének adekvát voltától függ. A rend továbbá lehetőséget teremt az osztályozásra is: kritériumként alkalmazható a rendnek való megfelelés mértéke. A jelenségek besorolhatóvá válnak annak függvényében, mennyire felelnek meg az univerzális rend normáinak. Ez az osztályozás objektív, mert demonstrálható: nyilvánosan próba elé állítható bármely jelenség. Azok a jelenségek, melyek nem állják ki az objektív megerősítés próbáját – például mert önreferenciálisak, véleményekre, egyéni habitusokra támaszkodók, helyhez vagy időhöz kötöttségükre nézve partikulárisak – alsóbb rendűnek nyilvánítatnak mivel torzítják az univerzális tudást és csökkentik a rendezettség fokát.

Az önreferenciális cselekedetek azon csoportja, mely ily módon fenyegeti a rendezettséget, a modernitás kontextusában *bűnnek* minősül. Hogy mi az a határ, amelyet átlépve adott kontextusban már nem minősül az önreferencialitás tolerálhatónak természetesen magától a kontextustól függ. De minden esetben létezik a határ tolerálható cselekedet és bűn között. Ez a határ éles és meglehetősen szilárdan rögzített. A határ ismerete procedurális szabályok által meghatározott, mely szabályok biztosítják az igazság tartalmát, az érvényes morális ítéletek meghozatalának lehetőségét, de például még a megfelelő művészi ízlést is. A procedurális szabályok meghozatalának, karbantartásának és betartatásának specialistái alakulnak ki. *Törvényhozók* és *végrehajtók*, *bírák* és *ítéletvégrehajtók* serege jellemzi a modernitást.

Ha meg akarjuk érteni a procedurális szabályok világát, a felvilágosodás projektjéhez kell fordulnunk, ami a modernitás kiváló modelljét nyújtja. A felvilágosodás céljai közül talán a legfontosabb az állami politika racionálissá – azaz hatékonyá és hatásossá – tétele, illetve a különböző népcsoportok kezelhetővé változtatása, viselkedésük megjósolhatóvá alakítása. Ezen célok eléréséhez szükség volt a jogok tisztázására és egyértelmű elosztására, illetve a racionális eszmék elterjesztésére. A felvilágosodás kezdetben feltételezte, hogy mindenki fogékony ezekre az eszmékre, és hogy a társadalom racionális megszervezése mindenki számára meglegedettséget nyújt majd – bárhol helyezkedjék is el a társadalmi hierarchiában. De hamar bebizonyosodott, hogy a felvilágosodás eszméinek terjedése önmagában nem eléggé hatékony, hogy tudatosan tervezett társadalmi mechanizmusok szükségesek: fegyvelmező és kényszerítő eszközök azok számára, akik a felvilágosodás ideáira nem bizonyultak vagy nem bizonyulhattak eléggé fogékonyak¹.

¹ Már Rousseau sem gondolja, hogy a felvilágosodás ideáira mindenki egyformán fogékony. Ezért nem tartja a nevelést az *Emil*ben mindenkire egyaránt vonatkozó társadalmi jellegzetességnek.

A tipikusan posztmodern világnézet a rend korlátlan számú modelljének együttélésén alapul, vagyis az univerzalisztikusság igényének feladásán. E modellek mindegyike relatíve autonóm gyakorlatrendszerként meghatározott. Mivel definíció szerint nincs univerzális rend, nem szolgálhat a rendezettség mértéke külső mérceként a gyakorlatok érvényességének alátámasztására. A modellek mindegyike csak az őt közvetlenül érvényesítő gyakorlatok terminusainak territóriumában értelmes és érvényes.² Ha a modern nézőpont szerint a tudás relativizmusa megbélyegezendő *bűn*-ként megjelenő leküzdendő probléma, mely végül is legyőzhető mind az elméletben, mind a gyakorlatban, a posztmodern nézőpontból a tudás relativizmusa³ a világ tartós jellegzetességének tűnik.

A törvényhozó és a bíró szerepe nem kompatibilis a posztmodernitás alapvető elvével, ami Bauman szerint a *tolmács* szerepének metaforájával jellemezhető. Ez a stratégia ugyanis ahelyett, hogy a legjobb társadalmi rend kiválasztására irányulna, az autonóm résztvevők közötti kommunikáció élénkítésére irányul. Ennek eléréséhez az értelem torzulásának megelőzésére koncentrálni, illetve arra, hogy a különböző tradíciók közötti érzékeny egyensúly zavartalan maradjon. Tulajdonképpen a posztmodernitást a szociálhermeneutika jellemzi az átlátszó láthatóvá tétele, a kultúrák és társadalmak meghatározó de öntudatlan kapcsolatainak reflektív tétele válik feladattá. És ez nem csak idegen kultúrák világának vizsgálatára igaz. Saját mindennapi életünk rejtett magátólértetődőségeire ugyanúgy rá kell kérdeznünk, mint az egzotikus, az idegen, a távoli kultúrák összefüggéseire.

Ha pusztán erre a koncepcióra támaszkodunk, felmerül a kérdés: hogyan beszélhetünk egyáltalán *bűnről* a posztmodern feltételek között? Posztmodern perspektívából a modernitás epizódja elsősorban a bizonyosság kora. De hogyan értelmezhetjük a bűnt, ha elveszítettük azt az univerzalisztikus normarendszert, melyet a modernitás még biztosítani tudott? Hogyan értelmezhetjük a bűnt, ha tolmács-létünk perspektivikus létre kárhoztat minket, ahol ítéleteink mindig a helyi érték jellegzetességeit viselik magukon?

Zygmunt Bauman szerint valóban nem beszélhetünk már többé úgy a *bűnről*, mint a modernitás embere, aki a procedurális szabályok ismeretében feljogosítva érezhette magát ítéleteinek meghozatalára, cselekvésének irányítására. De Bauman szerint a posztmodernitás körülményei között is megőriztük a *bűn* egy komplex koncepcióját, melyet társadalmi rétegzettségi alapon tar-

² Bauman szerint az általa „tipikusan modern”-nek nevezett modellek sem kivételek ezen elv alól. Ugyanis szintén a számos lehetséges helyi tradíció egyike által érvényesítettnek tekinthetők, és történelmi sorsuk a velük kapcsolatos tradíció sorsának függvénye. A tudás rendszerei csak saját tradíciójukon belül érvényesek, de ott maradéktalanul követelhetik a maguk érvényességét.

³ Saját közössége által támogatott tradíciójába való ágyazottsága – mondja Bauman.

tunk fenn, és amelynek fenntartása posztmodern világunk legmeghatározóbb érdeke.

A posztmodern tapasztalat legnyilvánvalóbb eleme a bizonyosság és az ön-bizalom hiánya. Sőt a lemondás ezen bizonyosság felkutatására irányuló minden erőfeszítésről. A posztmodernitás sokkal inkább egy olyan étellel való megbékélést jelent, melynek körülményei a folytonos és gyógyíthatatlan bizonytalanság, a folyton jelen lévő és versengő életformák sokasága.

A bizonytalanság érzésének egyik forrása a pluralitás elemi tapasztalatából fakad. A pluralizmus nem új keletű tapasztalat. Magában nem szolgálna elegendő okként napjaink fellángoló posztmodern klímája számára, melyben a tapasztalatok pluralizmusa, az értékek pluralizmusa, az igazságkritériumok pluralizmusa egyértelműen együtt jár a divergens diskurzus-univerzumok pluralizációjával. De ahogy a modernitás értékhierarchiája megrendült, ahogy evidenciái elenyésztek, ahogy láthatóvá vált róluk, hogy tulajdonképpen ezek sem voltak soha függetlenek egymástól, hogy egy hatalmi komplexum manifesztációiként komplex módon függtek egymástól és a hatalmi komplexumtól, a bizonytalanság nem tűnik többé átmenetinek. Nem remélhető, hogy a tolmácsok munkájának hatására az eltérések közelednének egymáshoz, nem tűnik lehetségesnek, hogy a partikuláris közösségek egy nagy univerzális emberiséggé forrnak össze. A *közösség* – a maga partikuláris kézzelfoghatóságában – válik a posztmodern filozófia és társadalomtudomány központi koncepciójává. Helyettesíti az *Ész*t, az univerzális *Igazságot*, és a kettőt egybefogó *Módszert*. A közösség nem természettől vagy Istentől való, szeparáló-identifikáló aktusok eredménye. A versengő életformák által meghatározott közösségek érintkezése tolmácsolás és cserefolyamat: információk, ismeretek cseréje, javaké és mintaké, tárgyaké és eszméké. Nem csoda, ha a közösségek intézményesen fragmentált világa felett megjelenhet egy új érvényességet szavatoló meta-autoritás: a piac. A piac meta-autoritás volta az egyetlen, ami összefér a világ fragmentáltságával – mondja Bauman. Sőt a piac érdekeltnek tűnik a fragmentáltság fenntartásában, hiszen érdekelt magában a cserében és új meg új lehetőségek felderítésében és bevonásában. Autoritatív jellege abban nyilvánul meg, hogy képesnek tűnik átvenni a szerepet, hogy megkülönböztesse a jót a rossztól, az igazat a hamistól, a szépet a csúnyától. De ezért cserében szabadságot ígér egyének és közösségek számára: az izlés, a szükségletek kielégítésének szabadságát, vagyis a fogyasztók szabadságát.

A modern nyugati szabadság fenoménje ebben az összefüggésben két szempontból is érdekes lehet. Egyrészt közvetlen kapcsolata miatt az individualizmussal⁴, másrészt valóban létező genetikai és kulturális kapcsolata

⁴ Az individualizmus mint érték intenzív foglalkozást jelent az individuális különbséggel és különlegességgel. Individualitásunk megtapasztalása olyan jelenség, melyet csak bizonyos fokú szabadság tesz lehetővé. A legrelevánsabb

miatt a kapitalizmussal és a piacgazdasággal⁵. A fogyasztó szempontjából a fogyasztói világ mentes (szabad) a kényszerítő hatásoktól, de mentes a megsemmisítő versenytől is. Tulajdonképpen a (jó)léti harc leváltását jelenti egy szimbólumokért folyó küzdelemmel. A szimbolikus küzdelem terén az individuumok anélkül működhetnek és élhetnek szabadságukkal, hogy fenyegetnének a hatalmi relációk alapvető hálózatát, illetve stabilitását.

A fogyasztók szabadsága azonban olyan önreprodukáló mechanizmusnak bizonyult, ami nem várt eredményekkel is járt. Ilyen nem várt eredmény a fogyasztói kultúra képessége arra, hogy a fogyasztót valójában függővé tegye. További tapasztalata a fogyasztói társadalomnak a szociális képességek progresszív destrukciója. Az ízlések és szükségletek követésében, vagyis az individuális autenticitásért folytatott küzdelemben a stabil kapcsolatok, melyek jogokkal és kötelezettségekkel terhesek elkerülendőnek tűnnek az individuumok szemében. A „másik” sokkal inkább lesz instrumentális szereplő, mint teljes értékű partner az emberi élet individuális játszmájában. Mivel a személyiség szilárdsága nem jöhet létre a mindig változó személyes indíttatások és kínálati kondíciók közepette, a személyközi kapcsolatok is átmeneti jelleget öltenek és a társadalmi készségek akkumulációja is lehetlenné válik. Mivel más eljárás nem kínálkozik, a férfiak és nők a piacon fellelhető eszközökhöz és szolgáltatásokhoz fordulnak, hogy magukat értelmes, jelentős (bár átmeneti!) „személyiséggé” tegyék, orvosi – pszichológiai szolgáltatásokhoz, hogy szerzett vagy eredendő sérüléseiket gyógyítsák. Maguk társadalmi identitásának megkonstruálásakor tulajdonképpen nem tesznek mást, mint kiválasztják a számukra kívánatos identitás szimbólumait a meglévő javak készletéből. A személyiség identikussá válik azzal a vizuális kóddal, amit mások látnak belőle – tulajdonképpen képeket⁶ használ ön-maga megkonstruálásához. Így realisztikus lehetőséggé vált az identitás választása. Az sem okoz gondot, ha valamely kép értékét veszíti, hiszen a kínálat folyamatosan bővül és frissül, az önépítkezés soha nem áll le, inkább mindig újrameződik.

aspektusa e kontextusnak egy komprehenzív norma hiánya, mely képes lenne biztos viselkedési receptet nyújtani az 'életterv' mint egész számára csakúgy mint a mindennapi élet mindig változó konkrét szituációi számára. Ez a hiány teremti meg az önkontroll képességének lehetőségét.

⁵ Kapcsolatosak, hiszen mindkettő kulcsa a választás kérdése és az eszköz – cél kalkuláció. A kapitalizmus hatalmas szférát nyit a szabadságnak a társadalmi életben. De csak kevesek válhatnak benne igazán szabadokká. Zavaró körülmény továbbá a verseny kíméletlensége, mely fenyegető hatalomként szembesül az individuummal.

⁶ E képek sokfélék: a test, az otthon, a ruházat, a látogatott helyek, a témák stb. Mindezt a piac támogatja anyagi javakkal, szolgáltatásokkal, tudományos eredményekkel. Még a szegényes képzelet sem akadály – vannak módszerek a „színesebbé tételére”.

Ebben a folyamatban a fogyasztó szabadsága, a vágyak és késztetések szabad követése a piacépes javaktól és szolgáltatásoktól való függéssé alakul, ami végső soron a piactól való függést jelenti. A piacon feltűnő új javak mindig megteremtik saját szükségességüket⁷. A fogyasztók függősége megújuló és mélyülő folyamat. A piaci érvényesülés, a válogatás és választás képessége lassan felváltja a többi emberi képességet, és a racionalitás gyakorlásának kitüntetett (ha nem kizárólagos) terepévé válik. A piac lassan azzá az ágenssé lesz, mely bizonyosságot⁸ és önbizalmat, egyáltalán otthonosságot nyújthat az embernek.

A piac kalandot kínál, remek időtöltés, és végül is az utolsó igazi társadalmi esemény, melyben valóban az emberek széles körével osztozunk. Sőt még többet tesz: mintát, bejárható életprogramok választékát kínálja, melyből a fogyasztó válogathat. Válogathat saját igényei vagy éppen az aktuális divatáramlat szerint, és az aktuális mintát követve átalakíthatja saját személyiségének tulajdonképpen bármely jellemzőjét. A piacnak megvannak a maga hősei, akik bár irtatlan sebességgel cserélődnek egyben mégis közösek: vonzó mintául, követendő például szolgálnak a fogyasztók számára.

Úgy is mondhatnánk, az új hatalmi technika jellegzetessége az, hogy a többség figyeli a mintaadó kisebbséget – éppen ellenkezőleg mint a modernitás korában, amikor a kisebbségben levő törvényhozói – bírói réteg tartotta szemmel a társadalom többségét. A mintaadó kisebbség tömegkommunikációs eszköz segítségével való megfigyelése eloldozza a megfigyelőket tradicionális közösségüktől, egy virtuális világba csábítja őket, ahol már nem számít más csak a vágyak követése. Nincs többé szükség kényszerítésre, ellenőrzésre, a megfigyelők mindent megtennének, hogy utánozhassák megfigyelt mintaadóikat.

Ezeknek az embereknek a társadalomba való integrálása kvázi automatikus. Hatékonyan és hatásosan integrálódnak pusztán saját akaratukból, saját növekvő szükségleteik kielégítését remélve, és a piac mind erőteljesebb csábításának engedve. A fogyasztói piacnak ugyanis olyan fogyasztókra van szüksége, akik nemcsak elcsábíthatók, de akarják is, hogy elcsábítsák őket. Életüket csak a (fogyasztói) szabad akarat gyakorlóiként tudják elképzelni.

Ami tehát ma az individuumokat a társadalomhoz köti, az tulajdonképpen fogyasztói aktivitásuk. Úgy is mondhatnánk, életük a fogyasztás köré szervezett. De ez a koncepció korántsem teljes. Nem fedi le a társadalom jelentős részét, nem beszél azokról, akik fogyasztóként nem jönnek szóba, de akik létükben mégis szintén a piac termékének tekinthetők. Vannak ugyanis

⁷ Egyesek ezt „mesterséges” szükségletnek neveznék (Vö: Marcuse), de a piacon épp az az érdekes, hogy képes az új szükségleteket gyakorlatilag megkülönböztethetetlené tenni a „természetes” szükségletektől.

⁸ A divat – mint más emberek döntésének statisztikai ismerete bizonyosságot nyújt. A reklámok racionális érvelése alátámasztja saját döntéseink racionális voltát.

olyanok, akik a piac nyújtotta lehetőségekkel nem képesek élni, akik nem képesek fogyasztóvá válni. Ha az előbb a piacot demokratikus intézményként ábrázoltuk, most azt kell mondanunk igen, demokratikus, de csak úgy mint a Ritz Hotel – hogy Bauman példáját használjuk. A piac valóban nem igényel speciális sajátosságokat, ahhoz hogy belépj nem kell rendelkezned semmi különössel – csak pénzzel. Pénz nélkül kívül maradsz. A pénzt éppen az teszi olyan borzasztóan vonzóvá, hogy lehetővé teszi, hogy a hátrányosok világából „bevásároljuk” magunkat a fogyasztók világába, mely úgy csillog és úgy csábít, mint a szabadság és korlátlan bőség királysága.

Akik kívül maradnak e területen, akik nem képesek a fogyasztói viselkedésre, akiket nem vesznek számba mint a reklámok potenciális elcsábítottjait azok továbbra is arra kényszerülnek, hogy szembenézzenek az irányítással, és hogy kövessék a számukra fenntartott normákat. Ahogy Bauman mondja: a fogyasztói paradicsomnak is megvan a maga pokla: az illegitim látogatók számára.

E pokolban azok, akik a fogyasztás elégtelen objektumának bizonyultak, akik nem állták ki a tesztet amit a piac állít a fogyasztó társadalom tagjai elé, a régi presszióval szembesülnek. Külsődleges normák követése vár rájuk, belső szükségleteik ignorálása – ami annál is fájdalmasabb, mert a fogyasztói paradicsom jelenségei szemük előtt játszódnak. A minták az ő számukra sem láthatatlanok, de az ő számukra nyilvánvalóan elérhetetlenek, áthághatatlan falakkal védettek. Ezek a falak hordozzák a bűn új meghatározását. Sőt maga ez a fal határozza meg új módon a bűnt. A legnagyobb és legalapvetőbb bűn a fogyasztói paradicsomból kinnrekedtek számára az, ha meg akarják zavarni illetéktelen személyükkel a paradicsom nyugalmát. Viselkedésük ezért normák egész seregével meghatározott, cselekedeteik jelentős, és egyre növekvő része kriminalizált. Míg a fogyasztók paradicsomának lakói gyakorlatilag megszabadultak a bűntől, és szabadon követhetik késztetéseiket, az új szegények az eredendő bűn súlya alatt nyögnek. Külön kategóriát képeznek ők, olyanokét, akikre más szabályok vonatkoznak, akiket törvények és büntetési-irányítási gyakorlat határoz meg.

Ha valaki e kategóriához tartozik igen kis fokú lesz személyes szabadsága és személyes autonómiája. A szükségleteiről bürokratikus úton döntenek, ami izolálja és megbénítja őt. A hatalom és az irányítás mélyen behatol legprivátabb életszféréiba is, ugyanakkor távoli, elérhetetlen és megérthetetlen marad számára.

A hatalomtól irányítotttnak lenni egy társadalomban, mely a szabad fogyasztóké: ez a legnagyobb szegénység. Nem csoda, ha a szegénykezők elvonulnak – elrejtőznek a közösségi elutasítás valós vagy vélt veszedelme elől, a gúny, a sajnálat elől. Kivonulnak a közösségi helyekről, hogy aztán ha véletlenül mégis megjelennek ott, megdöbbenést keltsenek pusztá jelenlétükkel.

Az új szegények – ahogyan Bauman nevezi az előbbi kategóriát – a fogyasztói piac termékei. A fogyasztói társadalom tragédiája az, hogy nem képes magát reprodukálni anélkül, hogy a társadalmi problémákat másnak látná mint amik pusztán egyéni szükségletekké konvertálhatók, és melyek aztán kielégíthetők az individuuum fogyasztása által. Így a fogyasztói társadalom nap mint nap megteremti saját leszakadóit, akiknek szükségletei nem tudnak kielégülni a piacon keresztül.

A fogyasztók mindent megtesznek, hogy tudatosítsák magukban ezen 'új szegények' bűnös voltát. A média folyamatosan azt sugallja: azok, akiknek rosszul megy soruk, maguk tehetnek balszerencséjükéről, felelősek sorsukért: *bűnösök*. A képek, amik a szegénység létét közvetítik lehetőleg távoliak, a valóságos – kézzel fogható létezésen túlról érkeznek. A szerencsés helyzetben élő fogyasztók persze olykor szembesülnek azzal a csüggedtséggel, amit a szenvedők tagadhatatlan racionalitása és az erkölcsi korrektség okoz⁹.

A fogyasztó igyekszik kizárni tudatából az 'új szegényt'. Számára ugyanis minden rossz megtestesülését jelenti, ami csak vele történhet. Száműzésével félelmeitől akar megszabadulni. A bűn és bűnös új fogalma arra szolgál, hogy a fogyasztó a bürokratikus reguláció eszközével komfortosabbá tegye paradicsomát. Milyen tendenciák fedezhetők fel a posztmodern fogyasztói társadalom alakulásában és milyen kihívások előtt áll?

Nem fenyeget éhséglázadás: az 'új szegény' nem ellensége a fogyasztónak. Nem akarja a fogyasztói társadalom végét, maga is fogyasztóvá akar válni – ahogyan Bauman mondja: a szegény jobb lapokat akar, nem másik játékot. De a fogyasztói alapú rendszer nem immúnis a külső kihívásokra. Nem tudjuk létezhet-e általános rendszerként, létezhet-e világméretben? A mechanizmus, mely a fogyasztói megoldást viszonylag biztonságossá tette belső antagonisztikus erőinek fenyegetése ellenére, nem működik világméretben. Vagy legalábbis nem tűnik hatékonynak az, ha a világ egy jelentős részére kiterjesztjük a bűnösség ezen új értelmét.

⁹ Ki tagadhatná, hogy az éhezőkől racionális döntés, ha olyan helyre kívánnak vándorolni, ahol van ennivaló? Ki mondaná, hogy erkölcsös cselekedet megtagadni tőlük azt, hogy vágyaiknak megfelelően cselekedjenek?

A BŰN ÉS A TEST MINT SEBEZHETŐSÉG

RÓNAI ANDRÁS

EMMANUEL LÉVINAS a Másik elsajátíthatatlanságára, minden rendszert, totalitást megtörő idegenségére vonatkozó alapvető belátásai az elmúlt évtizedekben filozófiai közkinccsé váltak, és mára a magyar filozófiai közéletben is ismertté lettek. Úgy vélem, hogy az, hogy Lévinas még ma is izgalmas, sőt: provokatív olvasmány, nem elsősorban ennek a gyakran hangsúlyos, sőt, olykor (főként a rövidebb írásokban) minden mást háttérbe szorító gondolatnak köszönhető, hanem annak, ahogy a különböző kisebb témák, elemzések a Másik középpontján keresztül egymáshoz kapcsolódnak. E kapcsolódások éppen homályban hagyott jellegükkel provokálhatják újra meg újra az értelmézést.

A következőkben egy ilyen lehetséges kapcsolódásról szeretnék beszélni, a lévinasi bűnértelmezés és testértelmezés összefüggéséről. Ez a találkozás egyben a Lévinas gondolkodásmódjára jellemző két út kereszteződése is. Ahhoz azonban, hogy megértsük, mi ennek a státusa, mi e találkozás tétje, először jellemeznem kell azt, amit két útnak nevezek, és az egymáshoz való viszonyukat.

Az elsőt negatív útnak nevezhetnénk, szándékos (de most itt nem részletezendő) utalással a negatív teológiára. Ez a gondolati mozgás abból indul ki, hogy mi *nem* az etikai kapcsolat: nem tartozik a lét, a totalitás avagy a Mondott rendjébe. Márpedig e rend a lévinasi elemzés szerint igen erős (a heideggeri, pontosabban a „hegelizált” heideggeri létértelmezésnek megfelelően), így aztán az Én-Másik kapcsolatnak, hogy ki tudjon lépni, vagy inkább: hogy meg tudja törni e rendet, szintén igen csak radikális jellemzőkkel *kell* bírnia. E „kell” értelme tisztázásra szorul. Egyrészt belső (a lévinasi gondolkodáson belüli) értelemben: vajon etikai értelmű-e, és ha igen, mint az valószínűsíthető, hogyan határozhatnánk meg ezt a kvázi-metafilozófiai értelmet. Másrészt pedig külső szempontból felvethető: minden kritika előtt milyen mértékben határozzák meg a lévinasi gondolkodást is olyan heideggeri előítéletek, melyek fenomenológiai szempontból nem igazolhatóak, például a mindennapisággal szembeni gyanakvás; vagy éppen (az előzőtől nem egészen függetlenül) a strukturalista nyelvszemlélet. Ebben a megközelítésben a fenti „kell” azt jelenti: nem szigorúan filozófiai, inkább filozófiatörténeti okokból kényszerítő módon. Figyelembe véve azonban a lévinasi diskurzus önértelmezését, azt a bonyolult módot, ahogy

a szöveg olvasóját felhívja önmaga átértelmezésére és megkérdőjelezésére¹, azt mondhatjuk, hogy e kétféle (belső és külső) kényszer bonyolult és egyedi módon függ össze egymással².

Másodszor pedig pozitív útként jellemezhetjük azokat a gondolati mozgásokat, melyek leírásokból vagy legalábbis leíráskezdeményekből indulnak el. Kétségtelen, hogy Lévinas közel áll a fenomenológiához, noha önjellemzése szerint gondolkodása nem fenomenológia, akár ennek husserli, akár lévinasi értelmét vesszük. Míg a *Teljesség és végtelen* jó része akár fenomenológiai antropológiaként is olvasható, addig az általam most tárgyalandó második főmű, a *Másként, mint lenni* első pillantásra jóval rendszerlenebbül támaszkodik bizonyos leírásokra, vagy inkább leírástörédekekre. A leginkább kidolgozott részlet természetesen az arcról szól³, de a simogatás, az öregedés, az élvezet, a szenvedés és a testiség leírásai is fontos szerepet töltenek be a gondolatmenetben.

E két út véleményem szerint jól érzékelhetően rajzolódik ki Lévinas írásaiban; ugyanakkor természetesen a helyzet jóval bonyolultabb annál, mint amit az eddigiek sugallnak. Egyrészt ez a kép nem tartalmazza az etikai nyelv problémáját, jóllehet az egyik Lévinas-szal kapcsolatos szlogen szerint „az etika az első filozófia”. Az etikai nyelv mindkét gondolati úton megjelenik; az arc fenomenológiája olyan etikai jelentésekbe ütközik, melyekről a fenomenológiai nyelv már nem tud számot adni⁴, másfelől pedig az ontológiai rend szakadásait csak az etika képes feltérképezni. Fontos látnunk, hogy itt nem valamiféle megalapozó funkcióra utal az „első filozófia” kifejezés (vagyis, mint oly sok szlogen, ez is megtévesztő), a megalapozás rendje

¹ Lásd erről például Derrida: At this very moment in this work here I am. In: Robert Bernasconi – Simon Critchley (szerk.): *Re-Reading Lévinas*. Bloomington/Indianapolis. Indiana UP. 1991. 13. skk. o.

² Lévinas Heideggerhez fűződő viszonyával kapcsolatban gyakran idézik a következő lábjegyzetet: „E sorok sokat köszönhetnek Heideggernek. Deformáltan és félreértetten? Legalábbis e deformálás nem lesz az adósság megtagadásának módja, mint ahogy az adósság sem ok a felejtésre.” (Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*. La Haye, M. Nijhoff. 1961. A továbbiakban a szövegben az oldalszámok erre a kiadásra utalnak. Minden kiemelés az eredetiből származik.) A fenti kérdést úgy is feltehetjük: beleolvasható-e az előbbi megjegyzésbe az adósság lévinasi elemzése?

³ Bár az arc a *Teljesség és végtelen*ben még jóval fontosabb helyet tölt be, Vö: Bernhard Waldenfels: Lévinas and the face of the other. In: Simon Critchley–Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge, CUP. 2002. 74. o.

⁴ „A fenomenológia követni tudja a tematizáció visszatérését az an-archiához a közeledés leírásában: az etikai nyelv képes kifejezni a paradoxont, mellyel a fenomenológia hirtelen szembekerül, ugyanis az etika, túl a politikán, e visszatérés szintjén áll.” 192. o.

ugyanis az ontológiához tartozik. Az etikai nyelv sokkal inkább a hiperbola, a túlzás nyelve – többek között ennek a gondolatnak a következményei teszik Lévinas szövegét oly provokatív és nehezen követhetővé.

További nehézséget okoz az, hogy a két út sokféle módon van egymásra utalva. Egyrészt az általam negatívnak nevezett gondolati mozgásnak mégiscsak valamiféle igazolásra van szüksége: azt, hogy az ontológiai rend felfeslik, hogy ez a Másikkal való találkozásban történik meg – ezt természetesen a konkrét leírások támaszthatják alá. Másfelől viszont a Lévinas által Redukciónak nevezett eljárásnak van bizonyos elsőbbsége: „A mondás ... jelentésségéhez – a felelősséghez, a helyettesítéshez – csakis a Mondottól ... térhetünk vissza” (76) – csak így lehetséges, hogy az etika „nem jelenti az egyik ontológia másik általi helyesbítését, egy ki tudja milyen látszatvilágból egy valóságosabb világba való átlépést” (77). Végül: a felelősség csak e két út találkozásaként lehet egyszerre „rendkívüli és mindennapi esemény” (24).

Az eddig elmondottakból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy amikor a két út találkozási pontjáról, pontjairól beszélünk, akkor nem valamiféle, magát kötelező erővel ránk kényszerítő következtetésről van szó. Az egyértelműség, a „világlás” fenomenológiájával szemben az etikára az enigma kétértelműsége, a „pislákolás” jellemző. A filozófiának is vállalnia kell azt a kockázatot, amellyel a Másikkal való találkozás jár, hiszen végső elemzésben a filozófia is ebből születik. Amiképpen az önmagaság nem más, mint kitettség a Másiknak, azonképpen a filozófia is ki kell, hogy tegye magát a megkérdőjelezésnek. Ezért aztán a rá leselkedő veszély nem annyira az, hogy a „könnyű” (24) és „jól ismert ellenvetésekkel” (243) találja magát szemben, melyek szerint olyasmit tematizál, ami saját állítása szerint tematizálhatatlan (ahogy a szkepticizmus igazságként próbálja állítani, hogy nem lehetséges igazság) – sokkal inkább az, hogy „minden oldalról körbekeríti pozícióját” (262), hogy a lehetséges ellenvetéseket mint a rendszer részeit beépíti saját magába.

A mondat, melynek értelmezéséhez el szeretnék jutni, a következő: „A közelállóval szembeni megbocsáthatatlan bűn olyan, mint bőrom Nesszozsinge.” (173) Először azt szeretném megvizsgálni, hogy mit jelent itt a „megbocsáthatatlan bűn” kifejezés.

Tengelyi László rövid elemzésében⁵ három bűn-értelmezést vázol fel Lévinas szövegei alapján. Az első szerint a bűn a válasz megtagadása. Ismeretes, hogy Lévinas kihasználja a felelősség és a felelet (*responsabilité* és *réponse*) szó kapcsolatát – az etikai kapcsolatban a Másiknak válasszal tartozom, és e kényszert nem háríthatom el. Illetve e ponton kétértelműségbe ütközünk:

⁵Tengelyi: *A bűn mint válassz megtagadás*. lk. 345-358. o
260

egyrészt a legtöbb szöveghely azt mutatja, hogy nem háríthatom el a válaszadást (hogy ha nem válaszolok, akkor az is válasz), hogy éppen attól vagyok önmagam, helyettesíthetetlen, és nem pusztán az *Ego* fogalmának egyik esete, hogy a Másiknak csak én adhatok választ; másrészt viszont több utalást is találunk arra, hogy e lehetetlenség etikai természetű, vagyis nem háríthatjuk el a válaszadást *anélkül*, hogy bűnössé ne váljunk; a könyv elején például ezt olvassuk: „A felelősség elhárításának lehetetlensége csakis az ezt az elutasítást megelőző vagy követő kételyben vagy lelkiismeretfurdalásban reflektálódik.” (18) E kétértelműség természetesen nem véletlen, látható, hogy struktúrájában egybeesik az etikára mint olyanra jellemző ambiguitással. Alapja azonban a bűn egy másik értelme, csakúgy, mint annak az értelmezésnek, mely szerint a bűn az etikai kapcsolat alárendelése a törvény rendjének⁶. (Ez utóbbi értelemben Lévinas ugyan tudtommal nem használja a bűn szót, ám ettől még igen fontos számára ez a veszély, mint azt a *Másként, mint lenni* utolsó oldalai is tanúsítják.)

Az alapvető bűnfogalom azonban az, amire az előbbi idézetben a „megbocsáthatatlan bűn” kifejezés utalt. A megbocsáthatatlanság nem valamiféle eredendő bűn mértékére vagy mértéktelenségére utal (nincs köze a „gyökeres rossz” elképzelésének egyetlen változatához sem⁷), hanem arra, hogy ez a bűn önmagaságunkhoz kapcsolódik. Nem identitásunkhoz, mert az mindig az ön-azonosítás aktusának eredménye – hanem ahhoz az önmagasághoz, amelyről csak egyes szám első személyben beszélhetünk. Hogy az én e két megközelítést minél élesebben elhatárolja egymástól, Lévinas az utóbbira olyan kifejezéseket használ, mint például a „létből való kiűzetés”, ami nem más, mint bűnhődés olyan cselekedetekért, amiket el sem követtem.

Ezt úgy érthetjük meg, ha követjük Lévinas negatív gondolati útját. A husserli időfenomenológia és a heideggeri ontológia nyomán azt állítja, hogy a léthez tartozó elsődleges időmódusz a jelen; az önmagában meg-hasadó, ám az emlékezés által a tudatban újra összeszedődő, re-prezentált jelen. Ám természetesen a Másik mint Másik nem esik ebbe a jelenbe – márpedig ha a jelen végső soron magába gyűjti mindazt, ami a léttel, a szabadsággal, a tudattal kapcsolatos, akkor szinte magától adódik a következtetés: az etikai kapcsolatban felelősségem nem csak arra terjed ki, amit én magam tettem (amit tehát meg-jeleníthetek). A tudat jelene mindig későbbi, mint a felelősség ideje, amely tehát egy olyan „múlt, mely soha nem volt jelen.” Ugyanígy érthetjük meg a végtelen felelősségről szóló állításokat. Ez ugyan „megsemmisítő teher”, ám „jobb, mint választás szabadságával arányosan megmért érdemek, vétkek és büntetések.” (194) Jobb – abban az

⁶ Im. 355. o.

⁷ Im. 357. o.

értelemben, ahogy Lévinas átértelmezi a „léten túli Jó” platóni gondolatát. A méricskélés, vagyis a véges felelősség a lét tartományába esik, az ezen túli etika *tehát* a végtelen, korlátozatlan felelősségről kell, hogy beszéljen.

Ez azonban nem egyfajta „állapota” az énnak, amelyben mindig tartózkodna, hanem egy olyan jelentés, amely csak a Másikkal való szemtől szembeni kapcsolatban érthető, és amely éppen azért nem lehet valamilyen jellemzője az emberi állapotnak, mert kívül esik a jelenen.

Az időbeliségre tett utalás; az, hogy a bűn olyan adósság, amely ki nem egyenlíthető, sőt, folytonosan növekszik; vagy éppen másutt a türelem vagy éppen az öregedés fogalmainak evokatív (bár főleg az utóbbi esetében csak jelzésszerű) használata mutatja, hogy itt az élet olyasféle mozgalmasságát, nyugtalanságát igyekszik megragadni Lévinas, amely különbözik attól az időbeliségtől, mely „pusztán pillanatok egymásutánja” (265).

Igy szemlélve a végtelen felelősség és a bűn fenti fogalma majdhogynem egybeesik. Lévinas kétségtelenül jóval gyakrabban használja a felelősség szót; hétköznapi etikaértelmezésünkhöz ez ugyan közelebb áll (bár persze a végtelenség képzeete nélkül), ám a bűnösség véleményem szerint inkább képes megragadni azt a mozgalmasságot, amelyről beszéltem, valamint jobban látható kapcsolata a testiség elemzésével, amire feltétlenül szükség van, ha az oly szokatlanul erős lévinasi állításokat ha nem is bizonyítani, de legalább alátámasztani kívánjuk.

Lévinas a *Másként, mint lenni* című művében nem foglalkozik a testiség a fenomenológiából ismert értelmezéseivel. Számára a test szinte kizárólag mint sebezhetőség, mint szenzibilitás és mint az élvezet alanya fontos.

Úgy vélem, hogy a sebezhetőség rendkívül evokatív megjelölése valaminek, amit mindennapjainkból jól ismerünk, azonban elemzését a filozófia jobbra elhanyagolta. Lévinas művében sem találunk egy a teljességre akár csak törekvő leírást, azonban néhány támpontot igen, valamint még több olyan állítást, melyek vitára ingerelnek, és ily módon segítik elő a kérdések tisztázást, vagy legalábbis felvetését.

Elsőként fontos megjegyeznünk, hogy a sebezhetőség nem pusztán a test egyik jellemzője a többi között, hanem Lévinas számára azonos a testtel, sőt, „a szubjektivitás [maga] a sebezhetőség” (92) – hiszen a szubjektivitásnak olyan fogalmát akarja megalkotni, melyben a testiség nem pusztán akadálya a gondolkodásnak (126. o., lábjegyzet), hanem „a szubjektum testisége nem választható el szubjektivitásától” (125).

A sebezhetőség egyik legfontosabb jellemzője a passzivitás – mégpedig olyan, amely nem szembeállítható valamiféle aktivitással, „nem tartalmaz semmiféle pozitív vagy negatív utalást egy előzetes akaratra” (86), nem valamely kezdeményezés hiánya vagy éppen szükségszerű előfeltétele.

Ezt a passzivitást Lévinas összeköti, vagy inkább: azonosítja azzal a passzivitással, ami az etikai kapcsolatra jellemző: azzal a meglehetősen

egyszerű, ám nagy horderejű belátással, hogy a Másik létének, a vele való találkozásnak szintén nem vagyunk kezdeményezői, hanem a fenti értelem-ben „minden passzivitásnál passzívabb” módon találkozunk vele.

Ezt az azonosítást érthetjük úgy, mint ami az etikai kapcsolat testi jellegére hívja fel a figyelmet; azonban Lévinas ennél erősebb dolgot állít. Szerinte a sebezhetőség lényegileg a Másikra utal; csakis a Másik az, aki a szó valódi értelmében megsebezhet: üldözhet engem. A világ dolgainak minden szembenállása legalább utólag meg-jeleníthető a tudat által, így megvan a lehetőség a vele szembeni (hősies) ellenállásra, vagy legalábbis az ellent nem állás rezignált fölényére. Egyedül a Másik általi megszállottság nem fér össze a tudat rendjével.

Jól látható ezen a ponton, hogy a két út találkozása, melyről korábban beszéltem, igencsak megkérdőjelezhető módon történik meg; hogy az azonosításra az ad alkalmat, hogy a tudat, a lét, az ontológia rendjének erős felfogása Lévinast szinte kényszeríti arra, hogy a világ dolgaira (valamint, hogy még egy gyakorta előkerülő vitás kérdésre utaljak, az állatokra⁸) csakis a megismerés kategóriái szerint tekintve a sebezhetőség értelmét kizárólag a szűken vett etikaira korlátozza.

Az értelmezés azonban nem áll meg ezen a ponton; Lévinas egy további lépést is megtesz. Anélkül, hogy a passzivitás képzetét feladná, összeköti a sebezhetőséget a Mondással. Amennyiben ennek etikai értelmét keressük, vagyis azt a többletértelmet, amely túl van a Mondottal való korreláción (az információk cseréjén), akkor a Mondást a Másiknak való kitettségből kell megértenünk. „Az egyik kiteszi magát a másiknak, amiképpen a bőr kiteszi magát annak, aki megsebzí, amiképpen az orca annak, aki megüti. Innen a lét és a létező kétértelműségén, a *Mondott előtt*, a Mondás felfedi azt, aki beszél, nem mint az elmélet által leleplezett tárgyat, hanem úgy, ahogy felfedjük magunkat nem törődve a védekezéssel, elhagyva a menedéket, kitéve magunkat a sértésnek – a támadásnak és a megsebzésnek. Ám a Mondás a lemeztelenedés lemeztelenedése, mely jelet ad magáról a jelentésségéről is, a kitettség kifejezése – a passzivitás hiperbolája, mely felzavarja a nyugvó vizeket, melyben a Mondás nélkül titkos tervek hemzsegnének.” (83)

A Mondás tehát nem aktivitás, a „kifejezésnek és az adásnak szentelt testi élet”: „szentelt és nem magát szentelő” (86) – a Mondott nélküli Mondás⁹ értelmének kifejezése: „Íme, itt vagyok”. Látható, hogy magában a

⁸ Vö: Derrida: Jól enni márpedig muszáj, avagy a szubjektumszámítás. In: Kiss Attila Attila–Kovács Sándor s. k.–Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv II.* Szeged, Ictus–JATE Irodalomelméleti Csoport. 1997. 316. skk. o. valamint John Llewelyn: Am I Obsessed by Bobby? (Humanism of the Other Animal) In: *Re-Reading Lévinas*. Ik. 234-245. o.

⁹ Természetesen Lévinas is tisztában van azzal, hogy Mondás nélküli Mondott

sebezhetőségben mint pusztán a megsebzésnek való kitettségben még nincs meg ez az értelem; szükség van hozzá arra, hogy minden reflexió előtt a kifejezés magát a kifejezést is kifejezze, a Mondás magát is mondja. Megtaláljuk-e ezt a mozgást a sebezhetőségben?

Lévinas, úgy tűnik, ennek tapasztalati igazolására nem tesz kísérletet. „Ahhoz, hogy a szubjektivitás fenntartás nélkül jelentéssel bírjon, szükséges volna, hogy a Másiknak való kitettségének passzivitása ne forduljon át rögtön aktivitásba; hanem hogy maga is kitegye magát [a Másiknak]” (223) – árulkodó, hogy például e mondat nem leírás, hanem inkább következtetés, vagy kíváncsi: ahhoz, hogy a negatív gondolati úton elért etikai követelmény érvényesüljön, a sebezhetőségnek ilyennek *kell* lennie. Látható az is, hogy az a probléma, mellyel most találkozunk, összefügg a passzivitással kapcsolatos azonosítás problémájával.

Számomra kétségtelennek tűnik, hogy a sebezhetőség egyszerre a világ-
nak és a Másiknak való kitettség, és ez utóbbi éppen azáltal különbözik az előbbtől, hogy passzivitásában benne van a Mondás: „Íme, itt vagyok.” Azonban Lévinas csakis ez utóbbi mozzanatot veszi figyelembe. Etikai „előfeltételeinek” igazolása mellett ebben az is motiválhatja, hogy a testi élet nyugtalansága, „Nesszosz inge” első pillantásra valóban inkább köthető a Másiknak, mint a *factum brutum*nak való kitettséghez. Ezt azonban csak alapos elemzések erősíthetik meg, melyeket Lévinas inkább provokál, mint elvégez.

Végezetül szeretnék még egy mozzanatot kiemelni Lévinas gondolatmenetéből, amely mind a sebezhetőség további értelmezései számára iránymutató lehet, valamint egy (a szerző által ki nem emelt) találkozási pontot is mutat a két elméltett gondolati út között: a lét elemzéséből negatív módon következő „múlt, amely soha nem volt jelen” elgondolásának egyfajta tapasztalati igazolását.

Gondoljuk meg Lévinas szövegétől függetlenül, hogy hogyan tapasztaljuk sebezhetőségünket. „Hétköznapi tevés-vevésünk” során saját testünk minden bizonnyal a híres „képes vagyok rá” értelmével bír – fel-nem-tűnő módon manipuláljuk vele a dolgokat, világban-létünk alapvető módjaként működik. Bizonyos tapasztalatok azonban feltárják testünk egy másik jelentését, sebezhetőségünket; akár maga a megsebződés, akár az az érzés, hogy a velünk szemben lévő (vagy éppen a hátunk mögött leselkedő) valaki vagy valami megsebezhet minket. E tapasztalat nem csak az éppen aktuális

nem létezik, azonban az általa átértelmezett Redukció célja éppen az, hogy az ebben a kifejezésben rejlő jelentésséget, többletértelemet feltárja. Az, hogy a Mondás valami Mondott mondása, a harmadik megjelenésével jelenik meg fejtegetéseiben, ám ezzel itt nem foglalkozhatom; noha érdemes volna végiggondolni, hogy a testiséggel mi történik akkor, amikor a harmadik megjelenik a Másik mellett.

sebezhetőségről tudósít, hanem arról, hogy testünk mindig is, zavartalan tevés-vevésünk közben is *maga* volt e sebezhetőség. E tapasztalat ugyan igencsak akut, a szó erős értelmében pillanatszerű – ugyanakkor pont attól az, hogy sebezhetőségünk, mellyel szembesülünk, nem valamiféle jelenbeli tulajdonság, sőt, soha nem volt egy olyan jelen pillanat, melyben elkezdődött volna. Erre az időszerkezetre használja Lévinas a diakronia szót: olyan időkülönbség, mely ellent áll annak, hogy egyetlen tudatban, jelenben szinkronizálható legyen, ugyanakkor mégiscsak tapasztalat.

Ha úgy fogalmazunk, hogy tudatára ébredünk sebezhetőségünknek, éppen a „fájdalom fájdalomosságát”, a „rossz ártalmosságát” (87) téveszténénk szem elől. Ugyanakkor azt sem állíthatjuk, hogy itt kizárólag a tudat hatókörén kívüli eseményről volna szó.

Alkalmazhatjuk itt Lévinas egy meglátását az test „átlekesítetttségéről” (amelyet ő mint a Másik általi érintettséget értelmez): „a 'másikert' ... jelentése ... megegyezés vagy béke két sík között, melyek, *mihelyt tematizáljuk őket*, egy helyrehozhatatlan szakadást jelölnek ... két Descartes-i rend – test és lélek –, melyek nem tartoznak egy közös térhez, melyben érintkezhetnének, nem tartoznak egy logikai *toposzhoz*, melyen belül egységet alkothatnának. Ám a tematizáció előtt megegyezésben vannak.” (113). A lélek mint tudat elől elillan ez az egység, a lélek mint nyugtalanság (mint bűnös) és test mint szenzibilitás (sebezhetőség) egysége. „A kimondott témában az inkarnáció felfoghatatlansága fog megmutatkozni, a kiterjedéstől elválasztott 'gondolkodom', a testtől elválasztott cogito. Ám az együttlétezés e lehetetlensége a Másikért diakroniájának nyoma.” (127) – ha fentebb kétségbe is vontam, hogy kizárólag a Másikért etikai jelentésségét lehetne itt felfedezni, úgy gondolom, hogy a sebezhetőségben test és lélek egysége valóban tapasztalható, érzett, ám mégis ellenáll a tematizálásnak; és hogy a lévinasi diakronia pontos leírása annak az időszerkezetnek, amely erre a tapasztalatra jellemző. És ugyanígy tematizálhatatlan, a tematizálásban önellentmondó és botrányos, ám hasonlóan akut az a tapasztalat, melyben saját (tetteinktől független) bűnös-voltunkra ébredünk rá. Bűn és sebezhetőség *találkoznak*, ám *nem esnek egybe* – mint (az) Én és a Másik.

„Hogyan lehet egyáltalán bűnös az ember?”

I.

EGY IDÉZETTEL KEZDEM. „Amilyen testvériségre az ember egyáltalán képes, az is testvérgyilkosságból ered, és amilyen politikai szervezettséget ki tud alakítani, az is bűnben gyökerezik. Az a meggyőződés, hogy kezdetben volt a bűn, s a „természeti állapot” csak ennek teoretikusan megtisztított változata, legalább annyira érvényesnek bizonyult a századok során, mint *János evangéliumának* első mondata ... az üdvösség tekintetében.”¹ Hannah Arendt magyarázza így a kezdetteremtéshez tapadó erőszak toposzát a keresztény és az ókori hagyományban. A bűn az a gyökér, amelyből kisarjadnak a politikai szerveződés hajtásai – ez a kép tárul elénk akkor, amikor a teológia és a politika e metszéspontját választjuk kiinduló állomásként. A politikai szférában tételeződő rossz tőlünk ered, tevőleges létezésünk hovatovább szabadságunk folyománya. Figyelembe kell vennünk azt a hatalmas, kényszerítő nyomást, amely a bűn elkövetéséből háramlik ránk, szemügre kell vennünk az elszenvedés terhét, azt a világban lévő állapotot, amely hozzánk rendelődik a rossz elkövetése kapcsán. Mégis mit jelent a feljebb kihegyezett állítás, amelyet iskolásan akár antropológiai pesszimizmusnak is minősíthetnénk? Vajon arra következtethetünk-e, hogy az idézet szerzője szerint a testvérgyilkosság teremtő erejű a politikai szféra szempontjából? Vajon azt a tényt kell érvényre juttatnunk, hogy a testvérek megjelentetése a halállal terhelt viszonyban úgy áll elénk, mint egy kezdetet teremtő, eredendő szakadás, azaz megkettőződés? A testvérgyilkosságnak ugyanis kapcsolatban kell lennie az ellenségesség megnyilvánulásával, hiszen látnunk kell, hogy a testvér életének kioltása az ellenségességre alapuló viszonyok, sőt mi több, a háború megjelölése. Testvér, ellenség, bűn – ezek a fogalmak mélyen beleivódnak hagyományunkba. De miért nem lehet a testvér (nem ellenség, hanem) barát? Miért nem lehet lemosni a testvérgyilkosság során kiömlött vért?

Máris olyan kérdések tárultak fel számunkra, amelyeket aligha tudunk figyelmen kívül hagyni. Mégsem mondtunk eleget a kimetszett idézettel és rövidre szabott értelmezésével témánk szempontjából, legfeljebb ablakot nyitottunk a bűn további értelmezésére. A továbbiakban azért hívom majd segítségül Jaspers és Arendt gondolatait, hogy fény vetüljön a bűn jelentés-

¹ Arendt: *A forradalom*. Bp., Európa. 1991. 23. o.

köreire a politika közegében. Kontextuális jellegű megjegyzéseikhez fordulok, de azzal a meggyőződéssel, hogy általános vonatkozásokra nyitok rá. Azt a kérdést faggatom, hogy milyen értelemben válik a bűn a politikai szféra differenciál fogalmává. Megpróbálok tovább gondolni a tényt, hogy a bűn értelmezése nem mellékhatás a politikára utaló reflexióban, hanem a politika központi kérdéseire vezet bennünket.

II.

Folytassuk most Jaspers-szel okfejtésünket. Különösképpen a bűnnel foglalkozó vékony könyvét tartom szem előtt,² amely 1946-ben látott napvilágot és a bűn, a jóvátétel kérdésével kívánt számot vetni. Aligha kell ecsetelni, hogy a mű kormeghatározta körülmények közepette, ínséges időben keletkezett, felfoghatatlannak minősített erőszakáradat árnyékában, megrázkódtatásszerű tapasztalatok környezetében. Jaspers címzettjei a németek, hiszen a II. Világháború után kialakuló német szituációra kérdez rá, úgy gondolkodik, hogy a megrendülés az élet sajátos átalakulásához vezethet, de jelzi, hogy az elkövetett bűnök kérdése a modern Európa mélyülő válságára is utal. A bűnt megragadó gondolkodás a szó legradikálisabb értelmében az önvonatkozás mozgását, az önmagunkra ébredés formáját jeleníti meg.

Álljunk meg egy pillanatra, mielőtt Jasperst követnénk. Amikor kollektívumok *nevében* követnek el bűnöket, mondjuk megengedhetetlen erőszak eszközeivel érnek el célokat, akkor szükségszerű, hogy szembenézzünk a szingularitással karakterizálható egyednek a politikai közösségbe való beilleszkedésének kérdéseivel. Ha jogi vétségekről van szó, akkor kétségtelen, hogy az egyéni felelősség méretetik meg, a jog rendje szabja ki a bűnt, és állapítja meg a vétkeiséget. A bűn valamint a bűnhődés, amely a vétkesre háramlik a törvény megszegése okán, a jogi normák logikájának megfelelően kerül az élet összefüggéseibe. A bűn-összefüggések azonban olyan szerteágazóak, hogy a jog aligha fogja be őket. Mégha számítunk is a jogi kodifikáció kiterjedésére az igazságtéves kontextusában, akkor sem hanyagolhatjuk el a jogon kívüli szférákban kibomló bűn-aspektusokat. Ráadásul a jogteremtésnek új és új vonatkozásokkal kell számot vetni a modernitás immanens dinamikája okán. A filozófiának a lehető legszélesebb képet kell adnia a bűn variációiról, nem utolsósorban abban a helyzetben, amikor a kollektivitás zászlaját lengetik, és az erőhatalmak a halálra, valamint az önfeláldozásra szólító felhívásokat adják ki a kollektívum érdekében. A kollektivitás nevében elkövetett rossz, a történelmi jogkövetelés megvalósulásáért alkalmazott erőszak, lett

² Jaspers: *Die Schuldfrage. Zur politischen Haftung Deutschlands*. München, kiadó megjelölése nélkül. (szerk.) 1987.

légyen az etnikai tisztogatás, háborús bűn, valójában próbára teszi az egyén és a politikai közösség kapcsolatát, annak megújuló meggondolását sürgeti, hogy milyen szerepkört játszott vagy játszhatott volna az egyén a rossz kibomlása kapcsán. Az aktivitás és a passzivitás jelentései egyaránt megjelennek az egyénnek a politikai közösségben elfoglalt pozíciója kapcsán. Különös erővel vetődik fel ez a kérdés, amikor a nemzetközi viszonylatokban büntetést léptetnek életbe államok ellen (gondoljunk a Szerbia elleni bombázásra), és a szenvedés bármiféle különbségtevés nélkül oszlik el, így az emberek tömegei meg nem érdemelt szenvedésnek érzik a büntetés érvényrejutását.

Nos, abból indulok ki, hogy Jaspers az itt már szóba hozott hagyomány talaján áll, amely tagadja a bűntelenségre-vonatkozást. Hiszen ott van Jaspersnek a szabadság ontológiai aspektusait faggató gondolkodásában az a beállítottság, amely az eredendő bűn egyszerre polemikus és apologetikus fogalmát idézi. Eszerint a bűn elfogadása azt jelenti, hogy igent mondunk a szabadságra. Továbbá, politikai, metafizikai, büntetőjogi és metafizikai bűnről beszél, de nem mellőzhető, hogy amikor a bűn gyökereit hozza szóba, akkor világossá válik számunkra, hogy metafizikai jelentéseket fontolgat, az embert metafizikai környezetben szituálja. Jaspers figyelembe veszi a tény, hogy a metafizikai bűnt nem elemezhetjük az egyéni akaratok összegződésekként. Ugyanakkor, Jaspers az ártatlanság/bűnösség megkülönböztetést a gyakorlati szférába helyezi, és arról szól, hogy a bűn másfajta jelentésekben ölt testet a jogban, az erkölcsben és a politikában. A bűnösség a lehetőség tartományában jelenik meg, afféle látens állapotként, amely, amennyiben megvalósulást nyer, úgy gyakorlati cselekvés következményeként lép elő. A bűnösség ismeretelméleti megállapítása mindig *post factum* történik, visszatekintő távlatban, a külső esemény, az eltökéltség és a körülmények reflexiójának figyelembevételével (a bűnösség sohasem vonatkozhat a meggyőződésre, hanem eljárásokra és viselkedésmódokra, mondja). Ez azt jelenti, hogy Jaspers a gyakorlati filozófiába vonja bele a bűn és a bűnösség jelentéseit, mintegy túllépve azon az ideologikus elgondoláson, amely a bűnösséget úgymond bűnös szavak, valamint gondolatok használatában ismeri fel és a bűn megvallására kényszeríti. Metafizikai gondolatai nem a bűnök láncolatába kívánják bekapcsolni az embert, amely pusztán a jelenben folytatódó múltbeli bűn hatása alá helyezi az embert. A bűn nem természet, hanem akarat, hámozhatjuk ki a következtetést okfejtéseiből. Mindenesetre, a gyakorlati vonatkozásoknak az akarati szférában való lehorogonyzottsága félreérthetetlen. Egyszóval, Jaspers gondolati erőfeszítései arra irányulnak, hogy afirmálja: mindig egy eleve már létező rossz alapján kezdjük a rosszat, de a jelenlevő rossz gyakorlati fellépésünk okán kerül a világba. Az ember a bűnben fedezi fel a szabadságot, mint lehetőséget, amely csakis cselekvésben megvalósítható, általunk keresztülvihető, és sohasem csupán átvehető lehetőség. Ott van a bűn kapcsán az a meggondolás, amely az

egyén feletti szinthez kapcsolja a bűnt, de ott van az a beállítottság is, amely a gyakorlati filozófia mérlegébe helyezi a bűn firtatását.

A büntetőjogi és politikai bűnnel ellentétben a morális és a metafizikai bűn az egyéni lelkiismeretet érinti.³ Ezért a bűn morális és metafizikai alakzatai nem vethetők alá a közszférában kibomló megítélésnek. Morális bűnről akkor ejthetünk szót, ha, példának okáért, mások szenvedése iránti közömbösséget tapasztalunk, vagy az érdekvezérelt életmódból kifolyólag ellenállást bünteteket végrehajtó rezsimmel szemben. Metafizikai bűnt akkor jegyezhetünk, ha például valaki elmulasztja, hogy „abszolút szolidaritást” tanúsítson felebarátjával szemben, noha az előállt helyzet azt követeli tőle, hogy felülemelkedjen az érdekvezérelt élet szabályain.

Itt roppant óvatosan kell eljárunk és figyelmesen kell számba vennünk a kollektív és az egyéni szintek rétegződését, a kollektív dinamikának való kitettséget és az egyéni participáció súlyát. Fontos megjegyezni, hogy Jaspers, *bizonyos* értelemben, elveti azt a lehetőséget, hogy a morális és a metafizikai bűnről kollektív távlatban szóljon. Kollektivitásra utaló jelentések nem szolgáltathatnak alapot arra, hogy egyéneket bűnösnek minősítsenek a politikai bűn értelmében. Ugyanakkor, amikor azon eszemefuttatásába nyerünk bepillantást, hogy, az egyéni hozzájárulás függvényében ugyan, de *minden* németet terhel a metafizikai és a morális bűn, akkor megjelennek a kollektívítás dimenziói. Amennyiben az állam működésének gyakorlata közös szférákban és tagolt döntési szerkezetekben nyer formát, úgy a polgárok életvezetése kapcsán ott vannak a kollektív jelentések, megnyílnak azok a dimenziók, amelyek szomszédságában ott látjuk a kollektívítás sávját. Ezzel magyarázható, hogy okfejtésében azzal a helyzettel találjuk szembe magunkat, hogy egy kollektív csoportról („németek”) nem lehet leválasztani a *politikai* társfelelősséget, *függetlenül* a személyes hozzájárulástól. Pontosan abban a mértékben, ahogy az állami gyakorlat közös döntési szerkezet folyamánként jelentkezik, az állampolgárok felelőséggel tartoznak a létrejövő politika alakzatáért. Már az a tény, hogy valaki részese az állampolgárok közösségének, elegendő ahhoz, hogy létezését megvilágítsuk a felelőség kollektív meghatározottsága felől.

Látjuk, különbség sejlik fel a morális bűn és a politikai felelőség között. Ám ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy Jaspers gondolkodása nem a moralitás és a politika tartománya között vés választóvonalakat, ellenkezőleg, okfejtésének szegletköve, hogy a politika és az erkölcs nem függetlenednek egymás-

³ Ezt a kérdést pontosan értelmezi A. Schaap: Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the German Question in Politics of Reconciliation. In: *Political Studies*. 2001. 49, 749-766. o.

tól. A morális én és a politikai közösség közötti párbeszéd hangsúlyozása voltaképpen arra figyelmeztet, hogy itt az erkölcs és a politika szoros egybe- tartozását kell megfigyelnünk. Alkalmasint kollektív moralitást is emleget Jaspers, amely folyamánya az egyének mindennapokban megnyilvánuló tevőleges létezésének. Ez a kollektív jellegzetességekkel rendelkező morali- tás megelőzi a politika közegét. Jaspers előlegezett reménye, hogy a kollektív moralitás messzemenő következményekkel jár. Amennyiben érvényre jut, úgy szilárd alapokat állít fel a morális-politikai közösség számára. Meg- figyelhetjük az érvelés állomásait: Jaspers a bűnösség *érzéséről*, majd a politikai szabadság *megvalósításáról* szól. A társfelelősséget tápláló érzés szempontjából nem elengedhetetlen feltétel az egyén tevőleges részvétele a rossz gyakorlásában, elegendő az adott nemzethez való tartozás (az anyanyelv- ben való élés, mondja egy helyütt Jaspers), hogy valaki társfelelősséget vál- laljon. Egy faktumot emel ki Jaspers, nevezetesen a hovatarozás, az azonos kultúrában ágyazott polgárokkal való együttlétezés tényét. Az ember átvállalta a közösségben lévő egzisztenciát, amiért felelős, a tényszerűen létező világot nem ő teremtette, de benne mint sajátjában van, amit át kell vennie, és amivel kénytelen szembesülni. A társfelelősségről pontosan tudja Jaspers, hogy túllép az ésszerűség kritériumain, sőt, mi több, sejteti, hogy a társfelelősség e formája beláthatatlan a racionalitás számára.

Amikor Jaspers gátat állít a közszférából fakadó ítélet elé, akkor volta- képpen éles határvonalakat húz a privát és a köztartományok között, valójá- ban a bűnök tagolása szakadékot teremt a két szféra között. Nem nehéz kibogozni, hogy milyen elvek vezérlik: megóvni az egyént az igazságtalan megítéléstől abban a szituációban, amelyben az individuum a születés tényé- vel a rossz konkrét történetének részesévé vált. Hiszen amennyiben a kirótt büntetéssel úgy kívánjuk áthidalni az elkövetett bűn és az elszenvedett rossz közötti szakadékot, hogy elmoszuk a bűnösség fokozatai közötti különbsé- geket, akkor éppen a bűn sokszorozódására kell számítanunk. Ezenkívül, ott ahol mindenkit bűnösnek nyilvánítanak, ott senki sem bűnös. Jaspers a közszférában történő kommunikációt elengedhetetlennek minősíti, a kom- munikáció e formája mélyen meghatározza a morális és a metafizikai bűn tudatosítását. De a bűn ezen alakzatain ott van az individuális teljesítmény pecsétje, Jaspers olyan erőteljesen hangsúlyozza az egyénben végbemenő dinamikát, hogy azt kell mondanunk: a társfelelősség az egyéni önmeg- valósulás felé mutat, a társfelelősség tényleges formája az egyéni realizáció- ban lel formát. Összegezve: Jaspers gondolkodásában a köz és a privát szférák szétágazásával elhalványulnak a *politikai* felelősség körvonalai.⁴

⁴ Másik könyvében Jaspers a „politika” fogalmát a „problematikus államtudat” vonatkozásában említi, Jaspers: *Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik*. München, Kiadó megjelenése nélkül. Jelen

Rátaláltunk ugyan a társfelelősségre filozófiájában, ám bizonytalanná váltunk a társfelelősség *politikai* meghatározottsága kapcsán. Ezen a helyen szállhatunk Arendttel a vitába.

III.

Arendt szövegeit átszövik a bűnre utaló megjegyzések. Nem járunk messze az igazságtól ha azt állítjuk a bűnre irányuló reflexivitás gondolkodásának alappilléret képezi. *In medias res*: a bűn arendti értelmezését⁵ a szív és a szem feszültségével indítom.

A szív a sötétség, a rejtekezés helye, a szenvedélyek és érzelmek *locusa*, amelybe a szem nem láthat be.⁶ A „szív tulajdonságai” a nyilvánosság fényétől való elválasztottságban, a feltárulástól való távolságban nyilvánulnak meg, még hozzá úgy, mint „legbensőbb indítékaink”. Ezeket félreismerjük, ha megjelenítésre váró motivációkra silányítjuk őket, hiszen amennyiben a nyilvánosság fénye hull rájuk, úgy lényegüket veszejtjük el. Arendt politikai filozófiájából tudjuk, hogy éles különbségeket von a szavak, tettek és az indítékok jelentései között. Mert, a szavak és a tettek valóban megjelenést igényelnek, valójuk tárul fel a megjelenés révén. Am az indítékok megjelenítése, nyilvános szemlére való bocsátása a gyanút állítja munkába: vajon az indítékok közzététele nem a megtévesztést vagy a képmutatást szolgálja-e? Vajon a kitergetett indítékok nem takarják-e el a *tényleges* indítékokat? Mert, mindig létezik valamilyen többlet, amely ellenáll a megjelenésnek a nyilvános kommunikációban, ezért hallgathatunk el gondolatokat, tudunk színlelni és alakoskodni, megtéveszteni másokat. Az indítékok megjelenése a folyton felújuló gyanú működését sarkallja, amely a létezés és a látszat viszonylataiba bonyolódik bele. Ezért kell állandóan megfontolni annak az

szövegben a továbbiakban a hiányzó adatokat külön nem jelöljük. (szerk.) 1960. 53-55. o.

⁵ Alapvetően Arendt okfejtését követem, de alkalomadtán más ösvényeket is követek. Nem térek ki Arendt és Jaspers filozófiáinak közös összefüggéseire. Utalok azonban egy újabb cikkre, L. P. Hinchman, S. K. Hinchman: Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers. In: *Review of Politics*. 1991. 3, 435. o. A szerzők alaptézise szerint az arendti filozófiát áthatja a jaspersi egzisztencialista filozófiának a politikai formákban való tagolása. Ezt a tézist azonban túlfeszítettnek tartom, mert csorbítja az arendti gondolkodás eredetiségének élet, voltaképpen Arendtet az „applikáció” szintjére helyezi. Arendt politikai filozófiáját valóban értelmezhetjük az egzisztencialista *fenomenológia* felől, de nem „applikációként”. Rögtön idézek egy művet, amely kiváló útmutatást ad annak, aki e távlatban kíván mozogni Arendt kapcsán, Cl. Lefort: *La complication: retour sur communisme*. Paris, 1999.

⁶ Arendt: Ik. 124. o. Nem tévesztjük szem elől, hogy a Bibliában a szív az ember legbensőbb lényét (is) jelenti. (1Móz 6,6).

embernek a kommunikációját, aki indítékokat nyilvánít ki a közszférában. Mert tudjuk azt, hogy az indítékokat csak a gyanútól kísérve fűzhetjük fel a közszférában kibontakozó kommunikáció szálára. A gyanakvás légkörében a leleplező azt célozza, hogy letépje az álarcot és a képmutatás elleni diadalmas győzelmét hirdesse meg. Mert ez a gyanú a leleplezés hübrisztét készíti elő, amely arra irányul, hogy lerántsa az „igazságot” elfedő leplet és akár militáns módon feltárja az előfeltételezett igazságot.

A szív életmegnyilvánulásához tartozik, hogy állandóan a konfliktusok áramlásába sodródik bele. A feszültség jelenléte összefügg a szív sötéttségével: a „szív meztelenségének” szintagmája arról tanúskodik, hogy maga az ember sem nyerhet bepillantást a szív mélységébe. Mi sem áll távolabb ettől a hozzáállástól, mint az a meggondolás, amely a szubjektivitásnak olyan erőt kölcsönöz, amely képes megvilágítani az indítékaink sötéttségét. Ennek a (ön)rejtettségnek viszont az a következménye, hogy a gyanakvás átka megjelenhet az önvonatkozás tereiben is. Mert a gyanú nem kéméli legbennsőbb indítékainkat sem, folyvást arra érzünk késztetést, hogy gyanúperrel éljünk saját indítékaink kapcsán.

A modernitásban abból kell kiindulni, hogy, akármit is gondolnak magukban az emberek, a társadalmi folyamatokat interszubjektív kommunikáció útján lehet megvalósítani. Az emberi élet a másokkal való viszonyban olyan alapvető formákban jelenik meg, amelyek a világ dimenzióját jelentik. Rá vagyunk utalva mások jelenlétére, végnélküli viszonyt juttatunk érvényre önmagunkhoz, de mindig a másikon keresztül, amely viszony a hatalom, társadalomszervezés lehetőségét adja. Ennél fogva a bizonytalanság kínját vesszük magunkra, amennyiben lemondunk arról, hogy másokkal is megosszuk tudásunkat. Amikor belépünk a világba, szavaink, tetteink révén megmutatkozunk, keressük a nyilvánosság fényét az emberek közötti viszonyokban. Ám a „szívet szaggató konfliktusokra” (Arendt) nem kínál gyógyírt a nyilvánosság fénye, hovatovább, a szív kivetülése a világ fényárjában csak torzító hatású lehet. Ezért kell óvakodnunk attól, hogy kitegyük a szív életét a világ fényének, ezért mondjuk azt, hogy ki kell vonni ezt az életet a nyilvánosság rendjéből, a megmutatkozás dinamikájából.

A szem⁷ és a szív feszültségének felismerése a politika arendti értelmezésének centrumához vezet bennünket: a politikában, másképpen mondva, az emberek közötti relációkban, nem nyílik lehetőségünk arra, hogy különbséget tegyünk a létezés és a látszat között. *A megmutatkozóra vagyunk itt*

⁷ „A világosság nyelvében a szem, mint a világossággal korrespondáló szerv, akkor válik fontossá, amikor meggyengült a látás és a megvilágítás (Erhellung) megfelelése”. H. Blumenberg: *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*. Berlin, 1957. 441. o. Ne felejtjük, a szem a szabadság orgánuma!

utalva, ahhoz kapcsolódhatunk, ami a szemlélet számára van jelen. Az egymással szembenéző embereknek megmutatózó aspektusok összefüggésrendszere ez. Egyfelől ott van, tehát, a szív bensősége, amelybe nem lehet bepillantást nyerni, másfelől ott van az egymásnak megmutatózó emberek közössége.

Hosszasabban idézek most Arendtől, ez az idézet megerősíti, hogy itt a politika fenomenológiai távlatba való helyezéséről van szó: „Abban a pillanatban, amint megkezdődik az indítékok feltárása, a képmutatás elkezd megmérgezni minden emberi kapcsolatot. Ráadásul az igyekezet, hogy napvilágra hozzák a rejtettet és a homályosat, csak azoknak a cselekedeteknek a nyílt és otromba kitergetését eredményezheti, amelyek természetükénél fogva a sötétség védelmét keresik ... ezeknek a dolgoknak a lényegéhez tartozik, hogy a jóság nyilvános kitergetésére tett erőfeszítések mindig a bűn és a bűnösség megjelenésével érnek véget”.⁸

A szív és a fényközpontú világ disszociálódása tárul fel itt. Ez a megkülönböztetés nem más, mint egy olyan következménnyel járó határkijelölés, amely szerint csak határátlépéssel lehet az egyik szférából a másikba jutni. Ezen kívül a látszat fenomenológiai említésének segítségével támpontokra tettünk szert a bűn politikai olvasatához. A bűn politikai távlatai a látszatleplezés megvonásával rajzolódnak ki. A görög gondolkodás hagyományában azt tapasztaljuk, hogy a látszat igazsága megkérdőjelezhetetlen, még Machiavelli is magától értetődőnek tartotta, hogy a látszatteremtés szerves része a politika gyakorlásának (noha Machiavelli a keresztény hagyomány összefüggésében fogalmazta meg gondolatait). A modernitás előtt tradícióban eleven a meggyőződés, miszerint az igazság rendelkezik a megjelenés erejével. E tradícióban ezért a rejtett bűn problematikuma⁹ játszik különös szerepet, mert elképzelhető, hogy a bűn elkövetéséről senki nem képes tanúskodni, vagyis, legalábbis a tettést leszámítva, a bűn rejtve marad mások előtt. Szókratész¹⁰ úgy ellensúlyozza a bűn elrejtettségéből

⁸ Arendt: Im. 127. o.

⁹ Lássunk egy idézetet Machiavellitől: „előfordulhat, hogy valamely gonoszság rejtve marad, aminek rejtett az oka, mivel nem ismerik, hiszen nem tapasztalták az ellenkezőjét” Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről. In: *Machiavelli művei*. I. kötet. Bp., 1978. 102. o. B. Williams, viszont, akinek érdeklődése a szégyen és a bűn közötti különbség megvonására irányult, azt helyezte homloktérbe, hogy míg a szégyen esetében fennáll az igényünk, hogy eltűnjünk mások szeme elől, addig a bűn esetében a mások előli rejtekezés ellenére is visszük magunkkal a bűnt. Vagyis a szégyen szituációjában a ránk irányuló tekintet előli menekülés jellemezhet bennünket. A bűn esetében a térbeli elmozdulás nem szünteti meg a károsodás kapcsán kialakuló negatív érzést. In: *Shame and Necessity*. London, 1993. 89. o.

¹⁰ Témám szempontjából roppant érdekesek Hamann okfejtései „Szókratész 276

eredő konstellációt, hogy a tanúsítás lehetőségét magába a tettesbe helyezi, a tettes akármit is tesz-vesz a világban, magában hordja az önmagára irányuló tanúbizonyság lehetőségét, amihez ítélőszéki szerep társul. Ez a gondolat mindenesetre hasonul a lelkiismeret későbbi jelentéséhez.

Lényeges, hogy a képmutatás problematikuma nem jelenik meg a görög szintéren, hanem a modernitásban kerül előtérbe: a francia forradalom arendti olvasata mindenesetre a képmutatás értelmezése körül forog. Amit Robespierre és társai az intenziválódott gyanú révén megjelenítenek: a bűnt elleplező képmutatás a *bűnök bűnét* testesíti meg. Forradalmi ígéretük minden emberi szenvedés megszüntetését előlegezte, és a jövőbe-helyezett-ség, a forradalmi részvétel perspektívájából tekintettek a látszat és a létezés relációira. Úgy emelték át a képmutatást a politika szférájába és forradalmi kriteorológiájukba, hogy a képmutatásban látták a hipertrófálódott bűn kivételét. A képmutatás alfája és ómegája ugyanis a hamis tanúbizonyság, amellyel a tettes él nemcsak másokkal, de önmagával szemben is. Ugyanis, a képmutatás nemcsak mások, de a tettes önmeggyőzésére is irányul, a tettes a képmutatás gyakorlásával nemcsak másokat, de önmagát is meg kívánja győzni erényei és erkölcsi integritása felől. Így a hamis öntanúság a bűn legnagyobb mélysége felé mutat. Ezért kell állandóan mérlegre tenni a tanúságot, mindig választanunk kell a hamis és az igazi tanú között, hiszen semmi sem nyilvánul meg úgy, hogy ne fenyegetné a hamis tanúság. Tehát, a tanúság sokkal több, mint megnyilvánulás, valójában a tényleges elkötelezettség, vagy az esetleges romlottság kitérülése. A perben a tanú védelmet élvez. De a tanú is lehet vádlott, a hamis tanú pedig elkövethet főbenjáró bűnt. A francia forradalom terrorja, tehát: a hamis tanúság véget nem érő üldözése, folytonos per, a vád szavának ömlése, hadüzenet a bűnök bűnének minősített képmutatás, a mesterségesen teremtdő látszat ellen.

A forradalom olvasata elgondolhatóvá teszi, hogy megfordítsuk az eredendő testvérgyilkosság cselekvésirányát: hiszen a modernitás e kezdetteremtő cselekvéssorozata az eredendő jóság nevében nyitott utat az erőszaknak. Feltesszük, hogy valamilyen oknál fogva Ábel ölte meg Káint és ez a gyilkosság határozza meg az általunk értelmezett politika jelentésvilágát. Ebben az esetben számolnunk kell azzal, hogy az így elképzelt elbeszélésben ugyan helyet cseréltek a szereplők, de a szerkezeti vonások azonosak maradtak az ismert elbeszéléshez képest. Mert mindkét esetben a testvérgyilkos erőszak tört megvalósulásra, mindkét esetben a cselekvésszerkezet a kezdetbe befura-

őszinte ember volt, akinek cselekedeteit szívének indítéka határozta meg, nem pedig az, hogy másokra milyen benyomást tesznek tettei ... Egy ember, aki meg van győződve arról, hogy semmit nem tud, nem lehet önnön jó szívének ismerője anélkül, hogy önmagát meg ne hazudtolja.” J. G. Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. Pécs, 2003. 53. o.

kodó erőszak bélyegét viseli magán. Ám a második szituációban semmissé válik az a vigaszunk, hogy gonosz tettek gonosz emberekhez kötődnek. Szembekerülünk azzal a vigasz nélküli állapottal, amely révén a tettek és az „eredendő jóság” közötti roppant asszimetria hárul ránk. Erre a vigasztalanságra derít fényt a francia forradalom erőszakpraxisának értelmezése.

Nem szükséges azonban tovább folytatni a francia forradalom arendti tolmácsolását, hogy máris lássuk: miközben olyan politika kerül elébünk, amelynek lényegi eleme, hogy az indítékokat a sötétben hagyja, voltaképpen egy *nem-expresszív* politika vonásai tűnnek elő. A közszféra nem úgy sejlik fel előttünk, mint a privát szférából eredő, csorbíthatatlannak bizonyuló, hiteles megnyilvánulások terepe. Figyelemreméltó, hogy Arendt fontos szöveghelyeken a színpadi¹¹ világból kölcsönzi gondolatait (a *theatrum mundi* említése teljeséggel igazolt itt). Főképp a *personára* utal, amely, ahogy tudjuk, valamikor a színészek által viselt álarcra utalt, azaz a maszknak el kellett rejtenie a színész arcát, ugyanakkor lehetővé kellett tennie azt, hogy a hang áthallatsszon az álarcon keresztül. (Később a *persona* szó a jogi terminológia szerves részévé vált, és a személy-mivoltot hivatott jelölni) A képmutatás azonban nem a színész álarcát jelzi, sőt, mi több, a képmutató mögött nem rejtekezik színész. A képmutató mindent eljátszhat, minden pillanatban az őszinteséget színelve, de az ő megnyilvánulása nem a színészé. A képmutató kapcsán a mögékerülhetetlenség tűnik fel, azt mondhatjuk, hogy esetében az álarc beleég az arcába, mert ő nem különbözik el álarcától. Ezért a képmutató *magának* a szerepnek a beszédhelyzetéből szól.

A politika e *nem-expresszív* vonatkozásai alapján mérhetjük fel Arendtnek a bűnré mutató gondolatait. Jaspershez hasonlóan, ő is fontosnak tartja, hogy elválassza a kollektív és a személyes felelősséget. A kollektív felelősség távlatában politikai dimenziókról, a személyes felelősség perspektívájában jogi vagy erkölcsi aspektusokról beszélhetünk. Nem kevésbé fontos, hogy a politikai cselekvés során folyvást szembesülünk azzal a ténnyel, hogy képtelenek vagyunk átlátni cselekvésünk összes következményét, ami azt jelenti, hogy a politikai felelősség taglalása a szándékon kívüli területekre terelhet bennünket. A politikai hovatartozás, mint Jaspersnél, elegendő ok arra, hogy politikai felelősség terheljen bennünket. Ami viszont Jaspers és Arendt különbségét jelzi: Arendt gondolkodásában ott vannak az erkölcsi és a politikai szféra közötti metszéspontok, amelyek nem teszik lehetővé, hogy a személyesség szférájában tanyázó morális dimenziókat bevonjuk az emberek

¹¹ Sh. Felmann is kiemeli a színpad szerepét Arendtnél, de az igazságosság értelmezése kapcsán. Felmann voltaképpen arra törekszik, hogy ütköztesse a jog és a művészet lehetőségeit a rossz megragadásában. *Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichman Trial and the Redefinition of Legal Meaning in the wake of Holocaust*. In: *Critical Inquiry*, 2001, 27, 202. o.

közötti dolgok tárgyalásába. Láttuk, az Arendt-hez fűzött kommentárban a közszférát nem tekintettük a privátszférából eredő aspektusok felfedésének. A világ megnyílása feltételezi, hogy a nyilvánosság új fényt kap.

Arendt valójában úgy láttatja velünk a közszférát, hogy tudatosítsuk: a közszféra láthatóságát *saját* fényének tulajdoníthatjuk, és e fényforrást nem máshol, hanem éppen a nyilvánosságban, az emberek *között* létrejövő relációkban keressük. Ennél fogva, a közszféra kapcsán olyan sajátos jegyeket rögzíthetünk – lett légyen az a pluralitás, esetlegesség, vagy a közösségi élet feszültsége, az egymással viszálykodó felek cselekvési módozatai – amelyek a politikai sajátmozgás karakterisztikumainak bizonyulnak. Ezek nem vonatkoztathatók más szférákra. Ezért kell elválasztani a politika interpretációját az erkölcsben fogant szándék vizsgálatától. Hiszen az erkölcsi elemzés a személyesség felé veszi útját, de a politika szférájában, ahol a világ megmutatkozik, teljesen más aspektus merül fel. Hadd emlékeztessenek a feljebbi idézetre, miszerint az önmagunk távlataiban megjelenő jóság nem jelenik meg a politika látóhatárain belül. A politikai szférában zajló élet, amely a nyilvánosság igényével bontakozik ki a szabad emberek kölcsönös elismerésén alapul, és állandóan cselekvőnek kell lennie. Márpedig, a kölcsönös cselekvés által teremtődő élet gerince a világ, és nem az önmagáságunk kivetülése. Bármikor aláírhatjuk Platón maximáját, hogy jobb igaz emberként élni, akár szenvedve is, mint nem igazként, bármilyen sikeresen. Platón azt mutatja meg, hogy a félreértett és a magányra ítélt ember értékesebb életet élhet másokhoz képest. Csakhogy ez a maxima akár a világgal való szembezállást is jelentheti, és a szív radikális ellenállását hitelesítheti a világ folyásával szemben. A világgal való össze-nem-férést hirdetheti meg, mélyen ástott frontvonalakat rajzolhat meg. Ám, az egymásra irányuló, feszültséggel terhelt cselekvés tétje a világ fenntartása, a közöttiség felújítása, a világbanvaló élet igénylése. A közszféra felől a személyi élet síkján megjelenő erkölcsi erények afféle érzésekké minősülnek át, amelyek nem állnak összhangban a közöttiség folytonosságával. A nyilvánosság, a maga kockázataival, veszélyeivel, az erkölcsi érzelmek világához képest kívül helyezkedik el, és nem ragadható meg ezen érzelmek felől. Ezért az, akinek megnyílt a világ, és újszerűen lát, immáron nem az expresszív jellegű kibontakozás távlatából tekint a nyilvánosságra. Ezzel magyarázhatjuk Arendt ellenkezését, hogy a bűn elemzését bevonjuk a politika közegébe. Mert számolnunk kell ugyanazokkal a vonatkozásokkal, amelyeket Arendt a feljebbi idézetben a „jóság kitergetésének” kontextusában hozott szóba. Egy anti-expresszív politika-felfogás nem mondhat mást: a bűn felfedése az *ön*megnyilvánulás útjait keresi. Az önexpresszió ösvénye elkerülhetetlenül belebonyolódik azokba a kérdésekbe, amelyekre a képmutatás kapcsán találtunk rá. Mert szükség-szerű, hogy firtassuk a bűn feltárásának hitelességét, valóságát, hogy a

gyanakvás eszköztárával kívánjunk bepillantást nyerni az indítékok szférájába. Mert, valóban, nem az a tény jellemzi-e a politikai életet, hogy amikor az adott szereplők nyilvánosan hangot adnak bűnösségüknek, akkor mindenképpen gyanút fogunk az őszinteségük vonatkozásában? Nem az állandó gyanakvás kíséri-e a bűnösség felfedését a nyilvánosság tereiben? Nem az őszinteség folytonos mérlegelése vezérel-e bennünket akkor, amikor a politika tereiben bűnvallomásokat veszünk számba? A nyilvánosság kölcsönösség-szerkezetei eszerint nem az önextpresszió dimenzióit mutatják, az egymást kölcsönösen elismerő emberek relációit, a közösségi élet hangoltságát a performatív aktusok, a meggyőzés révén kifejtett erőviszonyok határozzák meg. Arendt értelmezői nemegyszer megfigyelték az agonisztikus aspektusok jelenlétét politikai filozófiájában, és hangot adtak a véleménynek miszerint a nyilvánosság keretein belül olyan terek teremődnek, amelyek az elismerésért versengő, viszályban álló résztvevők révén jutnak kifejezésre.¹² Olyan közösség ez, ahol az emberek egyenlők, és ezáltal az értelem részeseivé válnak, amelynek megvalósulásához nekik is hozzá kell járulniuk.

Ezzel azonban még nem fejeztük be a bűnre vonatkozó utalásokat. Mert, fontos még, hogy a bűnre utaló gondolkodás az abszolút mértékek keresésére utalt, olyan mércék után kutat, amelyek megvilágítják az utat az ítélethozatal előtt. Márpedig, a nyilvánosság közegeiben kibontakozó élet nem rendelhető alá az abszolút mércékből fakadó kritériumoknak, a végleges formákba öntött igényeknek. A politikai élet létrejöttét a megmutakozó aspektusok, a vélemények forrása kíséri, ami csak átmeneti fényeket, viszonylagossággal jellemezhető mintákat engedélyez. Nem áll jogunkban tehát, a politikai dinamika egy adott pillanatát abszolút jelleggel felruházni. Ezen kívül, a bűn, az együttérzéshez hasonlóan, gesztusokban jut kifejezésre, nélkülözi a megnyilvánulás artikuláltságát.

Akárhogyan is vizsgáljuk a bűnnel foglalkozó látteleket, a megállapítások azt hangsúlyozzák, hogy az emberi szubjektivitáson való túllendülés szükségeltetik ahhoz, hogy a politika terepén mozogjunk. A bűn személyes jellegű, és csak személyesen lehet megoldást keresni rá. A *személyi* vonatkozásokra, az egyedülvalóságra összpontosító utaló reflexivitás, éppen nem kínál útjelzőket, amelyek a politikai szféra felé terelnének bennünket. Ennek a színpadi érvelésnek a politikai kicsengését főképp abban ragadhatjuk meg, hogy a közszférába való belépés bizonyos *deperszonalizációt* igényel attól a személytől, aki az emberek közötti viszonyok részese. Méghozzá pontosan azzal szemben merül fel a *deperszonalizáció* igénye, akinek, ahogy feljebb már láttuk, álarcra van szüksége ahhoz, hogy megjelenjen a nyilvánosságban.

¹² S. Benhabib: Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. In: *Social Research*. 1990, No. 1, 193. o.

Vajon *szubjektív* teljesítményre van-e szükség ahhoz, hogy e deperszonalizáció végbemenjen abban a színjátékban, amely a szemünk előtt zajlik? Vajon a politikai élet dinamikája, amely magában foglalja azt, hogy az egyenlők elbeszélnek mindazt, amit megpillantottak, híján van-e a „*személyes*” erény-teremtő hozzájárulásának, kiiktathatatlan jelenlétének? Nos, amennyiben tartjuk magunkat ahhoz az arendti gondolathoz, hogy a politikai cselekvés távlatában nem maradhatunk a szinguláris tapasztalatok „foglyai”, úgy kézenfekvőnek tűnik, hogy a politika színpadáról kivonjuk a személyes erőnyeket. A szingularitás távlatába rögzült nézőpontok meghaladását igényli a világért való cselekvés, amely úgy taglalja a szavakat és a tetteket, hogy transzcendálja az önvonatkozódást. Itt a politika alapfeltétele az ember transzcendenciája a világhoz, a bevilágítottak ehhez az egészéhez.

Ha elérkeztünk ehhez a következtetéshez, akkor szembetalálkozunk azzal a kérdéssel, hogy mi az, ami alapot nyújt a deperszonalizáció eseményének, mi az, ami egyáltalán lehetővé teszi, hogy a cselekvő egyének álarccokat magukra öltvén részt vegyenek a színjátékban? Mi az, ami szabályozza, megfegyelmezi a szereplőket, amidőn színpadi szereplőkké válnak? Nem függ-e a közbeszédhelyzetekben lépő aktorok ítélethozatali praxisa a véletlenszerűen formálódó egyéni távlatoktól?

IV.

A bűnt bűnnek kell nevezni, a bűnt nehezen megbocsáthatónak kell tartani – ezeket az állításokat bizonyosan imperatívusként kell megfogalmaznunk. De hogyan lehet formát adni ezen imperatívuszoknak a politika szférájában? Jaspers a kollektivitás nevében elkövetett bűn kapcsán a visszaállítás gyakorlatát javallja. Eszerint a társfelelősséget magára vállaló állampolgárok újra megerősítik a megsértett normákat, a visszatekintő reflexivitás által helyreállítható a kisiklott rend. A morális jellegű önvonatkozás átértelmezésre sarkall, egyúttal a közösség gyógyulásának útját készíti elő. Hiszen a büntetést megragadó morális reflexivitás alapot szolgáltat a másokért viselt felelősségnek. Miközben a reflexió áttemeli saját tartományaiba a bűnt, a politikai közösség számára jelöli ki a mozgásirányt. A külső tanúságok tudatosítása a megtisztulás eszközüvé válik. A felelősségközösség tagjai képessé teszik magukat arra, hogy ismét erkölcsi viszonyra lépjenek mind önmagukkal, mind a bűnösen megkárosítottal. A károsító belső szemléletét személyének mélyebb szférái felé fordítja, és ezáltal lehetővé teszi erkölcsi milyenségének megpillantását. Újból helyreállhatnak a megkárosított és a károsító közötti erkölcsi viszonyok lehetőségei.¹³ A morális

¹³ Erről más kontextusban: Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális etikétika*. Bp., Gondolat. 1979. 552. o.

reflexió nem teszi meg nem törtéنتté a károsodást, a negatív értékű tény-állást, de a büntett eseményeivel kapcsolatos készenlét, e felelőssé válás a közösség kötelékeit erősíti meg. A visszatérés a megelőző állapotba azt tudatosítja, hogy a bűnre vonatkozó gondolkodás egyúttal a felelősség közösségének kötőanyaga.

Kritikai kérdéseim a következők: nem depolitizálja-e így Jaspers a kollektivitáshoz fűződő bűnt? Nem adózik-e Jaspers a bűn *jogi* értelmezésének akkor, amikor az előző állapotba való visszatérés gondolatát vallja? Lehetséges-e az eredendő helyzet politikai restaurációja, akkor, amikor a közösségi élet adott konstellációja mindig a versengő értelmezések folyamánya? Nem inkább úgy kellene gondolkodnunk, hogy a politikai konstelláció a kereszteződő performatív aktusok *eredője*? Hogyan is feltételezhetnénk a múltra irányuló értelmezéseket, mint semlegeseket a politikai közösség szempontjából? Nem azt aényt kell szem előtt tartanunk, hogy a múltértelmezéseket folytonos konfliktusok hatják át és hogy a politikai összecsapások tépje a múlt jelentéséért folytatott harc? Ezen kívül, azt aényt is meg kell fontolnunk, hogy a kollektív bűn nem oldja szét szükségszerűen a társadalmi kötelékeket, hanem éppenséggel maga is kohéziós erőként jelentkezik. A kollektivitás nevében elkövetett bűnök összefűzhetik az egyébiránt szembenálló aktorokat.

Mindenesetre, szögezzük le, Arendt agonisztikus tereiben nem nyílik lehetőség restaurációra. Nem az eredendő pillanatba, a normák sértetlenségének szituációjába való visszahelyeződés a tét. A felelőssé válás a közösségi élet feszültségmezőjében keresendő, ahol egymással vetélkedő felek kerülnek szembe egymással. A középpontban pedig nem más áll, mint az agonisztikus rábeszélések, meggyőzések áramlása, amely plurális távlatokat jelent meg. Olyan szereplők állnak szemben, néznek szembe egymással, akik szavakba vonják a létezőt, szóba-hozzák az események dinamikáját, és a szó erejére támaszkodnak. Egymásra ható cselekvéseik nem abban merülnek ki, hogy felidéznek a korábbi állapotot, hanem abban, hogy közös, *létrejövő* értelem megformálásában participálnak. Az egymásközöttiség nyilvánvalóan kockázatterhes, hiszen a többirányú távlatok, változatos esetlegességek kommunikációja kiszámíthatatlan eredményekhez vezethet. Természetes, hogy az agonisztikus terek részelemei a tűnékeny politikai rokonszenvek, az alkalmanként kialakuló érdekszövetségek. Mégis, a világért-való létezés, a közös azonosság megerősítése, mások szabadságának vállalása csak az esetlegességek közvetítésével mehet végbe. Az interszubjektivitás terepein nem áll fenn olyan elv, amely kezeskedhetne az esetleges tévedésekért, de létezik az a lehetőség, amely alapján *a többes szám első személyének távlatából* szemlélhetjük a felelősséget. A „mi” perspektívájában tűnhet fel, hogy az embert saját létezéséhez nem pusztán a szemlélődés, hanem a felelősség köti.

Arendt olvasói ismerik a moralitással, az etikai jelentésvilággal kapcsolatos álláspontját, amely nemegy értelmezőjében éles kritikai reflexiókat hívott

elő.¹⁴ Eszerint, legalábbis röviden szólva, a hagyomány válsága a moralitás eredendő jelentését fedi fel, amely a szokások együttesét jelenti. Az erkölcs így tradicionális struktúrát jelenít meg, és az embert személy-mivoltában szólítja meg. A moralitás perspektívája nem vonatkoztatható a kimagasló büntettek elkövetőire, akik a bűn társadalmát alapítják meg (pl. Hitler), ugyanis a moralitás diskurzusával voltaképpen a mindennapi élet szereplőinek viselkedésformáit ítéljük meg, akiket kötnek a szokásokból fakadó normák. Szembeszökő, hogy Arendt Nietzschét, azaz a nietzschei „őszinteséget” idézi a felemelkedő nihilizmus összefüggésében, azt fontolgatja, hogy a modernításban felszínre jutó elvek nem új értékeket hitelesítettek, hanem megkérdőjelezték a moralitást magát.¹⁵

¹⁴ Ebben G. Kateb jár az élen: „Arendt arra irányul, hogy megszabadítsa a szabad gondolkodást a morális asszociációktól”, G. Kateb, Hannah Arendt: *Politics, Conscience, Evil*. New Jersey, 1984. 193. o. És J. Kohn: *Thinking/Acting*. In: *Social Research*, 1990, No. 1. Egy másik perspektíva J. Kristeva: Hannah Arendt, vol. 1, *Le Génie féminin: La Vie, la folie, les Mots*. Paris, 1999. Arendtnek 1965-ban tartott előadásából sokat megtudhatunk. Arendt pl. úgy vélte, hogy a náci rendszer, *morális* értelemben, negatívabb jellegűnek bizonyult a sztálinizmus-hoz képest, de azért, mert „új értékek érvényesítésére tört”. Továbbá senki nem mondhatja immáron, hogy „*das Moralische versteht sich von selbst!*” Some questions of moral philosophy. In: *Social Research*, 1994, 4, ezenkívül, Philosophy and Politics. In: *Social Research*, 1990, 57, 73-103. o. Arendt reflexivitása kapcsán azonban nem állíthatjuk, hogy a morálra utaló nézetei mögött pusztán kordiagnosztikai ítélet rejlik. Mert még a feljebb jelzett cikkből is körvonalazódik, hogy a morál érvényesítése és a világ fennállása között szerkezeti feszültség rögzíthető. Nem véletlen, hogy Arendt többször is említi a *Fiat justitia, pereat mundus*-elvet, amely az igazságosság feltétlen elsőbbségének meghirdetésével az arendti értelemben vett politika fogalmát kérdőjelezheti meg. Már Machievellinél is az a kérdés szerepel különös jelentőséggel, hogy léteznek-e olyan társadalmi szereplők, akik jobban szeretik a világot, mint saját magukat?

¹⁵ Lehet elmélkedni azon, hogy Arendtnek a morálra utaló állásfoglalásai mely irányulások szomszédságában helyezhetők el: Machiavelli és Nietzsche szükség-szerűen felmerülnek. Hogy Arendt a nietzschei *agon* fonalait szövi tovább, azt J. Shklar fejtette ki erőteljesen: Hannah Arendt as Pariah. In: *Partisan Review*, 1983, 50, 64-77. o. E problematikumnak egyik újabb állomása, D. R. Villa, *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aesthetization of Political Action*. In: *Political Theory*, 1992, 20, 274-308. o. Ehelyütt felhívom a figyelmet Luhmannra is, *Paradigm lost: az erkölcs etikai reflexiójáról*. In: *Látom azt amit te nem látsz*. Ikt. 237-255. o. Futólag megjegyzem, hogy nem felejthető el Arendt kapcsán egy másik forrás: Tocqueville. Nietzsche minden bizonnyal megkerülhetetlen, de Tocqueville nélkül a kép igencsak hiányos lenne. Ebben a tekintetben fontos, S. Jacobitti, *Political Community: Arendt and Tocqueville, on the Current Debate in Liberalism*. In: *Polity*, 1993, 23, 586. o. Mert figyelmeztet arra, hogy abban a korban, amelyben a „hagyomány fonala megszakadt”, (In: Arendt: *Múlt és jövő között*. Budapest. 1995. 21. o.) Arendt *nem* fordul a hagyományos moralitás felé, amely korrekívumként szolgálna.

Anélkül, hogy itt morálfilozófiai fejtegetésekbe mélyednék bele, jelzem véleményemet. Az erények és a bűnök leválasztása a politika testéről a politika autonómiáját hivatott erősíteni. Amikor a politika felé vesszük utunkat, akkor nem az erény és a bűn viszonylatának taglalása jelenti az alapot a belépéshez, ezt hüvelyeztük ki Arendt okfejtéseiből. Úgy látom, hogy Arendt támpontokat nyújt azon eljárások bírálatában, amelyek a politika *meta-politikai* megalapozásán fáradoznak, lett légyen az Rawls (eredendő állapot), vagy Habermas (kommunikatív ésszerűség), akik egyetemes érvényű morális szabályoknak rendelik alá a politika keretén belül kibomló eseményeket. Vagyis, a bűnre vonatkozó arendti gondolatok mögött a meta-politikai megalapozás kritikai megfontolásához gyűjthetünk érveket. Amennyiben továbbgondoljuk a performativitás szerepét, vagy a szó erejének konfrontatív jelentéseit a politikai életben, úgy valóban azt tapasztaljuk, hogy a politikán kívül létesített normativitás feszültségben áll a politika belső értékeinek tiszteletben tartásával. Mert, az agonisztikus jelentések felől, amelyekre rátaláltunk, a politikán kívül érvényre jutó normativitás olyan értelmezési keretnek bizonyul, amely neutrális beszédhelyzetből fogalmazza meg mértékeit. Ez a beszédhelyzet úgy semleges jellegű, azaz olyan módon jelenik meg afféle neutrális *prise de position*nak, hogy az agonisztikus helyzeten felülemelkedvén önti formába kritériumait. Másképpen mondva, a politika arendti felfogása segítséget jelent ahhoz, hogy bírálat alá vonjuk a politika különféle naturalizációinak (teológia, etikai, stb.) válfajait.

Csak hogy, nem tekinthető véletlennek, hogy a politikai aktorok erkölcsi okfejtésekkel, a jó és a rossz jelentéskörével élnek akkor, amikor performatív aktusokat hajtanak végre. Nem kerülheti el figyelmünket, hogy a vizály közepette sem nyílik lehetőségünk arra, hogy megszabaduljunk az erkölcsi reflexivitás jelentésvilágától. Hovatovább, abban a beszédkonstellációban is, amelyben a sértett méltóság, netalán az arcátlan dicsekvés hangjai szólalnak meg, vagy ahol a politika szereplői a hízelgés és a csábítás eszközeivel élnek, rábukkanunk az erkölcsi referencialitásra. Még ha el is fogadjuk a politika meta-politikai megformálását bírálatban részesítő hozzáállást, akkor is feltűnik, hogy a politika gyakorlása elkerülhetetlenül *valamilyen* erkölcsi vonatkozáshoz kötődik. Nem választhatjuk le maradék nélkül a politika küzdőteréről az erkölcsi normativitást, nem szabadulhatunk meg a naturalizált jelentésvilág, az erkölcsből fakadó referencialitás valamilyen alakzatától. E felismerést még az a tény sem törli, hogy a politika aktorai az értékek és a tisztelet nyelvén szólhatnak a csábítás vagy rászedés céljából. Más szóval, osztom azt a meggyőződést, amely kételyt támaszt a kívülről kijelölt célokkal és normákkal szemben. Egyetértek azzal a kritikával, amely a politikának a meta-politikai leplekbe való burkolását bírálja. De a felelőssé válás folyamatából (amely az egymás közötti terekben sarjad és ahol az

eredeti szándékok előre nem sejthető és nem látható formát öltenek) nem iktatható ki az erkölcsi normativitás referenciális létezése. Ez a tény *feszültségtereket* nyit meg a politika és olyan meta-politikai tartomány, mint az erkölcs között.¹⁶ Feszültségtérről szólok – ez azt jelenti, hogy a két, említett, tartomány közötti párbeszédet nehezíteni kell, ami nem ellehetetlenítést feltételez, hanem a belső értékek tiszteletét.

¹⁶ Itt nem áll módomban, hogy taglaljam a megbocsátás szerepét. Tudniillik, Arendt hajlik arra, hogy a megbocsátás elemzését a politika szférájába vonja. Amennyiben arra keresünk magyarázatot, hogy a bűnnel ellentétben a megbocsátás miért kerülhet bele a politika közegébe, úgy az időbeliség szerkezetét kell szem előtt tartani. A bűnre való reflexivitás múltra-, a megbocsátásra irányuló praxis pedig jövőre-utalt. A megbocsátás kezdetteremtő, amely felszakítja a károsodás által meghatározott kontinuumot. Erről néhány megjegyzést találunk, A. Schaap: Im. 763. o., majd más vonatkozásban, Scheler: Im. 557. o.

A JOGI ÉS A POLITIKAI BŰN NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

FÖLDESI TAMÁS

A JOGI BŰN

A JOGI BŰNÖZÉS különböző korok társadalmainak egyik alapproblémája. Nemcsak a múltban, de a jelenben is egyik megoldatlan kísérőjelensége a társadalmi fejlődésnek. A magyarországi bűnügyi statisztikák, akárcsak a modern világ más országainak statisztikája is, bizonyos eredmények ellenére is arról tanúskodnak, hogy a bűnözéssel tartósan együtt kell élni, és a demokratikus politikai rendszerek egyik alapvető problémája, hogy hogyan lehetne a bűnözést csökkenteni, illetve – s ez is aggasztó jelzés – legalább szinten tartani.

A jogi akárcsak az erkölcsi, illetve politikai bűn nem *természeti jelenség*. Az állatok nem ismerik a bűn fogalmát. Egy ragadozó nem gyilkos, egy szarka nem tolvaj. A bűn emberi csinálmány. A bűnt az ember találja ki és alkotja meg a bűn fogalmát. A bűn – legaltalanosabb szinten – egyes, néha nem jelentéktelen kivételektől eltekintve negatívum, baj, kár, amely az embereket éri. A bűn az, ha valakit megölnek, kirabolnak, megerőszakolnak, ellopnak tőle valamit, stb. Ezért ősidők óta él az embereken az a törekvés, hogy hogyan lehetne elkerülni, vagy legalábbis csökkenteni a bűnök számát, netán nagyságát. Ennek a célkitűzésnek ősidők óta egy sajátos reakció tesz elsősorban eleget, nevezetesen a büntetés, amelynek a legváltozatosabb formái alakultak ki, a vérbosszútól, a táliótól, a halálbüntetésen, a szabadságvesztésen át, a pénzbüntetésig. Bármennyire is különbözzenek ezek egymástól, egy közös vonásuk van: a kárt okozót viszonzásul hátrányok érik. E hátrányok funkciója körül már az ókori Rómában is vitatkoztak, s a vita tárgya az volt, hogy a büntetés fő feladata az igazságtétel legyen-e „a bűnös elnyerje méltó büntetését”, vagy pedig a megelőzés (prevenció), hogy a bűnösnek illetve másoknak elvegyék kedvét a jövőbeli bűnözéstől (esetleg a kettőt egyesítsék, ami nem könnyű feladat, problémákkal jár).

Ha azonban a bűn nem következménymentes büntetéssel jár, ami a bűnelkövető számára hátrány (legrosszabb esetben életének elvesztése), akkor a bűn *legitimációt igényel*, mert a bűnelkövetőket, de a többi embert is joggal érdekli, hogy ki és milyen alapon nyilvánít bűnné, jogi bűnné, bűncselekvénnyé, bizonyos emberi magatartásokat, és miért nem bűn más kifogásolható magatartás (közismert, hogy számos olyan tett van, amely erkölcsileg súlyosan kifogásolható pl. számos hazugság, becstelenség, szőszegés és ezek mégsem jogi bűncselekmények.)

A legitimáció szükségessége nemcsak a jogi bűnnel kapcsolatban merül fel, hanem az erkölcsi bűnnel összefüggésben is. Az erkölcsi bűnnel kapcsolatban is fölvethető, hogy miért bűn a bűn, így pl. egy férfi megkíván egy nőt és szexuális kapcsolatra lép vele, akkor miért ítéli el ezt a vallások zöme. Az erkölcsi bűn legitimációjának problémáját azonban csökkenti az, hogy az erkölcs bizonyos határok között választható, az adott példában lehetőség van arra, hogy valaki – legalábbis az adott kérdéscsoportot illetően nem az elitelő valláserkölcsök normáit fogadja el, hanem egy szekuláris erkölcsét, s ebben az esetben a bűn megszűnik bűnné lenni.

A jogi bűnnél azonban más a helyzet. Míg az erkölcs – relative választható, addig a jog nem az. Ha valaki egy meghatározott államban él, ha tetszik, ha nem, annak az államnak a jogi bűn-fogalmát kell elfogadnia, s ezért nem védekezhet azzal, hogy az ő egyéni jogfelfogása szerint nem volt bűncselekmény az amit elkövetett. S itt jelentkezik a második különbség is. Az erkölcs szférájában lehetőség van arra, hogy valaki a vele szemben elkövetett erkölcsi bűnt – pl. hűtlenség – önmaga korigálja, illetve megbüntesse. Ezzel szemben az államnak úgynevezett büntetőjogi monopóliuma van, ami azt jelenti, hogy az önbíráskodás maga is egy bűncselekmény. Csak az államnak van joga arra, hogy bűncselekvénnyel nyilvánítson valamit, illetve, hogy jogszerűen büntesse meg a bűncselekmény elkövetőjét. Mindebből az következik, hogy a jogi bűn legitimációjának feladata az államra, illetve a törvényhozókra, továbbá az állam és jog ideológusaira hárul az a feladat, hogy a bűn legitimációját elvégezzék, tegyék hozzá rögtön, hogy ehhez egy másik feladat is szükségszerűen kapcsolódik, nevezetesen a *büntetés legitimációja* (amely legalább annyi problémát vet föl, mint a bűn igazolása, de ezekkel a szűkre szabott keretek miatt nem foglalkozom). A kettős feladat elvégzésének azonban van egy harmadik leágazása is, és ez az, hogy hogyan ítéljük meg a jogi bűn elkövetőjének felelősségét. Vajon egyedül ő-e a hibás abban, hogy ilyen magatartást tanúsított, vagy pedig az állam, illetve a társadalom is felelős, s ha igen, akkor milyen mértékben. Kezdjük a legutóbbival, mert ez elvezet bennünket a jogi bűn legitimitásának lényegéhez. Abban a kérdésben, hogy ki felelős a jogi bűnért történelmileg két koncepció alakult ki. Az egyik a hagyományos, amelynek lényege, hogy a bűnelkövető – legalábbis az esetek túlnyomó többségében gonosz. Ezért egyedül ő felelős azért, amit elkövetett (ennek a felfogásnak a kialakulásában nyilvánvalóan szerepet játszott a különböző vallások bűnfelfogása, amely szerint az eredendő bűn következtében az emberek jelentős mértékben hajlamosak a bűnre). Ennek a felfogásnak természetes következménye volt az, hogy a bűnt a normálistól való eltérésként fogják föl, másként kifejezve *devianciának*, s ebből eleve következett, hogy a bűn elkövető maga is devians.

Ezzel szemben a felvilágosodás után, de különösen a 20. században a bűnözés elleni harc eredménytelenségét tekintve egy új bűnértelmezés körvonalai

bontakoztak ki. Ezt a koncepciót Durkheim dolgozta ki, s ennek lényege, hogy a jogi bűn nem egy deviáns és gonosz személyiség cselekedete, hanem társadalmi termék, éppen ezért a jogi bűn nem deviancia, mint elkövetője sem deviáns. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy Durkheim a jogi bűnt erőnyek tekintette volna, ám mégis úgy vélte, hogy a jogi bűn csökkentéséhez a társadalmat kell megváltoztatni, a kriminogén tényezőket kell eliminálni. A Durkheimi koncepció egyik sajátos továbbfejlesztése, az úgynevezett *stigmatizációs irányzat*. Ennek lényege, amelynek egyik fő képviselője H. S. Beckert, hogy – némileg leegyszerűsítve, a jogi bűn nem igazán bűn, hanem az állam teszi azzá, azáltal, hogy bizonyos magatartásokat jogi bűnnek nyilvánít, ennek következtében a deviáns és a deviancia sem objektív jelenségek, hanem „a deviáns olyan személy, akire a deviáns címkét sikeresen rátették, a deviáns viselkedés az a viselkedés, amelyet az emberek annak minősítenek.”¹ A stigmatizációs elmélet hívei ezt a koncepciót – többek között azzal szokták alátámasztani, hogy a bűnügyi statisztikák szerint, a bűnelkövetők zöme a vagyontalan, a társadalom perifériájára szorult emberek közül kerül ki, akik azért váltak bűnözővé, mert deviánssá minősítették őket.

Figyelemre méltóak Sajó András gondolatai, aki több vonatkozásban egyet ért a stigmatizációs elmélettel „hatalom dolga mi számít tilosnak, s ez nem többségi kérdés, hanem az erőviszonyok függvénye (bár öröndetes bizonyos határok között, ha a többség tényéből előadódik)”.

A most felsorolt koncepció felsorolt egyes elemeivel egyet lehet érteni. Így Durkheimmel abban, hogy a bűncselekmények elkövetéséért részben a társadalom is felelős, s ezért a bűncselekmények számának csökkentéséhez elengedhetetlen, hogy a kriminogém tényezők száma kisebb legyen, valamint egyet lehet érteni azzal is, hogy a bűncselekmények egy része relatív, mint ahogy nem helyes ha a bűnelkövetőket stigmatizálják, de Sajó Andrásnak is igaza van abban, hogy a bűncselekményeket történelmileg nem egyszer osztályrendi alapon, hatalmi bázis figyelembe vételével alkották meg, ami szintén relativitásukra utal.

Ugyanakkor vitatható az a tétel, hogy a jogi bűnök igazolhatóan nem legitimálhatóak, hanem önkényesek, a maguk egészében. A jogi bűnök zömét ugyanis társadalmi szükséglet igényli, azok olyan értéksérelmeket tartalmaznak, amelyeknek elítélése a társadalmi együttéléshez feltétlenül szükséges. Egyet lehet érteni Békés Imrével, aki a következőket írja „léteznek azonban olyan történelmileg kialakult társadalmi együttélési szabályok, amelyek tisztelete nélkül egyetlen modern szervezett közösség, egyetlen fejlett társadalom sem képes fennmaradni, ilyen értékek az élet, a testi épség, a nemi független-

¹ H. S. Beckert: A kívül állók. In: *A deviáns viselkedés szociológiája*. Bp., Gondolat. 1974. 87. o.

ség, az emberi méltóság és a becsület, az emberek javai, tulajdona, s ezek megsértése tényleg társadalmilag rossz, *objektív bűn*. Érdeemes ebből a szempontból Király Tibor elemzését is figyelembe venni, aki azt írja, hogy 150 évvel ezelőtt a magyar büntetőjogban alig 10 olyan bűncselekményt találunk, amelyek ma már nem számítanak annak, s ezek is két csoportba oszthatók, a vallás elleni bűncselekmények, illetve a nemi erkölcs elleni bűncselekmények.

Mindebből következik, hogy a jogi bűnök legitimációját túlnyomó többségben az értékvédő funkciójuk határozza meg, jogászok számára közismert, hogy a jogi bűnök definíciójának, legalábbis a magyar büntetőjogban, 3 eleme van: az egyik a jogellenesség, a második a bűnösség, s a harmadik a társadalmi veszélyesség. Ez utóbbi körül azonban néhány éve egy vita alakult ki, amelynek lényege, hogy továbbra is szükséges eleme legyen-e a társadalmi veszélyesség, a jogi bűn fogalomnak, vagy pedig sem. Az ellenzők azzal érvelnek, hogy a társadalmi veszélyesség egy elavult kategória, amely a totalitárius társadalmak büntetőjogának velejárója, amelyeket az jellemzett, hogy a társadalmi veszélyesség fogalmát önkényesen értelmezték, meghatározott politikai tartalmat tulajdonítva neki. Ezzel a felfogással nem lehet egyetérteni. Ahhoz ugyanis, hogy a büntetőjogi bűn fogalma ne legyen mindössze jogpozitivistá tartalmú – s ezen azt értem, hogy a jogpozitívizmus szerint a valaminek a jogellenessége elegendő ahhoz, hogy a büntetőjogban bűnnek tekintsék – más is szükséges. A valóságban azonban ez nem elegendő alap a jogi bűn legitimációjához, mert egy állam polgárait mindössze az a tény, hogy valamit az állam – saját tetszése szerint – jogellenesnek nyilvánít, nem fog meggyőzni arról, hogy az valóban jogi bűn. Ennek következtében a jogi bűn fogalmához nélkülözhetetlen egy olyan tartalmi jelző, amely átfogóan magában foglalja a társadalmi értékek legkülönbözőbb jellegű és szintű megsértését, vagyis az a tény, hogy a társadalmi veszélyesség fogalmával a totalitárius államok visszaéltek nem kellő indok arra, hogy ezt a kategóriát ne lehessen erkölcsileg elfogadható tartalommal megtölteni. Érdeemes rámutatni arra, hogy a társadalmi veszélyesség kategóriája nem szocialista „találmány”, hanem azt számos demokratikus ország büntetőjoga már a szocializmust megelőzően és később is tartalmazta. Egyébként érdemes utalni arra is, hogy miközben a jogi – akárcsak az erkölcsi és politikai vagy vallási – bűn megalapozása általános jogfilozófiai feladat, az hogy egy-egy bűncselekmény hogyan válik legitimmé, már a törvényhozók, illetve a meghozandó törvényekkel elméletileg foglalkozók gondja. Gondoljunk pl. az abortusz, az eutanázia, a könnyű drogok jogi büntethetőségének, illetve nem büntethetőségének vitájára!

Végül, de nem utolsó sorban a jogi bűn egyik sajátossága, hogy az erkölcsi és politikai bűnöktől eltérően kodifikálva van, ez azonban nem egyszerű formai regisztrációs dolog, hanem azt is jelenti, hogy a jogi bűnnek egy fontos emberjogi vonatkozása van. Nevezetesen a legkorábbi emberjogok közé tartozik a „nullum crimen” vagyis, hogy nincs bűn törvény nélkül, amely biztosítja azt,

hogy jogi bűnnek csak azt lehet tekinteni, amit törvényesen megalkottak, s ami hatályban van. Ez nemcsak a törvényességet, és a jogállamiságot védi, hanem egy biztosíték minden ember számára, hogy nem vonhatják jogilag felelősségre azért, ami az elkövetés idején nem lett volna hatályban. Az aztán egy másik kérdés, hogy van egy tilalom ezzel összefüggésben a visszamenő hatályú jogszabályokra, vagyis hogy tilos valakit azért megbüntetni, amit később az elkövetés után minősítettek bűncselekménnyé, s ennek legalábbis totalitárius társadalmak esetében vannak jogpolitikai vonatkozásai, nevezetesen lehet-e valakit olyasmért felelősségre vonni, mondjuk egy totalitárius társadalom bukása után, ami az elkövetés idején abban a társadalomban politikai okokból nem volt bűn, de amelyet a demokratikus jogfelfogás súlyos bűnnek tekint. Erre a kérdésre azonban időhiány miatt nem térek ki.

A POLITIKAI BŰNÖK NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

A politikai bűnök problematikája sokkal kevésbé kidolgozott, mint a jogi bűnöké. Ez szorosan összefügg azzal, hogy eltérően a jogtól a politikai bűnöknek – bizonyos kivételektől eltekintve – nincs katalógusa, nincs olyan törvénykönyv, amely a politikai bűnök megközelítő összességét tartalmazná. Ennek egyik oka abban rejlik, hogy a jogi és erkölcsi értékektől eltérően amelyek – ismét megközelítően – többé-kevésbé regisztráltak, a politikai értékek sokkal kevésbé tisztáztak, mint ahogy a politikában hiányzik egy kidolgozott normarendszer is, amelynek megsértése szorosan összefügg a politikai bűnök manifesztálté tételével.

Mindez természetesen viszonylagos. A jogi bűnök halmaza nem tér el teljesen a politikai bűnök halmazától, létezik egy meghatározott terület, ahol a kettő egybeesik, gondolok itt elsősorban az állam ellenes bűncselekményekre, mint pl. a kémkedésre, az összeesküvésre, vagy a háborúval összefüggő bűncselekményekre, így pl. a genocídiumra, a háborús uszításra, stb-re, valamint a hatalommal való visszaélés különböző formáira. Noha ezek korántsem jelentéktelen bűncselekmények – jellemző, hogy elkövetésük esetén az embereket feljelentési kötelezettség terheli, ami kivételes a jogrendszerben és jelzi ezeknek a bűncselekményeknek a súlyosságát. Mégis békeidőben az ilyen jellegű bűncselekmények rendkívül csekély hányadát képezik csak a valóságos bűneseteknek, legtöbbször olyan, hogy normál békeévtben egyetlen egy se fordul elő.

Ha megpróbáljuk meghatározni a politikai bűncselekmények sajátosságát, akkor talán az egyik legfőbb jellemző az, hogy ezek zömükben *társadalomspecifikusak*. A társadalomspecifikusság ebben az esetben azt jelenti, hogy az egyes politikai rendszerek, ha nem is rendelkeznek zárt értékkatalógussal, értékeikben jelentősen különböznek egymástól, ennek következtében a politikai normák is eltérnek, s azok megsértése, mint politikai bűn is különbözőnek egymástól.

Korunkban ez a különbség első sorban a diktatúrák és a demokráciák egymástól eltérő bűnkoncepciójában jelentkezik (figyelmen kívül hagyom itt most terjedelmi okokból az úgynevezett demokráciák problémáját). Az egypárt-rendszerű és nomenklatura által irányított totalitárius diktatúrákban a legsúlyosabb politikai kárnak tekinthető, ha valaki megkérdőjelezi az adott társadalmi politikai rendszer alapelveit, politikai emberi jogokat súlyosan sértő gyakorlatát, vagy aláássa a vezető megkérdőjelezhetetlen tekintélyét, illetve szóvá teszi a nomenklatura kiváltságait. Ugyancsak a legsúlyosabb politikai bűnök közé tartozik a pártegység megbontása, a pluralizmusra való törekvés, a párttól való elhajlás, illetve a rendszer föllazítása, az erózió is. Ugyancsak a politikai bűnök közé tartozott a szövetségi rendszer bírálata, amelynek az ország része volt, valamint a kisebbségek helyzetének és problémáinak „felhánytorgatása”². Jellegzetessége volt a totalitárius politikai bűnkoncepciónak az is, ahogy a terrorizmust értékelték. Ennek az volt a sajátossága, hogy a terrorizmust egyáltalán nem tekintették a maga egészében politikai bűnnek, hanem úgy vélték, hogy a terrorizmus önmagában se nem jó, se nem rossz, hanem minden attól függ, hogy milyen politikai irányzat, milyen célok érdekében használ terrorista eszközöket, s ennek következtében a terroristák, ha az úgynevezett nemzeti fölszabadulás érdekében tevékenykedtek, pozitív megítélést és támogatást is kaphattak. Jellegzetes sajátossága a diktatórikus rendszereknek az is, hogy mivel a társadalom egésze átpolitizált, a nem politikai jellegű cselekményeknek is nem egyszer politikai értelmet adtak és az ott elkövetett gazdasági, kulturális vagy egyéb hibák is politikai értelmet nyertek.

A most felsorolt „bűnkatalógus” értékelése természetesen attól is függött, hogy mennyire kemény vagy puha diktatúra volt az adott politikai rendszer, milyen volt a nemzetközi helyzet, milyenek voltak belső erőviszonyok, s ennek megfelelően történt a bűnök megbüntetése is.

Aligha kétséges, hogy a demokráciák politikai bűnfelfogása gyökeresen különbözik a diktatúrákéétól ez – többek között – azzal is igazolható, hogy a most felsorolt „politikai bűnök” egyáltalán nem számítanak annak egy demokráciában. Mi több, ha azokat egy diktatúrákban követik el, akkor érdemnek tekinthetők egy demokratikus felfogás számára. Érdemes azonban megemlíteni, hogy ezek a jelenségek redukált formában nem teljesen idegenek egyes demokratikus politikai rendszerektől sem. Itt is nem egyszer előfordul, hogy egyes politikai pártokat karizmatikus vagy önmagukat annak tekintő politikai vezetők irányítják, s ennek következtében a párton belül a politikai felelősségre vonás miértjénél hasonló jelenségek figyelhetők meg, mint a

² Ezért volt álságos, amikor a MSZMP a '60-as évek elején határozatot hozott arról, hogy nincsenek tabu témák és előírt következtetések.

diktatórikus rendszerekben. A demokráciákban a közérdek dominanciájának jegyében a politikai bűnök első sorban a hatalommal való visszaélés formájában jelentkeznek, ez azt jelenti, hogy a politikai vezető az alárendeltek politikai vétségéért és hibáiért is felel bizonyos fokig.

A pluralista politikai demokrácia egyik sajátossága, hogy a pártok a hatalomért, a hatalom megszerzéséért és megtartásáért folytatott harcban egymás ellen nem egyszer olyan módszereket és eszközöket alkalmaznak, amelyek etikailag, de politikailag is kifogásolhatóak, így pl. felelőtlenül ígérnek, igazságtalanul értékelik a rivális pártok tevékenységét, az igazságtól eltérő képet rajzolnak önmaguk érdemeiről stb. Mindez nem egyszer aláássa hitelüket és ennek következtében a választáskor „megbüntetik őket”, ha szavazunk.

A politikai bűnök rendszerspecifikussága bizonyos fokig relatívvá teszi a politikai bűnöket, ennek van egy sajátos jogi kifejeződése, mégpedig az, hogy a nemzetközi jog szerint egy állam politikai bűncselekmény miatt nem adhatja ki azt, akinek a kiadatását egy másik állam kéri. Ennek a gyakorlatnak egy sajátos reflexiója az, hogy a genocídiumról szóló ENSZ határozat a genocídiumot kivonja a politikai bűncselekmények alól, s ennek következtében a genocídium elkövetőjét az adott államnak is ki kell adni. Végül, de ismét nem utolsó sorban a politika egyik sajátossága, hogy csaknem teljesen eredmény-centrikus és ez azt jelenti, hogy a jognál sokkal kevésbé vizsgálja a szubjektív oldalt, vagyis az alanyi bűnösséget, ennek következtében a politikai pártok nemegyszer a hatalom nem-megszerzését, illetve a hatalom elvesztését sokkal súlyosabban értékelik, mint egy konkrét politikai bűnt. Híven fejezi ki ezt a viszonyt, az a klasszikus mondás, amely szerint „több mint bűn, hiba”³.

³ A szerző a tanulmány megírásánál fölhasználta két saját korábbi írását. *A jog és igazságosság*. Bp., Közgazdasági és Jogi Kiadó. 1989. és *A politikai felelősség dilemmái*. Bp., Rejtjel. 2000.

A BŰN ÉS A BŰNTETÉS MINT JOGI KATEGÓRIA

BAYER JUDIT

BŰN-E A BŰNCSELEKMÉNY? MI A BŰNTETÉS CÉLJA?

A JOG EGZAKTABB TÁRGY, mint az etika: értékmentes, és belső törvényszerűségei irányítják. Mégsem tanulmányozhatjuk úgy, mint a matematikát. Nem létezik általános, mindenhol érvényes jogszabály, jogi igazság. Ilyen értelemben a jog, mint vizsgálat tárgya nem is létezik. A jogot előbb mesterségesen meg kell alkotni ahhoz, hogy vizsgálni lehessen.

Számos szabályrendszer él egyidejűleg a társadalomban, de a jog az egyetlen, amelyhez az állam által egyedül legitímen alkalmazott kényszer társul. A társadalmi szabályok közé sorolhatjuk az illemet, a szokásokat, a számos írott szabályzatot (köztük a munkahelyi vagy kollégiumi szabályzatokat is), a diplomáciai protokollt, mindenekelőtt pedig az erkölcsöt, azaz morált. E szabályok célja mind egy kisebb vagy nagyobb közösség jóléte.

A jogalkotó azokat a szabályokat emeli ki e hálózathoz, amelyeket elég lényegesnek ítél a közösség jóléte szempontjából ahhoz, hogy az állam erőszakapparátusát működésbe lendítse. A büntetőjog kötelezően alkalmazott szankciórendszere miatt szűkebb kell legyen minden más szabálynál. Ezért a büntetőjog számos „erkölcstelen” cselekedetet szabályozási körén kívül hagy, például a hazugságot, vagy a házasságtörést.

A jog igazságosságáról szóló elméletek megoszlanak azon, hogy tulajdonítanak-e etikai értéktartalmat a jogoknak. Az igazságos jog mint fogalom volta képpen magában hordozza az ellentmondást, és – bár időről időre felmerül – véleményem szerint mint ilyen, lehetetlen. Kelsen szerint az igazságosság fogalmát száműzni kell a jogtudományból, mert megrontja a jog „tisztaságát”. Ugyanakkor Hart szerint van a jognak erkölcsi tartalma.¹ A jog specialitása, hogy jogokat biztosít az egyén számára, amit sem az erkölcs, sem a szokás vagy más társadalmi szabályrendszer nem tesz meg. Értékelik ugyan a magatartást aszerint, hogy az illó vagy illetlen, okos vagy ostoba, de legfeljebb kötelezettségeket írnak elő, sosem biztosítanak jogokat senki számára. Hart szerint egy jog létéből nem következik feltétlenül, hogy a másik oldalról valaki számára kötelezettséget is jelentsen. Kézenfekvő lenne azt állítani, hogy ha valakinek valamire joga van, akkor legalább egy másik személynek kötelezettsége tartózkodni az ő attól való megzavarásában. Hart szerint azon-

¹ H. L. A. Hart: Vannak-e Természetes jogok? In: *Fundamentum*. 2002/2. 5-12. o.

ban, ha két ember talál a földön egy ezrest, bár mindkettőnek joga van felemelni az ezrest, nem mondhatnánk, hogy bármelyiknek fennállna olyan kötelessége, hogy tűrje, hogy a másik fölveszi az ezrest. Hart szerint a két jog itt verseng egymással. Véleményem szerint viszont a leírt szituáció jogilag semleges. Sem nem jogszerű, sem nem jogellenes magatartás az ezres felemelése, mint ahogy a fel nem emelése sem. Egy szabályrendszer sem terjed ki az összes emberi magatartásra, sem a jog, sem az erkölcs, sem az illem. Vannak cselekedetek, amelyek önmagukban sem nem erkölcsösek, sem nem erkölcstelenedek, és sem nem jogellenesek, sem nem jogszerűek, például az evés. Ugyanakkor a cselekvés kontextusa megváltoztathatja a értékítélete (például éhség idején titokban megenni mások ételét). Ha az egyik ember erőszakkal akadályozza meg a másikat az ezres felemelésében, akkor már jogilag releváns magatartást tanúsított, azaz az adott esetben jogellenesen járt el. Ha elfogadnánk Hart érvelését, akkor hova helyeznénk el az emberi jogok megjelenése előtti jogrendszereket? A római jog talán nem jog, csak mert nem biztosított az embereknek velük született, egyenlő, és elidegeníthetetlen jogokat? Az emberi jogoknak kiemelt szerepet tulajdonító nézetrendszer történelmi szükségzerűségéből alakult ki a második világháború után, és vált a huszadik század végének uralkodó paradigmájává. De véleményem szerint ez az alapvető rendező elv történelmileg meghatározott, és ugyanolyan mulandó, mint bármely más jogszabály. Ezért nem tekinthetjük a jog, mint társadalmi tény alapvető elemének. Viszont ma is aktuálisnak tartom Mill utilitarista felfogását, amely szerint minden szabályrendszer azért születik, hogy optimalizálja az emberi együttélés bizonyos szegmensét. Az előadásom további részében is ebből fogok kiindulni.

A jog formalizáltságának alapvető oka az egyéni és az állami önkény korlátozásának célja. Funkciójánál fogva magában hordozza azt az igényt, hogy ne kérdőjeleződjen meg tartalmának helyessége. Ennek is megvan a formalizált módja: a jogalkotó megváltoztathatja a jogszabályt, az alapvető normák garanciális védelmén pedig az Alkotmánybíróság örökösök. De még az Alkotmánybíróság sem bírálhatja felül egy jogszabály helyességét: mindössze egy másik jogszabállyal vetheti össze, ellenőrizve, hogy nem áll-e ellentétben a legstabilabb normával, az Alkotmánnyal, amelynek helyességét például népszavazás sem kérdőjelezheti meg. Ez a lehetőség egyedül a jogalkotó számára áll fenn, és az is csak eljárési garanciákkal övezve nyúlhat hozzá.

A büntetőjogot különösen sok hasonló garancia védi: a bűncselekmények és a büntetések szigorúan rögzített rendje, a visszaható hatály tilalma, és nem utolsósorban a büntetőeljárás jogállami garanciái. A jog szerint csak az a magatartás bűncselekmény, amely szándékosan vagy gondatlanul megvalósítja a Büntető Törvénykönyv valamely szabatosan körülírt tényállását, és amelynek társadalomra veszélyességét a bíróság megállapította. A törvény szerint: „Társadalomra veszélyes cselekmény az a tevékenység vagy mulasztás,

amely a Magyar Köztársaság állami, társadalmi vagy gazdasági rendjét, az állampolgárok személyét vagy jogait sérti vagy veszélyezteti.”²

A jogszabály visszautal a közérdekre, és ezzel visszajutottunk az igazságosság kérdéséhez. A társadalmi szabályok végső célja, hogy elősegítsék a társadalom fennmaradását, fejlődését, és (csak másodsorban) az egyén jobbulását. Az etikai szemlélettel szemben a pozitív jogi szemlélet bizonyos szempontból utilitarista. A büntetőjog nem egy szellemiséget tart szem előtt, hanem kizárólag a társadalom – és az egyén – érdekeit, amely viszont a mindenkori társadalmi, gazdasági és környezeti viszonyokhoz képest változhat, és változik is.

A büntetőjog társadalmi érdekként a többség érdekét ismeri el, a kisebbségek és a szubkultúrák érdekeit – amennyiben azok a többség számára semlegesek – a büntetőjog nem veszi figyelembe. Talán meglepőnek hangzik ez a gondolat a kisebbségvédelem alkotmányos követelményének ismeretében, de valójában a kisebbséget is csak akkor védi jog, amikor az az egész társadalom érdekét szolgálja. A gyűlöletbeszéd tilalma a társadalom stabilitását és békéjét hivatott biztosítani: a védett jogi tárgy *nem a kisebbség joga, hanem a „köznugalom”*.³

Az utilitarista szemlélet szélsőséges példája szerint nem lenne bűncselekmény az a cselekmény, amelynek sértettje a közösségen kívül álló személy, például külföldi állampolgár. Ugyanakkor több okkal is alátámaszthatjuk azt, hogy miért szükséges erre is kiterjeszteni a tilalmat: a magatartás gyakorlása önmagában is rossz példát mutathat a közösségnek, illetve veszélyes lehet a fennálló hatalomra nézve. Másrészt a károkozás rossz hírével keltheti a közösségnek, kivívhatja a másik csoport ellenséges érzületét – nem véletlen, hogy a követelek hagyományosan sérthetetlennek minősülnek, kiemelt védelmet élveznek.

A társadalom érdekei változásának legjobb példája a családjogi szokások/jogszabályok rendkívüli különbözősége az idő és a tér spektrumában. A jogrend kialakulásáért felelős releváns körülmények között szerepelhet a népességszám, a népsűrűség, a nemek aránya, a források mértéke, a források kiaknázásának sajátos módja, illetve az életmód. A bűncselekmények különbözőségéből és azonosságából következtetni lehet egy kultúra sajátos körülményeire. Egy huzamos éhínséggel küzdő társadalomban az idősek öngyilkossága morális cselekedet,⁴ sőt, gyermekeik általi meggyilkolásuk is, ahogy azt a *Narajama balladája* című film alapjául szolgáló regény ábrázolja⁵. Az emberiség bizonyos fejlődési szakaszában a többnejűség/poligámia racionális megoldás lehet a túlélésre és a szaporodásra. Amikor mindez többé már nem a

² 1978. évi IV. törvény a Büntető Törvénykönyvről (Btk.) 10. § (2)

³ Btk II. cím, 269. §

⁴ Sánta Ferenc: *Sokan voltunk*. Kiadási adatok nélkül. (szerk.)

⁵ Fukadzava Hicsiro: *Zarándokének*. Bp., Európa. 1982.

legnagyobb kihívás, lehetőség nyílik a továbbfejlődésre: a monogám család érzelmi és gazdasági közössége jobb megoldássá válik. Manapság pedig – talán még nem is ismerjük a pontos okait – veszít a funkciójából, és kizárólagos jellege elhalványul.

Vannak azonban olyan szabályok, amelyek állandóak, ilyen például a „ne ölj” parancsa. Erről a típusról állíthatnánk azt, hogy isten törvénye, hogy a természetjogból fakad, hogy az emberiség közös nembeli lényegéhez tartozik, de azt is, hogy valószínűleg az emberiség fennmaradásához minden körülmények között szükséges volt. És máris lelepleződik az erkölcs viszonylagossága: hiszen a vándorló emberhordák fennmaradását elősegítette, ha a másik emberhordát lemészárolták, és ezt a szokását az emberiség ma is megőrizte. Tehát a „ne ölj” parancsa relatív, és szelektíven alkalmazott. Csak az egyes emberre vonatkozik, viszont a közösség érdekében, a közösség egyetértése esetén megengedhető az ölés. Ez az ölés szabályozott módja, altruisztikus funkcióval felruházva.

A halálbüntetés eltörlése mellett az egyik érv, hogy a közösség tagjai az életük feletti rendelkezés jogát a társadalmi szerződésben nem ruházták az államra.⁶ Eszerint a hatalom nem adhat életet, ezért nem is veheti azt el (ha ez ilyen egyszerű lenne, az anyának joga lenne gyermeke megölésére). Érdekes megfigyelni azt a párhuzamot, hogy a jelenlegi háború ellen általános népi megmozdulás tapasztalható, amely valószínűleg csak másodszer fordul elő a 20. század közepe óta. Az állampolgárok egy része nem azonosul a közösség nevében elkövetett öléssel, hanem nyíltan megkérdőjelezi annak jogosságát. Ugyanúgy kételyét fejezi ki az ölésre szóló felhatalmazással kapcsolatban, és vissza kívánna vonni e felhatalmazást, ahogy a halálbüntetés esetében. Ilyen nézőpontból még az ölés tilalmának örök, ámde ambivalens szabálya sem tekinthető változatlanak. Lehetséges, hogy éppen annak a folyamatnak vagyunk tanúi, amikor a közösség visszavonja azt a felhatalmazást, amellyel a közösség érdekében gyilkolni jogszerű, azaz erkölcsös cselekedet lehetett?

A körülmények változásával a jogszabályváltozás igénye is fölmerül, és a törvényhozás feladata, hogy kövesse azt. A jogszabályok többnyire kis késéssel követik a változásokat. Ritkán fordul elő, hogy a jogszabály elől járjon a változással. A politikai szempontok által motivált jogalkotás időről-időre megpróbál változásokat indukálni a társadalomban, de erre csak akkor van esély, ha olyan komplex módon sikerül a jogi környezetet megváltoztatni, amely valós gazdasági/társadalmi/környezeti változást idéz elő (jól megválasztott adópolitika, családpolitika).

Amikor egy magatartás erkölcsi megítélése módosul, a hatalom két dolgot tehet: követi a változást, (például lehetővé teszi a válást, engedélyezi a

⁶ 23/1990. (X. 31.) AB határozat

kereskedelmi rádiókat) avagy ellenáll neki és szigorúbban kezdi büntetni a magatartást annak érdekében, hogy visszaálljon a régi rend.

Erre tesz kísérletet a mai büntetőjog, amikor a korábinál szigorúbban fenyegeti a szerzői jog megsértését – ami az internet és egyéb technológiai lehetőségek révén ma már egy kattintással elkövethető, és morálisan semleges, hétköznapi cselekménnyé vált. A jogalkotó megkísérel visszafordítani egy alulról indult folyamatot, amelyet a gazdasági, technológiai és társadalmi körülmények támogatnak. A jogfejlődés természetes tendenciája jogalkotói beavatkozás nélkül az ellenkezője lenne: ha a társadalomban megszűnt az igény valamely magatartási szabály követésére, annak elvárására és megszegésének közösségi szankcionálására, akkor előbb-utóbb a jogszabályi fenyegetés sem lesz elegendő a magatartás visszaszorítására. A jogszabály halottá válik, és sorsa, hogy kikerüljön a törvényből. Ekkor viszont közbeléphet a jog formalizáltsága: a jogszabály magától nem szűnik meg, hanem látenszen megbúvik, és egy meglepő fordulattal újra feltámadhat. Ezt tapasztalhattuk a közelmúltban, amikor a bíróság szabadságvesztést szabott ki becsületsértésért, holott szólással elkövetett sérelemért demokratikus viszonyok között nem szokás szabadságvesztést kiszabni. Mégiscsak azt kell mondanunk tehát, hogy létezhet igazságtalan jog: amely a társadalmi elvárásokkal, azaz a szükségszerűséggel ellentétben áll.

Ha elfogadjuk, hogy a természetjog, igazságos jog, stb. elnevezésekkel illetett jogrend nem csupán egy érzelmi programja az emberiségnek, hanem az emberi közösségek optimális fennmaradásához szükséges szabályok szóttese, mint ahogyan természeti törvények meghatározzák egy populáció vagy egy növénykultúra optimális életfeltételeit, a releváns természeti törvények ismeretében akár természettudományos vizsgálat tárgyává is tehetünk. Természetesen nincsenek olyan komplex vizsgálati módszereink, amelyekkel ilyen vizsgálatot elvégezhetnénk, azonban elvileg nem zárható ki, hogy felderítsük a társadalmakat mozgató törvényszerűségeket, a számítástechnika korlátlan kapacitásait kihasználva. Talán nem is lenne sokkal nehezebb, mint az időjárás előrejelzése. Természetesen számtalan adatot kellene betáplálni a számítógépbe, amelyeket korábban nem számszerűsítettek.

A büntetés kérdéskörében pregnánsabban vetődik fel az igazságosság kérdése. A hagyományos elmélet szerint a büntetés célja a bűn megtorlása: a bűn elnyeri büntetését, ezáltal helyreáll a világrend. Az igazságosság mércéje pedig a büntetésnek a tettel való arányossága. A *talio* elv (szemet-szemért, fogat-fogért) – ma esetleg kegyetlennek tűnő – törvénye valójában a retorzió korlátozását célozta. Határt szabott a bosszúváagnak, tilalmazta az eredetileg elkövetett tennél súlyosabb büntetést.

Azonban a modern elméletek szerint a büntetés célja lehet reparáció, illetve prevenció is. Különösen az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb hangsúly helyeződik a reparációra, azaz a sértett kárpótlására: manapság úgy vélik, a világrend sokkal inkább ettől áll helyre, mint a megtorlástól. Az

elkövető köteles az okozott kárt a lehetőségekhez képest helyreállítani, ha pedig ez nem lehetséges, akkor az áldozatnak más módon elégtételt szolgáltatni. A tapasztalatok szerint a kapcsolatfelvétel és a „békítés” jó hatással van mind az áldozat, mind az elkövető pszichés egyensúlyára.

A hatályos Büntető Törvénykönyvünk szerint azonban a büntetés célja a prevenció: egyrészt a társadalmi, másrészt az egyéni prevenció.⁷ A kettő azonban gyakran nem esik egybe. Hiszen az egyéni prevenció esetében engedni kell a formalizált büntetékiszabásból, és az elkövető személyiségét is tekintetbe kell venni. Azaz a büntetés nem objektíve a tettől függ, hanem az elkövető személyétől is. Hogy ez igazságos-e? Hiszen éppen azok szenvedik el ennek hátrányát, akikkel szemben a legtöbb pótolni valója lenne a társadalomnak. A hátrányos helyzetű, szegény, bűnöző életmódot folytató, instabil érzelmi közegeből származó elkövető súlyosabb büntetésre számíthat, mint a rendezett viszonyok között élő, dolgozó, büntetlen előéletű, a „tisztas állampolgár” képéhez közelebb álló elkövető. A társadalom számára az a hasznos, ha nem sújtja súlyos büntetéssel azon tagjait, akik még hasznosak lehetnek számára. Más kérdés, hogy igazságos-e, ha emeli azokat, akik feljebb vannak, és még lejjebb nyomja azokat, akik hátrányosabb helyzetűek.

Mindazonáltal megint csak úgy tűnik, a szubjektív értékelés egyáltalán nem az elkövető egyéni érdekeit tartja szem előtt, hanem ugyanúgy a társadalom érdekeit, akárcsak az általános prevenció. Ugyanakkor az általános prevenció szükséglete szab gátat az egyéni értékelés abszolút érvényesítésének. Ha ezt alkalmaznánk, egyes bűncselekményeket, például a családi gyilkosságokat nem is kellene büntetni. Az Európai Bíróság elismerte egy olasz állampolgár jogát arra, hogy Németországban maradhasson, miután a testvére meggyilkolásáért kapott börtönbüntetését letöltötte: az Európai Közösségen belül csak az egyénileg veszélyt jelentő személyekkel szemben korlátozható a szabad költözés.⁸ Miután azonban *signore Bonsignore* nem folytatott bűnöző életmódot, testvére pedig nem volt több, a Bíróság elfogadta azt az érvelést, hogy a bűnisméltés lehetősége nem áll fenn. Ha a jog csak az egyéni prevenciót tartaná szem előtt, megbüntetni sem kellett volna *Bonsignorét*: viszont ez esetben a jogalkalmazás által a társadalomnak küldött üzenet az lenne, hogy a testvér megölése büntetlen maradhat.

⁷ Btk. I. cím, 37. § „A büntetés a bűncselekmény elkövetése miatt a törvényben meghatározott joghátrány. A büntetés célja a társadalom védelme érdekében annak megelőzése, hogy akár az elkövető, akár más bűncselekményt kövessen el.”

⁸ *Bonsignore v. Oberstadtdirektor der Stadt Köln* 67/74 [1975] ECR 297. o.

BŰN ÉS HATALOM ALÁ VETETTSÉG AZ EURÓPAI POLITIKAFILOZÓFIA EGYIK ALAPELEMÉRŐL

MESTER BÉLA

EGYETLEN POLITIKAFILOZÓFIA sem lehet meg anélkül, hogy valamilyen formában ne tisztázza néhány, az emberi természetre vonatkozó kérdést. Témám szempontjából két kérdés merül föl. Az első politikai képességeinkre vonatkozik: Mennyire képes és mennyire hajlamos az ember szervezett közösségeket létrehozni és mifélek lehetnek ezek? A második szükségleteinkre: Miért akarunk, avagy miért vagyunk kénytelenek államban élni? A második kérdésre a keresztény gondolkodás klasszikus válasza¹ az eredeti bűn következtében megromlott emberi természet: a világi hatalom az eredeti bűn büntetése, ugyanakkor jótétemény is azoknak az embereknek a számára, akik éppen megromlott természetük miatt képtelenek lennének világi hatalom nélkül létezni.² Politikai képességeink kérdésében már jóval

¹ Nem minden keresztény felekezet tanítja a bűneset következtében megromlott emberi természetet. Az unitáriusok ebben kivételek, és ennek a ténynek más írásaimban nagy eszmetörténeti jelentőséget tulajdonítok. A mai alkalommal azonban főként Kálvin János politikai nézeteiről lesz szó, így talán megengedhető ez a leegyszerűsítés.

² Általánosnak tekinthető nézet, hogy a hatalom létét a *megromlott emberi természettel* indokoló politikafilozófiát a zsidó-keresztény, illetve általában az európai gondolkodás specifikumának tekintik, erre kivétel nélkül érvényesnek gondolják és élesen elválasztják az Európán kívüli világ gondolkodásától. Arról, hogy a *megromlott emberi természet* tétele még a kereszténységen belül sem általános, lásd az előző jegyzetet. A kínai kultúrában való csekély tájékozottság is elegendő ahhoz, hogy belássuk a vélekedés második felének a tarthatatlanságát is. Elég itt a késő csuo-kori konfucianizmus antropológiai vitáira utalni. E vitákban főként Sziün-ce érvelt Meng-ce követőivel szemben az emberi természet eredendően rossz volta mellett, és ebből az antropológiai tételből vezette le a szokásjogon és a példaadáson a – „szertartásosság”-nak is fordított – *lin* felül a *fa*, a görög *nomosszal* összevethető jelentésű *törvény* szükségességét, amely tételből azután önállósuló tanítványai, a kedvenc terminusokról elnevezett *fa-kia* iskola tagjai kifejlesztették a törvény előtti egyenlőség eszményét és a kínai világ politikai egyesítésének ideológiáját – ha a szabadságát nem is.

Előadásomban a továbbiakban nem térek ki az Európán kívüli világ politikai gondolkodására, sőt, az európai hagyománynak is csupán szűk szeletével foglalkozom. Megjegyzésemmel mindössze azt a meggyőződésemet kívántam egy eszmetörténeti példa segítségével kifejezni, hogy a politikafilozófia lehetséges antropológiai előfeltevései annak ellenére egyetemesek, hogy az európai újkor történetében igen gyakran vallási, sőt kifejezetten felekezeti kontextusban jelentek meg az ezzel kapcsolatos nézetek.

széttartóbbak a vélekedések. Ezek némelyikét, amelyek előadásom szempontjából fontosak, később érinteni fogom.

Mai előadásomban folytatom a tavaly ugyanezen a konferencián megkezdett gondolatmenetemet. Akkor, konferenciánk témájának megfelelően az állampolgári *erények* újrafelfedezéséről beszéltem a reformáció *adiaphoravitáinak* kapcsán,³ most pedig az *áteredő bűnről*⁴ és az ember megromlott természetéről alkotott felfogás néhány következményét vizsgálom főként Kálvin politikai eszméi kapcsán. Előadásom szükségképpen többször érint tavaly már említett érveket, nézeteket; azonban, míg tavaly az *adiaphora*-vita politikafilozófiai jelentőségének általános bemutatása volt a célom, amelyet a politikum szekuláris terének megteremtésében láttam, idén főként Kálvinnak a tárggyal kapcsolatos néhány alapvető kifejezését kívánom részletekbe menően értelmezni.⁵ Előadásom végén utalok arra is, hogy az közvetlenül kálvini eredetű politikai elméletek a következő században már nem adtak értelmezhető válaszokat a kor politikai szabadsággal kapcsolatos problémáira, ezeket inkább az angol reformáció diskurzusából kinőtt, a számomra fontos szerzőknél gyökeresen más antropológiai alapon felépülő politikafilozófiákban kell keresnünk.⁶

³ Vö: Mester Béla: Az „adiaphoron” fogalmának átértelmezése a reformációban, avagy az állampolgári erények sajátos újrafelfedezése In: Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 1. Az erény*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius. 2003. 199-215. o.

⁴ Előadásomban a bűnnel kapcsolatban a következő teológiai kifejezések fordulnak elő: az első emberpár elbukásának történetére a *bűneset*; a *peccatum originale originans*ra az *eredeti bűn*; a *peccatum originale originatum*ra pedig az *áteredő bűn* terminust használok.

⁵ A kálvini terminusok pontos és részletes magyarázatának igénye először a fentebb említett szegedi előadásomat követő vita tanulságaként merült föl bennem. Ezúton is köszönöm az ott jelenlévők észrevételeit, különösen Kendeffy Gábor megjegyzéseit az *adiaphora* kifejezés latin megfelelőiről, illetve antik és újkori jelentéseinek eltéréseiről. Néhány kálvini fogalom tisztázására először az ELTE Filozófia Intézetének Újkori és Jelenkori Filozófiai Tanszéke által 2003. október 17-18-án *Philosophy, politics and Theology in the 17th and 18th Centuries* címmel rendezett konferencián tartott előadásomban tettem kísérletet. Ottani előadásomban azonban a Locke előtti protestáns politikai gondolkodás csupán mint Locke előzménye és mint műveinek szövegkörnyezete került szóba, míg most magára a tizenhatodik századi elméletre koncentrálok, annak tizenhetedik századi eszmetörténeti következményeire pedig csak előadásom végén utalok. (2003. októberi előadásom írott változata kiadás előtt áll a konferencia előadásait tartalmazó kötetben, *Az ételek szabadságától a szerződés szabadságáig. A politikai közösség antropológiai feltételei Kálvin Jánostól John Locke-ig* címmel.)

⁶ Erre vonatkozó elemzéseim közül legutóbb lásd: Az ételek szabadságától a polgári szabadságig. John Locke és a kora újkori protestáns diskurzus In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Bp., Argumentum. 2004. 81-96. o.

Az ember világi hatalom alá vetettsége, ugyanakkor politikai képességekkel felruházott volta Kálvin teológiájában logikusan következik büñfelfogásából. A szövegekben az is jól kitapintható, hogy a kifejtés módját erősen befolyásolta a szerző pozíciója korának a reformáción belüli vitáiban. Az *Institutio* utolsó, világi hatalomról szóló fejezetében,⁷ *Isten országának* értelmezése kapcsán Kálvin világosan elválasztja egymástól a lelki és a világi kormányzat funkcióját és természetét. Mondandóját elsősorban korának anabaptistáival szemben érvelve fejt ki, megvédvén tőlük a világi hatalom fennállásának a jogosultságát a keresztyének közösségében is. Többek között Münzer Tamás anabaptistái azok, akik „úgy vélik ... hogy addig nem lesz rendben semmi sem, amíg az egész világ át nem alakul olyan ábrázatra, hogy nem lesznek többé benne sem bíróságok, sem törvények, sem hatóságok, sem egyéb hasonló dolgok, amelyek szerintük az ő szabadságukkal ellentétben állanak.”⁸ Kálvin szerint ezzel szemben „[a világi hatalomra] nem volna semmi szükség, ha az Isten országa, amint most jelen van közöttünk, ezt a földi életünket megszüntetné. De mivel Istennek az az akarata, hogy igazi hazánk felé sóvárogva itt e földön vándoréletet éljünk, ebben a vándorlásunkban pedig szükségünk van ilyen külső gyámolításra, azért ettől megfosztani az embert annyi volna, mint emberiségét rabolni el tőle.”⁹ Amint az az *Institutio* más szövegrészeiből – amelyekre itt nincs terem kitérni – kimutatható, Kálvin véleménye az ember megromlott természetéről vallott felfogásán alapszik: e „külső gyámolításra” megromlott természetünk miatt van szükségünk.

A „külső gyámolítás” eszközeit azonban szerinte nem lehet az isteni törvények módjára örökérvényűen megállapítani, így ezek koronként és országokként

⁷ Kálvin *Institutiojának* különböző kiadásai és azok eltérő fejezetszámozása szükségessé tesz néhány megjegyzést a mű történetéről. Kálvin főművét több, egyre bővülő szövegű latin kiadásban jelentette meg, először 1536-ban („*Kis Institutio*”), végső változatában pedig 1559-ben („*Nagy Institutio*”). (A francia nyelvű átdolgozások 1541-től jelennek meg.) Az újabb kiadások szövegváltozatai mindig betoldást jelentenek, sohasem húzást, így az első kiadás minden mondata változatlan formában megtalálható az utolsó változatban is, legföljebb a központozás módosul. Az utolsó, még életében megjelent latin kiadásban Kálvin a közben jelentősen kibővült terjedelmű szöveget átszerkeszti és új fejezetbeosztást készít hozzá. Az „utolsó fejezet” így az 1536-os kiadásban a hatodik, *A keresztyén szabadságról* című, amely sok más kérdés mellett tárgyalja a világi hatalom problematikáját; míg az 1559-es kiadásban a negyedik könyv huszadik fejezete, amely csak a világi hatalommal foglalkozik. Az alábbiakban minden másképpen nem jelzett esetben a „*Kis Institutiót*” idézem Victor János magyar fordításában. Lásd: *Kálvin János Institutioja. 1536 Bp.*, Stichting Hulp Oost Europa. 1995. (Az 1936. évi kiadás reprintje.) Az eredeti szöveget és a fordításokat mindig a forrás helyesírását megtartva közlöm.

⁸ *Institutio* 298. o.

⁹ Im. 299. o.

mindig szükségszerűen, de szükségképpen eltérő és változó formában jelennek meg. Kálvinnak ez az álláspontja kizárja azt a korabeli nézetet, amely szerint – a Szentírást szó szerint értve – ismét be kellene vezetni Mózes törvényeit: „Vannak ugyanis olyanok, akik szerint nincsen helyesen berendezve az olyan állam, amelyben a Mózes polgári törvényeinek mellőzésével a népek általános törvényei szerint kormányoznak.”¹⁰ Úgy tűnik, hogy részben e nézettel polemizálva tisztázza saját véleményét. A szövegben a *népek általános törvényei* (communes gentium leges) kifejezés szűkebb értelemben a római jogon alapuló kontinentális európai jogrendszerekre utal; – ennek keresztyén¹¹ fundamentalista megkérdőjelezése különösen irritálhatta a jogász Kálvint – a szöveg logikájából következően azonban minden, az „örök törvénnyel” ugyan összhangban levő, de a mózesitől eltérő törvényt is jelent. Gondolatmenetének ezen a pontján, mind a Szentírást szó szerint értelmező fundamentalistákkal, mind a keresztyén lelki szabadságból a világi hatalom megszüntetésére következtető anabaptistákkal szembehelyezkedve Kálvinnak nem marad más lehetősége, mint feltételezni, hogy az örök, ám szükségszerűen általános isteni törvény hatókörén belül az embernek politikai intézményei létrehozásában jelentékeny szabadsága van: „kétségtelen, hogy minden népnek szabadságára van bízva olyan törvényeket felállítani, amilyeneket magára nézve üdvöseknek tart, feltéve, hogy mégis a szeretetnek amaz örök törvényéhez igazodnak és így, ha formájukat illetőleg még annyira eltérnek is egymástól, az értelmük mégis egy és ugyanaz.”¹²

Kálvin tehát *Isten országának* magyarázata és bünfelfogása alapján, a korabeli protestantizmus egyik nézetével vitatkozva kizárja, hogy az ember létezhet hatalom alá vetettség nélkül, ugyanakkor más protestáns nézetekkel szemben érvelve, az isteni és emberi törvény megkülönböztetésére támaszkodva azt is ki kell zárnia, hogy ennek a hatalomnak valamely konkrét formája örökérvényű lenne. Az örökérvényűség és az időbeliség megkülönböztetése az isteni, illetve az emberi alkotások megkülönböztetését is jelenti; vagyis isteni törvény, hogy mindig legyen *valamilyen* világi hatalom, ennek konkrét berendezkedése, törvényei viszont emberi alkotások.

A politikai berendezkedés és a törvényalkotás terén meglévő viszonylagos emberi autonómia elismerése vezeti el Kálvint ahhoz, hogy pontosabban kifejtse a bűneset után megromlott emberi természetünk politikai következményeire vonatkozó nézeteit. Luther szigorúbb tanítása szerint megromlott természetünk önmagától, az Úr segítségével nélkül képtelen lenne a jóra. Az

¹⁰ Im. 310. o.

¹¹ Minthogy előadásom főként Kálvinról szól, indokoltnak tartom, ha ezt a magyar református szóhasználatban megőrzött régies alakot használom a reformációval összefüggésben.

¹² Im. 311. o.

isteni kegyelem ugyan hozzáegíthet bennünket üdvözülésünkhöz, a legfőbb jóhoz, viszont ellentmondásos azt feltételezni, hogy *a számunkra való, csak általunk megfogalmazható* jóhoz, vagyis a helyes államberendezkedéshez, az egyes törvényekhez, eseti politikai döntésekhez is *közvetlenül* az isteni kegyelem vezet el bennünket. (Ez esetben a polgári törvény is csak isteni, vagyis csupán egyféle lehetne mindenütt, amit az imént már kizárt.) Így jut el a *iustitia civilis*re való emberi képességnek a feltételezéséhez, amellyel megromlott természetünk ellenére is rendelkezünk. A kifejezést óvatosan vezeti be: először még nem a *iustitia civilis*re való képességünk tesz alkalmassá bennünket a hatalmi kérdések befolyásolására, hanem éppen a világi hatalom neveli belénk a *iustitia civilis* polgári erényét: „[a világi kormányzatnak] ellenben az a rendeltetése, hogy amíg itt élünk az emberek között, életünket úgy fegyelmezze, hogy az emberi társadalomba beleilleszkedjék; erkölceinket a polgári tisztesség [iustitia civilis] követelményei szerint alakítsa; megtanítson bennünket összeférni egymással; és erősítse és védelmezze a közbékét és nyugalmat”¹³ Ez a hatalom azonban – bár szintén Istentől való – hangsúlyozottan világi, más, mint az egyházé, így az általa minden embernek megtanított *iustitia civilis* is sajátos módon, legalábbis potenciálisan egyetemesen emberi erény lesz. (Hiszen minden ember világi hatalom alatt kell hogy éljen Kálvin szerint, viszont nem mindenki keresztény a világon.) A *iustitia civilis*re való képességünket feltételezi a sokat vitatott kálvini ellenállási jog tétele is, amely hangsúlyosan megjelenik már az *Institutio* első kiadásában.¹⁴

A *iustitia civilis* elérésére vonatkozó emberi képesség feltételezését tehát a háttérben végig ott látjuk már az *Institutio* első kiadásának a gondolatmenetében, a tétel nyílt és explicit megfogalmazását azonban csak az 1559-es kiadásban találjuk meg, ezúttal a *iustitia civilis* kifejezés említése nélkül: „Az elsőről [az ember jelenlegi romlott állapotában is elérhető tudásról] azt kell tartanunk, hogy mivel az ember természettől fogva társas lény, a társas élet ápolására és fentartására természetes ösztönénél fogva is hajlandó s ezért látjuk, hogy minden ember lelkében megvannak a bizonyos polgári tisztességre és rendre irányuló általános benyomások. Ezért van, hogy oly embert nem találhatunk, aki meg ne értené, hogy bármely emberi társaságot törvényekkel kell összetartani s nem találunk olyanokat sem, akiknek lelkében meg ne volnának e törvények alapelvei. Innen van úgy az összes nemzetek-

¹³ Im. 299. o.

¹⁴ Erre a kérdésre később, a hatalom kálvini fogalmának taglalásakor még visszatérek. Itt elég annyit megjegyezni, hogy Kálvin az *Institutio*ban a zsarnoksággal szemben két feket állít föl: az Isten által rendelt *bírákat* és a *populares magistratus* politikai intézményeit. Míg az első közvetlen isteni elhívás kérdése, amelyben nincs helye emberi vélekedésnek, az utóbbinak a tevékenysége már nem képzelhető el a *iustitia civilis*re törekvő és egyben arra képes emberek nélkül.

nek, mint az egyes embereknek a törvények tekintetében való megegyezése, mivel e törvény magvai mester és törvényhozó nélkül is el vannak hintve mindenkiben”¹⁵

Itt kell megjegyeznem, hogy a *iustitia civilis*ről megfogalmazott tanítás később fontos szerepet játszott a Luther és Kálvin követői közötti vitákban is és Melancthon révén szélesebb befolyásra tett szert a protestáns Európában, mint a kálvinizmus maga.¹⁶

A *iustitia civilis*re való képességünk feltételezésével összefüggésben fontos megvizsgálunk, hogy Kálvin szerint *milyen természetű és strukturájú az a világi hatalom, amelynek képesek vagyunk az ügyeit helyesen megítélni és intézni; ugyanis ezen múlik, hogy e képességünk milyen korlátok között teszi számunkra lehetővé a politikai cselekvést.*

A világi hatalom természetéről és szerkezetéről alkotott kálvini nézetek szövegszerű vizsgálata előtt emlékeztetnem kell arra, hogy a reformáció vitáiban a kérdés filológiai szinten Pál apostol rómaiakhoz írott levelében az *exousia hyperechousa* kifejezés fordításával és értelmezésével kapcsolatban merült föl. (Róm. 13.1) E kifejezést a *Vulgata potestas supereminens*nek fordítja, megtartva mind a görög kifejezés általánosságát, mind a jogi nyelvhasználatra való utalását: sem a görög, sem a latin kifejezés nem utal konkrét közjogi intézményre vagy intézménytípusra, azonban az *exousia*, illetve a *potestas* szó ezek megnevezésének gyakori eleme mindkét nyelvben; habár a *potestas*, lévén a jól definiált latin jogi terminológia része, konkrétan utal a hatalom egy bizonyos, nem korlátlan fajtájára. A tizenhatodik századi protestáns fordítások már több gondot okoznak az értelmezőnek a nemzeti nyelvű jogi szaknyelv tizenhatodik századi hiánya miatt. Luther kifejezése, az *Obrigkeitt*, Károli *felső hatalmasságai* és más nyelvek hasonló megoldásai jól visszaadják ugyan az eredeti értelmét, mégis alkalmatlanok arra, hogy pontosabban, közjogilag is megfogható módon határozzuk meg velük a világi hatalom jellegét.

Kálvin, a jól képzett jogász azonban fontosabb teoretikus műveit világos terminológiájú, humanista latin nyelven írta, így már csak ezért is szembe-

¹⁵ A keresztyén vallás rendszere. 1559. Pápa, Ref. Főiskolai Nyomda. 1910. I-II. köt. [reprint: Budapest, 1995.] II. könyv 2. fejezet 13. I. kötet 254. o.

¹⁶ A protestantizmuson belüli fő irányzatok a tizenhatodik században elsősorban úrvacsoratanukban és az embernek a *iustitia civilis*re való képességéről alkotott véleményükben különböztek egymástól. Szeged szülöttének, Szegedi Kis Istvánnak is jelentős szerep jutott abban, hogy e vitapontokban elterjedjenek a kálvini nézetek. A magyar reformáció kálvini irányba fordításában Szegedinek alapvető szerepe volt, főművében pedig, a csak halála után megjelent, a lelkészképzésben sokáig Európa-szerte használt *Stephani Szegedini Theologiae sincerae loci communes de Deo et homine* című munkájában (Basel, 1585) tágabb körben is hozzájárult bizonyos kálvini nézetek, így a *iustitia civilis*re való képességünk elfogadtatásához.

sülnie kellett a hatalomra vonatkozó kifejezéseknek a római jogból eredő, eltérő értelmével. A világi hatalmat már viszonylag korán, a *Római levél*hez 1539-ben írott kommentárjában igyekszik pontosan meghatározni: „*Potestates supereminentes* vocat, non supremas quae summum imperium obtineant: sed quae excellant supra reliquos homines.”¹⁷ Kálvin itt és más latin nyelvű írásaiban, ha a világi hatalom kérdését érinti, azt a római jog három alapvető közjogi kifejezésének a segítségével teszi. Megkülönbözteti az *imperiumot*, vagy a főhatalmat, amelyet kora jogi felfogásában igen gyakran korlátlannak tekintettek, a *potestast*, amely a főhatalomnak alárendelt intézmény hatalmát jelenti, és amelyet a római jog mindig világosan megkülönböztetett az *imperium*-tól, valamint a *magistratust*, amely a *potestasszal* rendelkező személyeknek vagy azok meghatározott csoportjainak, testületeinek az elnevezése. Kálvin megkülönböztetéseiből kitűnik, hogy a világi hatalmat nem tekintette monolitikus egésznek, így felfogásából nem következik a főhatalom feltétlen elismerése.

Ennek a strukturált hatalomképnek a keresztyén individuum lelkiismeretes politikai cselekvésére vonatkozó következményeit az *Institutio* híres, az „ellenállási jogról” szóló utolsó lapjain fejt ki, bevezetvén a *populares magistratus* fogalmát. Miután addig hosszan beszélt a polgári engedelmeségről, meglepő fordulattal a polgári engedetlenség feltételeire tér át: „*De privatis hominibus semper loquor. Nam siqui nunc sint populares magistratus, ad moderandum regum libidinem constituti, quales olim erant qui lacedaemonis regibus oppositi erant Ephori, aut romanis consulibus tribuni plebis, aut Atheniensium senatui Demarchi, et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, cum primarios conventus peragunt, adeo illos ferocienti regum licentiae, pro officio inter-*

¹⁷ Minden latin nyelvű Kálvin-idézet Guilelmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss (ed.): *Corpus Reformatorum* című sorozatának *Ioannis Calvini Opera quae Supersunt Omnia* című alorozatából származik. (Brunswig: Schwetschke 1863-1892)

A továbbiakban minden hivatkozásban a mű címét adom meg, utána alorozati szám jelzi a kötetnek a Kálvin műveit tartalmazó alorozaton belüli számát, ezt követi zárójelben a sorozati szám, amely az egész sorozaton belüli kötetszámot adja meg. (A Kálvin-irodalomban ugyanis mindkét hivatkozási mód elfogadott, ennek következtében azonban néha nem egyértelmű, hogy melyik szöveghelyre utal a szerző.) Ezt követi a hasáb száma, amelyben az idézett szöveg megtalálható. (A sorozat hasábszámozást alkalmaz a ma megszokottabb oldalszámok helyett.)

Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. in: *Corpus Reformatorum*. 49 (77). köt. 249. hasáb. Magyar fordításban: „*Felső hatalmasságoknak nem csak a legfelsőket nevezik, hanem a legfőbb hatalomnak vannak birtokában, hanem általában azokat, amelyek a többi ember felett kiemelkednek.*” Rábold Gusztáv fordítása In: Kálvin János: *A Római levél magyarázata*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1992. 271. o.

*cedere non veto, ut si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere affirmem, qua populi libertatem, cuius se Dei ordinatione tutores positos nonunt, fraudulenter produunt*¹⁸

Kálvin a magánember keresztyén lelkiismeretből való köteles polgári engedelmességének és a politikai hatalom megítélésére és a politikai cselekvésre való képességének az ellentétét úgy oldja föl, hogy lehetségesnek tartja a megosztott, alkotmányos hatalmat, amelyben bizonyos személyeknek a *populares magistratus* részeseiként, bizonyos *potestas* fölött rendelkezve éppen az a feladatuk – ellentétben a magánemberekkel – hogy ellenálljanak az *imperium*nak.¹⁹

Ennek az ellenállási *kötelezettség*nek a megértéséhez ki kell térnünk Kálvin szóhasználatának részleteire: a *populares magistratus* részesei *pro officio* állhatnak ellent és egyben kell ellenállniuk a „fejedelmi önkénynek”, a „népet sanyargató királynak”. A latin kifejezést az *Institutio* magyar fordítói jellemző módon kétféleképpen adják vissza: Victor János szerint „tisztüknek megfelelően”, Ceglédi Sándor szerint viszont „kötelességszerűleg” lehet és kell ellenállniuk az erre feljogosított személyeknek. Mindkét fordítás helyes, de talán túlságosan is egyértelmű. A latin *officium* egyaránt jelenthet ugyanis valamely, az ember családi és polgári állapotából következő kötelezettséget és valamilyen tisztséget, Kálvin pedig itt egyszerre utal a szó mindkét értelmére, lévén szó tisztségről és egyúttal a tisztségből fakadó lelkiismereti kötelességről. A latin szó e kettős értelmének a régiségben ismert példája Cicero *De officiis* című munkája, melyet Kálvin is gyakran forgatott. A mű jellegzetes római szellemben a családi és polgári kötelezettségek sorába illesztve tárgyalja a közéleti tisztségek elfogadásának és az azokban való helytállásnak a *kötelezettségét* az arra alkalmas emberek számára.²⁰ Az *officium*nak közszoí

¹⁸ *Institutio Religionis Christianae* 1(29). 248. hasáb. Magyar fordításban: „Mindig a magánemberekről beszélek. Mert ahol most is vannak a fejedelmi önkény ellensúlyozására a népből alakított felsőbbiségek, mint amilyenek voltak hajdan a lakedemonoknál a királyokkal szembenálló ephorosok, vagy a római konzulokkal szemben a néptribunok, vagy az athéni tanácsal szemben a demarchosok, amilyen hatalmat a mai viszonyok mellett egyes országokban talán a három rend gyakorol, amikor országgyűléseket tartanak, azt, hogy az ilyenek a királyok féktelen szabadosságával szemben tisztüknek megfelelően fellépjenek, nem csak nem ellenzem, sőt, ha gyáván szemet húnyának az önkényesen garázdálkodó és a nyomorult népet sanyargató királyokkal szemben, egyenesen megvádolnám őket, hogy az ilyen elnézésben van valami bűnös hitszegés, mert hiszen álnok módon elárulják a népnek szabadságát, amelynek őreikül állítottak Isten rendelkezéséből” 324. o.

¹⁹ Az elv egyik nevezetes jogi alkalmazása a tizenhatodik században a *tordai országgyűlés* nevezetes vallási határozatának záradéka.

²⁰ Figyelemre méltó, hogy a mű első magyar fordítása már címében fontosnak tartja érzékeltetni a szó két lehetséges értelmezését. Vö: *M. T. Cicerónak az*

jelentésein túl azonban – különösen a latin nyelvű sztoikusoknál, leggyakrabban éppen Senecánál, Kálvin kedves szerzőjénél – olyan jelentésárnyalata is van, amelyet leginkább a *hivatás* szóval adhatnánk vissza, mégpedig a szónak a *protestáns hivatásetikához* kötődő sajátos értelmében.²¹ A szöveg arra utal, hogy a *populares magistratus* tisztségének Istennek tetsző viselése egész életre szóló *hivatás* is lehet, amely adott esetben a főhatalomnak való ellenállást követeli meg a tisztség viselőjétől. Az *officium, kötelesség, tiszt-ség*, avagy *hivatás* szó más szempontból is kétértelmű itt. Egyfelől a szóban forgó személyek *veleszületett státusa* juthat eszünkbe, különösen, ha felfigyelünk a tisztséget nem viselő *magánemberek* polgári engedelmségre intése és a *populares magistratus* tagjainak ellenállásra való felszólítása között feszülő éles ellentétre: mintha antropológiailag különböző képességekkel rendelkező emberek különböző lehetőségeiről beszélne Kálvin. (A szövegnek ez a rétege a középkori gondolkodásnak arra a toposzára utal, miszerint mindenki maradjon meg a neki rendelt státusban.)²² Másfelől a szöveg megengedi, hogy az ellenállásra való kötelezettséget értékelhetjük az Úr különös elhívásaként is,²³ különösen, ha választott tisztségviselőket, főként a *városi magistratusok* nemtelen tagjait is beleértjük a *populares magistratus* ellenállásra kötelezett tagjaiba. (A szövegnek ez a rétege már inkább a modernitás társadalmi dinamikájára utal.)

A *populares magistratus* bevezetése a fogalomrendszerbe fontos kérdést vet föl azoknak a magánembereknek a számára is, akiknek kötelessége az engedelmség. A világi hatalomnak való engedelmség kötelezettsége, mint láttuk, nem föltétlenül az *imperiumra* és annak birtokosára vonatkozik, hanem általában a *potestas* különféle, személyekben vagy testületekben megjelenő birtokosaira, a *magistratusokra*, így a *populares magistratusra* is. A magánember számára előírt engedelmséget könnyen értelmezhetjük az *imperiumnak* éppen jogosan és tevőlegesen ellenálló *magistratusnak* való

embernek tisztéről és kötelességeiről a maga fiához írt három könyvei. Pozsony, Engel Krisztián János [nyomdája]. 1795. Az újabb fordításokban a mű címe *A kötelességekről* (Csengeri János, 1885), vagy *A kötelességek* (Havas László, 1974) már csak az egyik jelentést hangsúlyozza.

²¹ A *hivatás* protestáns fogalmának és a jelölésére a különböző nyelvekben alkalmazott kifejezéseknek a történetére itt nem térhetek ki. Elég lesz itt megjegyezni, hogy a latin szövegben van bizonyos feszültség az antik szerzők szóhasználatának átvétele és a kialakulófélben lévő új kifejezések között.

²² Kálvin szavai másutt utalnak is rá, hogy rendi különbségeket tételez föl a két embercsoport között.

²³ Ez az elhívás lényegesen különbözik a *bírákétól*, akik esetében Kálvin többször hangsúlyozza, hogy személyükben bűnösök és az Úr vak eszközei, míg e tisztségviselők *elhívása* mellett feltételezzük azok önálló politikai ítélőképességét, tudatosságát és keresztyén lelkiismeretét is.

engedelmességként, a világi hatalomnak való engedelmesség kötelessége így összefér a főhatalomnak való ellenállással.

A tizenhatodik század végének protestáns *monarchomachiánusai*, elsősorban Béza Tódor, így is értelmezték, illetve gondolták tovább Kálvin tételét: a tizenhatodik század utolsó évtizedeinek radikális hugenottái között elterjedt véleménnyé vált, hogy kötelességünk ellenállni akár a királynak is, *ha akár akár csak egy magistratus*, amely jogos ellenállásra szólít föl. A kálvini gondolatot Kálvin személyes véleménye ellenére, de logikusan továbbfejlesztő *monarchomachiánus* elméletek alapján álló csoportok igen erős fenyegetést, és ezzel kontrollt jelenthettek a főhatalomra nézve, ha támaszkodhattak *populares magistratusnak* tekinthető intézményekre, viszont semmit sem tehettek ezek hiányában. Az ellenállási jog letéteményesének szerepére a reformáció századában a rendi gyűlés, – Kálvin egyetlen kortárs példája a *populares magistratusra* – a tartományi gyűlések és elsősorban a városi önkormányzatok lehettek esélyesek. A következő századtól kezdve azonban az egyre inkább kiépülő abszolutizmus éppen ezeket az intézményeket korlátozza, vagy iktatja ki teljesen a közéletből, így a korábban igen radikálisnak tűnő elmélet alapja gyakorlatilag megszűnik: La Rochelle leomló falai hosszú időre maguk alá temetik a franciák szabadságát.

Az ellenállási jog Kálvin és Béza által megfogalmazott formájának alkalmazatlanná válása arra, hogy az európai abszolutizmus korában is érvényes hivatkozási alapul szolgáljon, nem pusztán a történelmi körülmények megváltozásának kérdése. Kálvin és Béza politikai elmélete ugyanis, mint előadásom elején láthattuk, logikusan következik antropológiai alapvetésükből, amely a bűneset utáni, megromlott természetű embert képesnek gondolja ugyan a közügyek helyes megítélésére és ennek alapján a helyes politikai cselekvésre, e képesség azonban csupán *a már meglévő, éppen fönnálló* intézmények keretei között működik. A genfi teológusok szerint az embernek nem romlott meg annyira a természete, hogy a világi hatalom intézményeinek valamely, mégoly éles konfliktusában ne tudna helyesen dönteni, annak a feltételezése azonban, hogy az ember képes *új intézmények* létrehozására is, már nem fér bele az áteredő bűn tanán alapuló antropológiájuk kereteibe.

Főntebb már utaltam arra, hogy az ember politikai képességeit elismerő antropológia megújulását a kontinentális Európán kívül, a tizenhetedik század angol politikai gondolkodásában, főként Milton és Locke műveiben látom. Nem véletlen, hogy e munkák az áteredő bűnt tagadó, jórészt unitárius eredetű antropológián alapulnak, és így kerülnek ki politikai képességeink korlátozott voltának dilemmáját.

A BŰN ÉS A NŐ

KISSNÉ NOVÁK ÉVA

ABŰNRŐL SZÓLÓ FILOZÓFIAI meditációk sora rendszerint az okok kutatásával kezdődik. „De hogy miben is áll és honnan ered a bűn, vagy hogy miért van a szenvedés, azon az európai emberiség korántsem akkor kezdett el töprengeni, amikor a *malum metaphysicum* eszméjét a filozófia először megalkotta. A kezdet szava nem a *logosz*, hanem a *mítosz*. De nem is egy, hanem két kezdet van: az említett kérdésekre az ószövetségi zsidóság és az archaikus görögség más-más történetekkel felel.”¹ Vegyük szemügyre a keresztény gondolkodás alapjait jelentő bibliai történetet! „mondá s kígyó az asszonynak: Bizony nem haltok meg; Hanem tudja az Isten, hogy amely napon ejéndetek abból, megnyilatkoznak a ti szemeitek, és olyanok lesztek, mint az Isten: jónak és gonosznak tudói. És látá az asszony, hogy a jó a fa eledelre s hogy kedves a szemnek, és kívánatos az a fa a bölcsességért: szakaszta azért annak gyümölcséből, és evék, és ada vele lévő férjének is, és az is evék.”²

A nagyon tömör megfogalmazásból kitűnik, hogy a kígyó biztatására Éva volt, aki megszegte az isteni parancsolatot. De a bűnben mind a hárman vétkesek, a kígyó, mint felbújtó, Éva, mint az elkövető és Ádám, aki ugyan ott van vele, de nem próbálja megakadályozni a normaszegést, sőt maga is elfogadja az asszony által kínált gyümölcsöt. Így a büntetés mindhármukat sújtja, s ezúttal ne meditáljunk azon, hogy egyformán súlyosak-e a kiszabott szankciók. Magára a tette figyelve kérdések sora vetődik fel.

Vajon miért az asszonyt szólítja meg a kígyó? Őt véli bátrabbnak, kíváncsibbnak vagy a szabály megszegésére alkalmasabbnak? Miként kell azt értelmeznünk, hogy az asszony látta, hogy a fa gyümölcse jó az eledelre illetve, hogy kívánatos a bölcsességért? Éva bátorságát vagy mohóságát mutatja, hogy előbb maga evett a gyümölcsből s aztán adott Ádámnak? S végül ki követi el a súlyosabb bűnt: Éva, aki tettelesen elsőként sérti meg a szabályt, vagy Ádám, aki éppúgy ismeri azt, de nem tiltakozik, hanem hallgat a felesége szavára?

Vegyük sorra a kérdéseket!

A kígyó, aki „ravaszabb vala minden mezei vadnál”³ vélhetőleg jól ismeri már a Paradicsomban élő emberpárt, hiszen Isten szándékain is átlát.

¹ Tengelyi: *A bűn mint sorseseemény*. Bp., Atlantisz, 1992. 15. o.

² Mózes I. könyve 3. rész 4. 5. 6. vers

³ Im. 1. vers

Pontosan tudja, hogy a fa gyümölcse nem halált rejt, hanem a tudás édeskeserű titkát. Sőt János evangéliumának értelmezése szerint a kígyó maga az ördög, aki természetesen könnyedén le tudja győzni Éva jóra való szándékát. Bornemissza Péter Az ördögi kísértetekről szóló szenvedélyes írásában így kommentálja a történetet: „...Isten izgato ördögöket ereszt reá. Az kedig olly hatalmas, olly okos, álnoc, rauasz hogy senkinek nincs annyi nagy ereje, esze bölczesege, iamborsaga, tiztessege, kibe szaz ezer keppen meg nem tudna czauargatni. Erről pelda amaz igen draga eszes es szent ember Adam es Eua, kit Paradiczomban mibe eyte, imé iay szoual kialtya mind az egez világ.”⁴

Mint látható Bornemissza őszintén mentegeti az első emberpárt, s az elkövetett bűnt egyértelműen az ördög ravaszságának a számlájára írja. Ha egyetértünk Bornemiszával mi is úgy látjuk, hogy az emberpár védtelen a kígyó démoni erejével szemben. Erre utal az a tény, hogy Ádám nem vesz részt a disputában, nem tiltakozik, és meg sem próbálja Évát a szabály megszegéséről lebeszélni. Ellenkezőleg. Maga is eszik a tiltott fa gyümölcséből.

Az ördög vélhetőleg nagyon jól ismeri az Paradicsomban lakozó emberpárt, hiszen átlát az Isten szándékain is. Tudja, hogy a tiltott gyümölcs nem a halált, hanem a tudás édes-keserű titkát rejti, mint mondja olyanok leszteek, mint az Isten, jónak és rossznak tudói. Ebben a pillanatban Éva tulajdonképpen nem bűnös, hiszen csak hasonlóvá kíván válni teremtőjéhez. A valódi probléma éppen az, hogy miért bűn olyanná válni, mint aki teremtett bennünket. Miért baj, ha az ember tudja maga is, hogy mi a jó és mi a rossz?! Egyáltalán bűnnek tekinthető-e a tudás? Ez a kérdés tovább vezet minket egészen addig, hogy a tudás áldás vagy átok?

Az első kérdésben benne van annak tételezése, hogy a teremtő más lényegű, mint a teremtett, ami explicit módon is kimondatik a Bibliában. Hiszen tudjuk, hogy Isten Ádámot a föld porából formálta, és lelket lehelt belé,⁵ tehát az ember csak a lelkét tekintve lehet hasonlatos az Istenhez. Ily módon Éva bűne valamiféle nagyra vágás, önhittség párosulva a hiszékenységgel és tudatlansággal, hiszen csak tudatlan fejjel hihette el, hogy hasonlóvá válhat teremtőjéhez. A kérdést ezek után viszont úgy kell feltennünk, hogy büntethető-e a tudatlan, aki tudásra vágynak, miközben nem is tudja, hogy mi az. Ez hasonló szituáció, mint amiről Kierkegaard beszél a szorongás fogalma kapcsán.⁶ Éva éppúgy nem tudja, hogy mi a jó és mi a rossz, miként Ádám sem tudja, hogy mi a halál. Az tehát, hogy vágynak a tudásra nem tekinthető bűnnek.

⁴ Bornemissza Péter: *Az ördögy kisirtetekről avagy a röttenetes utalatossagarol ez meg ferteztetet vilagnac.* Bp., Akadémiai. 1955.

⁵ Mózes könyve 2. rész 7. vers

⁶ Vö: Kierkegaard: *A szorongás fogalma.* Bp., Göncöl. 1993.

Sajátos jelenség figyelhető meg már ezekben a korai szövegekben, s ez mondhatnám napjainkig végig kíséri kultúránkat. A tudás kizárólagos letéteményeseinek a férfiakat tekintik, azaz a férfiak magukat tartják erre alkalmasnak. A patriarchátus kialakulása óta a tudás birtokosai a férfiak. Elegendő ehhez végig nézni a Biblia könyveit. Az Ószövetség 39 könyvéből mindössze 2 könyv (Eszter és Ruth könyve) szól asszonyokról, amelyet természetesen férfiak írtak, hiszen pl. Eszter erényei közül is a legfontosabb az engedelmesség nevelőapjának és férjének. Az Újszövetségből pedig szinte hiányoznak a nők. Emlékeztetőül: Erzsébeten és Szűz Márián kívül mindössze néhány női szereplő marad: Bűnbánó Magdolna (a jelző nem véletlen!), a házasságtörő asszony, akit Jézus megment a megkövezéstől, Veronika, valamint a Golgota hegyén „a távolról szemlélődő asszonyok”: Mária Magdaléna, Mária a Jakab és Józsué anyja, a Zebedeus fiainak anyja és (Márk szerint) Salomé. A temetési szertartás előkészületeit megtenni érkeznek az asszonyok a sziklásírhoz, s ők fedezik fel a csodát. Az asszonyok dolga viszont csak a hírek tovább adása ⁷, a tanítás már a férfiak kizárólagos feladata.

A bibliai szövegekből kiolvashatóan a nő egyik jellemző tulajdonsága a kíváncsiság. Ez a felfogás nem csupán a Bibliára jellemző. Ez a jelző tapadt hozzá Pandorához is a görög mitológiában, s ily módon az ő vétké lesz, hogy a bajok rászabadulnak az emberekre. Ez a kép nem változik az évszázadok folyamán annak ellenére, hogy Arisztotelész szerint is a tudomány legfőbb hajtóereje a kíváncsiság. A hatás azonban más attól függően, hogy kit motivál a kíváncsiság. Ha a férfit, akkor annak eredménye, tudás, sőt tudomány. Ha a nőt, akkor a következmény valami baj. Ily módon Éva egyik bűne a kíváncsiság, a tudásvágy, mert feltehetőleg jogos a feltételezés, hogy a tudás birtokában kevésbé lenne engedelmes alattvalója az ő urának, pedig a büntetés egyik része éppen az, hogy „epekedel a te férjed után, ő pedig uralkodik te rajtad”.⁸ A férfi nő viszonya ezzel a mondattal hosszú évszázadokra eldöntetett! A nőnek annyi tudás is elegendő, hogy alárendelt helyzetét tudomásul vegye, azaz hogy engedelmes társa és alattvalója legyen a férfinak. Ezt Arisztotelész is így látja: a családon belüli alá-fölérendeltségi viszonyok pontosan modellezik a társadalom szerkezetét. Ez a modell érvényes volt egészen a 19. századig. A feminista mozgalmakban öltött testet először az a gondolat, hogy a nő egyenrangú fél, akit éppolyan jogok illetnek meg, mint a férfit. Ez ellen a gondolat ellen nemcsak a mindennapok embere tiltakozott, és gyakorlatban ezzel ellentétesen is cselekedett, hanem a férfiak mellett még a nők jelentékeny része is, de nagy erudícióval érvelt

⁷ „És menjetek gyorsan és mondjátok meg az ő tanítványainak, hogy feltámadott a halálból.” Máté 28. rész 7. vers

⁸ Mózes I. könyve 3. rész 16. vers

ellene a tudomány, sőt a maskulin jellegű politika is. Már a gondolat maga is bűnnek számított a patriarchális szemlélet nézőpontjából, s tanulságos módon állították „csatarendbe” a teológia és a tudomány minden (félre) értelmezhető megállapítását.

De térjünk vissza Évához. A bűn másik fontos eleme, hogy Éva Ádámnak is ad a tiltott gyümölcsből, azaz rosszra csábítja a passzív férfit. A másik kárhoztatott, bűnös tulajdonsága a nőnek tehát a csábítóerő, s az a képesség, ahogyan ezt használni tudja. Ez a vonás egyszerre lesz érdem és vétek, hiszen a férfit éppen ez a csábító vonzza, ezért választja azt a nőt, akinek bájos arca, izgató pillantása és izgalmas domborulatokat sejtető vagy láttató teste sok gyönyörűséget ígér. Ennek a csábításnak nem lehet ellenállni, de milyen egyszerű, hogy az ily módon elkövetett bűnt át lehet hárítani a nő ördögi vonzerejére, csábos külsejére, amely maga is csak az ördög műve lehet. Így próbálja a középkor kezdetén a férfi egyszerre élvezni a bűn gyönyörét és a büntelenség örömét.

Pedig a csábítás trükkjét a férfiak is megtanulják. Nem csupán férfias viselkedésükkel, vitézségükkel, erejükkel igyekeznek elismerést kivívni a mindennapi élet különböző területein, de külső megjelenésüket is mind szebbé, kívánatosabbá igyekeznek tenni. Még a páncéllöltözöt is ad alkalmat az egyéniség megmutatására. A különféle díszes viseletek viszont már nem csak arra szolgálnak, hogy a viselőjük társadalmi pozícióját jelezzék, hanem arra is, hogy hangsúlyozzák a daliás termetet, a vonzó arcot. Ennek bizonyítására elegendő végigsétálni egy képtárban, amely portrékat is tartalmaz: legalább annyi elegáns és kellemes külsejű urat ábrázoltak a kor festői, mint ahány szépséges és felékszerezett dámát.

A verbális csábítás módját pedig egyértelműen a férfiak ismerték. Részből mert a kor koreográfiája szerint a nőnek tartózkodónak és szemérmesnek illett lenni, s a férfi alakította a hódító szerepét. Részből pedig azért, mert a férfiak voltak a műveltebbek, olykor olvasottabbak, többet láttak a világból. A csábító és az elcsábított szerepe tehát megváltozik, de a bűn megítélése nem. Még mindig úgy gondolja a patriarchális szemlélet, hogy ha a nő elbukik, azaz nem tud ellenállni a csábításnak, akkor is ő a bűnös. Így sajátos módon kettéválik a lányok és a fiúgyermek szocializációja. A fiút bátorságra, önállóságra, határozottságra, sőt agresszióra és természetesen hódító fellépésre nevelik, a lányokat viszont engedelmességre, szelidségre, a bántások elviselésére, s a hódítás rejtett fortélyait kell megtanulniuk. A fiúk önbizalommal eltelve indultak a világ és benne a nők meghódítására, a lányokat viszont arra tanították, hogy bájaik és legjobb – akár csak színlelt – tulajdonságaik demonstrálásával igyekezzenek bevezetni a házasság révébe. Az évszázadokon át uralkodó felfogás szerint ugyanis a nőnek Istentől rendelt legfőbb feladata az anyai hivatás, amit természetesen a

házasság kötelékében férje oldalán tölthet be. A program tehát nagyon egyszerűen hangzott: férjhez menni, lehetőleg minél jobb házasságot kötni, és gyermekeket – elsősorban fiúkat – szülni. (A jó nem érzelmi, hanem anyagi kondíciókat jelentett.) Ez különösen akkor nem volt egyszerű, ha egy csinos arcoeskán, vagy formás alakon kívül vagy nem tartozott az eladó lányhoz. Valóságos tárháza alakult ki a női praktikáknak, melyek segítségével kívánatosabbnak igyekeztek feltüntetni magukat. Nem véletlen, hogy a századfordulón élt Böhm Károly így fogalmaz Az asszony lélektanáról szóló tanulmányában: „Az asszony második természetévé vált az őszintétlenség és hazudozás.⁹ Úgy véli, hogy még a tudományos szempontú elemzést is megnehezíti az „asszonyi tettetés”, s teljes határozottsággal helyesli Comte nézetét, mely szerint a nők önálló gondolkodást igénylő téren nem bizonyítottak.

Külön figyelmet érdemel az a tény, hogy a szerelem csodáját miként szövi át meg át a bűn. Mint köztudott a szerelem, a férfi és a nő őszinte szenvedélye az Újszövetség szövegeiből hiányzik. A mindent magába ölelő felebaráti szeretet nem tűr meg más érzelmi formákat. Engedélyezi ugyan a házastársak kapcsolatát¹⁰, de nyoma nincs benne annak a szenvedélynek, amely például az Énekek énekét jellemzi. Az intézményesedő és dogmatizálódó kereszténység pedig egyre inkább úgy értelmezi a bibliai szövegeket, hogy a nemi kapcsolat, még a házastársak között is, kizárólag a gyermekáldás kedvéért engedélyezhető. A szerelem, főként annak testi formája a test egészével együtt, a bűn terrénumához tartozik, s mint ilyen a fő bűnök egyike. (Érdekes gondolatmenetet kínál például a „Ne paráználkodjál!” parancsok értelmezése!) Ennek következtében a középkorban a szerelemnek csak lelki formáiról illik, szabad, beszélni (pl. a lovagkor trubadúr költészete). „...más szerelem volt ez már (ti. a görög, római irodalomban megjelenő szerelemhez képest), átszellemült, keresztény szerelem: valóban az amor sanctus földi mása és tükrözése. Csodálatosan szubtilis, mégis szeplőtlenül naiv.” – írja Szerb Antal irodalomtörténeti elemzésében.¹¹ A szerelem testi formája nemcsak a költészetből kerül ki, de pl. a nevelésben is a tabu témák közé tartozik. Ennek sajátos következményeiről majd csak a 19-20. században kezdenek beszélni többek között Freud hatására. A testi vágyak, kizárólag a férfi sajátos fizikális szükségleteként jelennek meg, melyet szinte egyértelműen a prostitúcióval kötnek össze, s ebben szintén a nő jelenik meg a bűn megtestesítőjeként. Őket sújtja nemcsak a társadalmi megvetés, megbélyegzés, de gyakran a legszigorúbb törvény is.

⁹ Böhm Károly: Az asszony lélektanáról. In: *Magyar Philosophiai Szemle*. 1883. 29. o.

¹⁰ Lásd pl. Péter közönséges 1. levele 3. rész 1-10. vers

¹¹ Szerb Antal: *Az európai irodalom története*. Bp., Nyugat Kiadás. 165. o.

Ha a szerelem édes kísértésének a nő nem tud ellenállni, s a kapcsolatnak „gyümölcse” lesz, ennek a következményei is elsősorban a nőt sújtják. A házasságon kívül született gyermeket, – aki maga pedig semmiről sem tehet – és az anyát sújtja a büntetés, az apa rendszerint semmilyen felelősséget nem visel.¹² Nem véletlen, hogy ennek következtében valóban megjelennek olyan bűnök, amelyek tipikusan női bűnek tekinthetők. Ilyen pl. a magzatelhajtás, ahol mind az elszenvető, mind a végrehajtó rendszerint nő. (Az úgynevezett „angyalcsinálás”-ról, és az ezzel kapcsolatos történetekről külön kötetet lehetne írni az erősebb idegzetű olvasók számára.) Érdeemes elgondolkodni azon, hogy – a kor sajátos szemérmes felfogásán kívül – vajon milyen okok eredményezik azt a tényt, hogy a javasasszonyok, bábák a nők közül kerülnek elsősorban ki, bár a gyógyítás már a korai görögöknél is férfi tevékenység, és a gyógynövények hatásait is éppoly jól ismerik a szerzetesek, mint az úgynevezett füves asszonyok. Csak feltevésként merem megfogalmazni: a nők jobban bíztak az esetleg hasonló problémákat megélt másik asszonyban, s ösztönösen remélték a nagyobb empátiát, valamint a közös bűn miatt a nagyobb titoktartást. A sorsközösség alapozhatta meg ezeket a kapcsolatokat, ismeretsegeket, miként a mágia különféle formáit is. A férfi hatalomnak kiszolgáltatót nők egy része isteni segítséget várt, azért imádkozott, míg a másik része szintén transzcendens hatalmakhoz fohászzkodott csak a rossz, a sátáni erők támogatásával kívánta elérni céljait. Az előbbieket a lélek szépségére, tisztaságára és jóságára alapozták reményeiket, az utóbbiak az addigra már bűnösnek kikiáltott test varázsát akarták fokozni különféle eszközökkel, illetve az ellenség megrontását, kínos szenvedését kívánták elérni. Ugyanehhez a férfiakra reális hatalom (nem ritkán fegyveres) állt a rendelkezésükre.

Figyelmet érdemlő jelenség, hogy a megszületett gyermek esetleges betegségét, születési rendellenességét, vagy nem megfelelő nemét szintén a nő bűnös múltjának (vagy jelenének) számlájára írták. Ma már tudjuk, hogy ezek hátterében valamilyen genetikai összeférhetetlenség áll, illetve hogy a gyermek neme az apától függ, de milyen jellemző, hogy évszázadokon keresztül ezért is a gyengébb nemet tették felelőssé.

A gyermekkel függ össze a másik büntetés, melyet a nő az eredendő bűnért kapott: „felette igen megsokasítom viselősséged fájdalmait, fájdalommal szülsz magzatokat.”¹³ Ez a prófécia jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a nők egy része valóban teherként élte meg a gyermek kihordásának idejét, s hogy sokáig nem is gondoltak a szülés fájdalmainak csillapítására. A megszületett gyermekhez való viszony az első pillanattól kezdve a gyermek

¹² Ennek gyönyörű irodalmi példája Hawthorne: *A skarlát betű* című regénye

¹³ Mózes I. könyve 3. rész 16. vers

nemétől függ. A leánygyermek ugyan nem bűnös, de kevésbé értékes. Európai fülünk számára talán humorosan hangzik az a Szeged környéki kérdés felelet, mely a megszületett babáról szól. „Gyerök?” – szól a kérdés. „Nem, csak lány” – hangzik a válasz. De nagyon is komolyan kell venni azt a tényt, hogy a világ sok országában „véletlenül” rendszerint a lány csecsemők hálnak meg.

Hosszasan lehetne sorolni azokat a tulajdonságokat, melyek a férfinál erénynek, a nőnél bűnnek számítanak. Ilyen pl. a rivalizálás, amely apák és fiúk, de természetesen azonos korú férfiak között is nagyon jellemző. Ezt a férfiaság egyik próbájának, a véleményükért való kiállásnak, egyáltalán az önmegvalósítás egyik formájának tekintik. Ugyanez a nők között kicsinyes féltékenység, irigység, oktalan makacsság, amely még az anyák és lányaik viszonyát is megmérgezheti, amint ezt Beauvoir is sokoldalúan megvilágítja.¹⁴ Ha a férfi kissé könnyelmű, léha azt bohémnek tekintik, ha a nőre jellemző mindez az romlott, feslett, züllött. A hűtlen férj legfeljebb kikapós, szoknyabolond, a hűtlen asszony céda, szégyentelen, akinek még a nevét sem illik jó társaságban kiejteni. Az örömét vagy bánatát italba és nótába fojtó férfi mulatós, cigányozós, de alapjában véve szeretni való kedves zsvány. A nő esetében ez megbocsáthatatlan bűn, nagyon ritka is.¹⁵ A kötelességek is nemekre szabottak. Az általános felfogás szerint a nő természetes adottsága az anyai kötelességtudat, a férfiak kötelességvállalása megengedően értelmezett. A nőnek tetszeni kell, hogy fenntartsa férje érdeklődését maga és így közvetve a család iránt. A férfi számára ez nem kötelesség. A nő számára természetes a lemondás a gyermekek vagy a férj javára. Mindezek a csak példaként említett vonások koronként és kultúrák-ként más-más formában illetve módon jelennek meg. S innen nézve Madách sorai még nagyon megbocsátóan hangzanak:

*„Minő csodás kevercse rossz s nemesnek
A nő, méregből s mézből összeszűrve.
Mégis miért vonz? mert a jó sajátja,
Míg bűne a koré, mely szülte őt.”¹⁶*

Hosszú elemzést kívánna annak végiggondolása, hogy milyen biológiai, pszichológiai és társadalmi okok együtteseként alakult így a bűn és a nő viszonya. Ennek egyik formája Beauvoir már idézett műve, amelynek sok megállapításával vitatkoznék, de nagyon sok ponton egyet értek vele. „A nő, aki anyagilag függetlenítette magát a férfitől nem került még ugyanabba a morális, szociális, pszichológiai helyzetbe, mint a férfi – állapítja meg

¹⁴ Simone de Beauvoir: *A második nem*. Bp., Gondolat. 1969. 6. fejezet

¹⁵ Vö: *A rossz asszony* c. magyar népdal

¹⁶ Madách: *Az ember tragédiája*. Bp., Ferenczy. 1996. 91. o.

helyesen, majd így folytatja: A mód ahogyan elkötelezi magát a hivatásának és feláldozza magát érte, összefüggésben van életének globális helyzetével: tehát amikor felnőtt korba ér, nincs mögötte ugyanaz a múlt, mint a férfinak; a társadalom nem ugyanazzal a szemmel nézi őt; a világ az ő szemében más perspektívából mutatkozik. Nőnek lenni különleges probléma egy autonóm, emberi lénynek.¹⁷

Az idézett szövegben Beauvoir nagyon fontos szempontra hívja fel a figyelmet. A nő attól, hogy gazdaságilag, anyagilag független lett, még nem jutott el a szabadság azon fokára, ahová vágyott. Női létünkben lehetetlen hátizsákként ott hordozzuk egész múltunkat, s nemcsak a személyes múltat, de mindazt a terhes örökséget, amely a bibliai mítosztól napjainkig akkumulálódott. Ez az örökség nem homogén, de a különböző korok tényleges történetei, történései, előítéletei és ezek narratívái úgy kövesedtek eggyé, hogy rétegei szinte elválaszthatatlanok. S mind ez kitörölhetetlenül beépült a kultúránkba, gondolkodásunkba. Ez persze nem csupán a nő fogalmával „esett meg”, hanem nagyon sok más kategóriánkkal, melyet a mindennapi életben használunk. Így pl. a munka fogalmával, amely még ma sem tud szabadulni a fizikai fáradság, a külső kényszerre végzett tevékenység stigmájától, s ha e szó elhangzik elsőként ezekre és nem a kreatív, alkotó munkára gondolunk.

A nő és a bűn fogalma is így tapadt össze a történelem hosszú vándorútján. Pedig, ha a bűnt mint a norma, mint a törvény megszegését értelmezzük, akkor ez nem kizárólag a nők sajátja. A Biblia történeteiben éppúgy találunk bűnbe eső férfiakat, mint nőket. Fogalmazhatunk úgy, hogy Isten szemében valóban egyformán lehetünk jók és rosszak, bűnösök és ártatlanok. Emlékezzünk a házasságtörő nő történetére! „A ki közületek nem bűnös, az vesse rá először a követ.”¹⁸ – mondta Jézus, és mindenki szembesült saját lelkiismeretével. A keresztény tanítások szerint a szabad akarat képességével is egyformán vagyunk felruházva.

A bibliai történet – az eredendő bűn – csak alkalmas kiindulópont a patriarchális társadalom vezetői számára, hogy a törvényeket úgy fogalmazzák meg, illetve úgy értelmezzék, hogy az a férfiak számára legyen előnyös. A bűn részrehajló értelmezése tehát nem az isteni akarat, hanem a földi hatalom egyenlőtlen megosztásának következménye. A bűnhöz szorosan hozzátartozik, hogy ami megtörtént, nem tehető meg nem történtté, tehát a tettét követi a büntetés. Az isteni hatalom azonban megbocsátó – erről a Biblia számtalan szöveghelye tanúskodik – a földi hatalom kevésbé. Mintha

¹⁷ Simone de Beauvoir: Im. 514. o.

¹⁸ *János evangéliuma* 8. rész 7. vers

a megbocsátást Istenre bíznák, de biztos, ami biztos alapon itt a földön kimérik a büntetést. S a bírák mindig férfiak!

Ez a tény oly mélyen beágyazódott a társadalom egész felépítésébe, a férfi és a nő sajátos viszonyába, a vallás tanításába, s így egész felfogásunkba, hogy nemcsak a férfiak hárítják a bűn terhét és következményeit a nőkre, de maguk a nők is elhiszik, hogy vonzó testük „a bűn tanyája”, hogy Isten akarata rendeli őt alá a férfi hatalmának, s hogy csak a férfi (pap) adhat feloldozást, és csak az ő kezében van – isteni rendelésből – a kiközösítés félelmetes fegyvere. Ebből az ördögi körből kitörni nem egyszerű, hiszen már a fenti tételek kétségbevonása maga is bűn. Azaz valóban igaza van Beauvoir-nak, amikor azt írja, hogy a nő szemében a világ is már perspektívából látszik.

Platon az ideális államról szólva többször hangsúlyozza, hogy ebben az államban mindenki boldog. A boldogság feltételét nagyon egyszerűen fogalmazza meg. Boldog az, akivel elégedett a környezete, és aki magával is elégedett. Ezt a gondolatot átemelve a vizsgált problémára mondhatjuk, hogy a bűn fogalmát akkor lehet leválasztani a nőről, ha a társadalom is elfogadja a normák és kötelességek valamilyen szintű egyenlőségét, és maguk a nők is elfogulatlanul tekintenek önmagukra és a többi nőre. Ma is igen gyakori ugyanis, hogy a nők a többes szereposztás (anya, feleség, dolgozó nő) konfliktusai miatt büntudatot éreznek gyermekükkel, férjükkel, szakmai munkájukkal hivatásukkal és nem ritkán önmagukkal szemben. Az a sok szálból összetevődő társadalmi mozgás, melyben ez a büntudat lassan feloldódik, nem pusztán emancipáció, ez önmegvalósítás, önfelszabadítás, a női egzisztencia megeremtésének – lehetséges még hosszú – folyamata.

HAVEL BÚNE

CSÁK LÁSZLÓ

*Senki, senki, senki
soha sehol sehova
el nem ért
majd pont én?
ekkor ökök
csak nem vagyok*

(Egon Bondy: Senki)

Havel bűne, avagy Havel szerint bűn-e azon látásmód, amit a kiváló cseh költő, Bondy úr az idézett mottóban oly lényegretörően és élesen jellemez. Mondanom sem kell, hogy a múlt század hetvenes éveiben aligha volt, lehetett nagyobb jelentőséggel bíró etikai kérdés, már ami a keleti blokk vidám és kevésbé vidám barakkjaiban lakók azon részét illeti, akik így vagy úgy, de igyekeztek távortartani magukat, mind fizikai, mind etikai értelemben a rendszertől. Utóbbinak embertelensége és immoralis volta persze aligha volna téma, hiszen maga a rendszer és bábszerű képviselői, a hatalom látszólagos gyakorlói és birtokosai, semmiféle erkölcsi tartással nem rendelkeztek, nem rendelkezhetek. S ennek nyilvánvalósága oly egyszerűen adódik, hogy aligha képezhette irodalmi vagy etikai vizsgálódások tárgyát. Legalábbis nem kérdésként, problémaként.

Havel szerint sem érdemes velük foglalkozni, annál inkább azokkal, akiket a nyugati publicisztika és irodalom mint disszidens gondolkodókat határozott meg. Vagy hogy tovább tágítsuk a haveli drámák témáját adó szereplők körét, általában az emberekről. Valahol egy olyan feltételezés húzódik meg a háttérben, hogy minden embernek adott valamiféle erkölcsi érzék, tartás, s erről semmi sem árulkodhat jobban, mint a megvalósult társadalmi, közösségi és magánéleti helyzetekben ennek a tartásnak a teljes vagy részleges hiánya. S éppen azért, mert a részleges hiány is sokat mondó lehet, ha Havel drámák témájává lesz, így válik lehetségessé, hogy a disszidensek belefoglalása a gerinc-hiányosok halmazába, valamint a szélesebb tömegek helyzetének vizsgálhatóvá tétele ugyanezen közösségi halmaz részeként.

Hogy ennek a mélyen demokratikus gondolatnak, azaz a közösen kiélt és választott kisebb-nagyobb mértékű tartás-hiánynak a leírása nem válik itt elitista morális fejmosássá, az igen jellemző cseh gondolkodástörténeti összefüggésekre utal. Hogy ezek közül csak egyet emeljek ki, utalnék a szolidaritás egész közép-európai gondolkodásunkat átható eszméjére, aminek fogalmi szintre hozása és pusztán érzületből való kiemelése a filozófiai gondolkodás napvilágára aligha volna elképzelhető Jan Patočka cseh fenomenológus nél-

kül, aki maga, mint azt látni fogjuk, igencsak meghatározó hatást gyakorolt Havel drámáinak és politikai filozófiája eszmei hátterének kialakulására. Előzetesen talán annyit mondhatok, a politikai írások csak korlátozott mértékben olvashatóak Jan Patočka szövegeinek ismerete nélkül, s a drámák világának jelentős tartományai maradnak homályban ennek hiányában.

Ugyanannak a szolidaritásnak eredménye az is, hogy Havel legtöbb drámájában a saját életében is megjelenő értékválságokat és észrevétlen, nem szándékolt tartás-vesztéseket nem valami fiktív személyi térbe vagy önhitt entellektüelek világába vetíti, hanem a disszidensek világától meglehetősen távol álló területrendezési avagy állami kutatóintézeti munkaközösségekbe. Sőt, talán a *Tiltakozás* című szövegében még nagyobb iróniával illeti azt a személyt, aki felkeresi a fontos embert, a gerinctelen, állam által támogatott „értelmiségit”, mint a tiltakozáshoz való csatlakozást megtagadót.

Munkahipotézisként alkalmazhatjuk azt az állítást, mi szerint Havel itt vizsgált drámái, azaz a *Területrendezés*, a *Kísértés* és a *Tiltakozás*, egyéb jellegzetességük mellett leinkább a bűn enumerációiként volnának olvashatóak. S rögtön itt adódnak kérdések, hiszen kétséges, hogy bűnről lehet-e itt beszélni. Hiszen nem egyértelmű, hogy bűn-e, amikor valaki együttműködik a legtipikusabb haveli figurával, azaz a Titkárral. Bűn-e, hogy igyekszik valaki megmenteni valamit a tudomány szabad mozgásteréből? Bűn-e, ha csak hallgatólagosan is, ha csak eltűrve némán, de mégis részt veszünk a rendszer működésében? Az bizonyos, hogy lelkiismereti kérdésről van itt szó. Hogy bűn-e mindez, arra még visszatérünk.

Egy értékeesebb, emberhez méltó élet ígérését hordozzák tehát mindezek az egyébként abszurd drámáknak tekintett szövegek. De az abszurdítás itt csak a cselekmény és a jelenetek füzére révén jelenik meg, s ezzel a totalitáriusnak nevezett rendszer működési elvét villantja fel számunkra. A feszültség forrása éppen az, amint a szereplők, akik persze semmiképp sem hősök, lebomlanak személyiségükben, erkölcsi rothadási folyamaton mennek keresztül az abszurd rendszerhez való bármilyen közeledésük vagy akárcsak elfogadó, behódoló magatartásuk révén.

Tekintsük a *Kísértés* Foustkáját, ezt a fausztii figurát aki egy pszichológiai kutatóintézet elismert munkatársa. A kísértés egy nevetségessé tett ördögi figura képében jelenik meg. Már a pokol sem lehet a régi, ha kénkőszag helyett émelyítő lábszágáról ismerszik meg az egyébként rokkantnyugdíjasként bemutatkozó alak. Foustka neve is arra utal, hogy itt aligha lesz lehetőség valódi fausztii kísértésre. Az „ou” kettőshangzó a cseh valóságba helyezi be a szereplőt, a „-ka” végződés pedig jól ismert, hogy a szláv nyelvekben a kicsinyítő képző szerepét tölti be. Tehát itt egy kicsinyes figura kicsinyes megkísértése várható már a szereplő nevéből ítélve is.

S valóban. Mert az egyetlen „eredmény”, amit elér törpe-Fausztunk, nem más, mint az intézet egy fiatal női alkalmazotjától kapott rajongó szerelem,

ami ráadásul be sem teljesül, s csak tetézi a lelkiismereti válságot, hogy amivel elkápráztatja a lányt, azaz az igazság és a társadalmi-gazdasági valóságon túli értékek itt be nem határolt világa, bizony nem kerül felvállalásra, amikor a lány azt nyilvánosan is vallja. Foustka csak hallgat ekkor, ezek az általa az intézeti bálon elmondott eszmék bizonyára nem is utálnak az igazságban való élett eszméjére, vagy pedig aligha érthette meg ő maga is azokat.

S a kísértés oly sikeres, hogy a vágyott célok hazug és üres voltának teljes leleplezéséhez vezet. Sőt, végső soron kiderül, hogy a lábszagát leleplezni képtelen pokoli szerzet valójában az állam *agent provocateur*e, aki bizony az intézet egyetlen, látszólag a rendszertől különböző elveket valló emberét kívánja teljességgel megalázni, leleplezni, megsemmisíteni. A megsemmisítés persze itt nem csupán az intézeti állás és a korábbi szerető elvesztésére korlátozódik. Végigkövethetjük a tartás elvesztésének evolúcióját, melynek eredménye egy olyan jellem, akinek identitása, személyisége, magánélete, emberi kapcsolatai sincsenek már, egy olyan ember, aki mindent és mindenkit elárult már. Kivéve persze saját magát, mert éppen ez a „Maga” az, ami már eleve lehetetlen volt, ami teljességgel elveszett.

S a záró jelenet boszorkány szombatján, ami egy intézeti álarcosbál formáját ölti, még a pokol tüzére is kerül szegény Foustka, magára maradva kigyuladt ruhájában. A pokol tehát az abszurd rendszer, és pokolra kerül bárki, aki megpróbál ellenszegülést játszani a rendszer által biztosított kereteken belül.

De milyen út lehet az, amin biztonsággal járhat a múlt század hetvenes éveinek Csehszlovákiájában egy magát erkölcsi létezőnek tartó személy? A kérdésre szinte csak olyan válaszokat találhatunk, amik éppen az ellenkező lehetőségre szolgálnak bizonyítékkul. Ugyanis ha a *Területrendezés* figuráit tekintjük, bizony ott sem találunk szebb példákat, jellemeket. Bár itt a szereplők jellemfejlődése, két kivételtől eltekintve, már megállt, azaz sem rosszabbak, sem jobbak nem lesznek a dráma során, nem lesz kisebb vagy nagyobb mértékű az együttműködésük a rendszerrel, többségük mégis egy-egy tipikus esetét mutatja az együttműködő, értékvesztési lehetőségekkel terhelt jellemeknek. A dráma tehát úgy tekinthető, hogy a maga korában a színpadon sikerült megjeleníteni azokat a jellemző formákat, amiket életük együttműködő hétköznapjaiban a nézőtérén ülő „területrendezők” tapasztalhatnának meg. S hogy erre a tapasztalatra más lehetőségük nem igazán adódik, mint a *Területrendezés* című dráma befogadása, az éppen abból válik nyilvánvalóvá, hogy nincs és nem lehetséges az emberhez méltó életnek bármilyen formája a területrendezők „közösségében”.

Az együttműködés a pokoli rendszerrel tönkreteszi, hanyatlásra kárhoztatja az emberi tendenciákat általában. Így kiüresednek az érzelmek, az emberi kapcsolatok. Valójában minden területrendező (azaz a szereplők és a nézőtérén ülők) egészen magára maradt, s mivel épp ennek a magának az elvesztése okozza közösség- és magánélet-vesztésüket, így ők maguk is a pokol tüzében

találják magukat. Pontosabban találnák, ha erre a felismerésre lehetőséget adna nekik a szerző. S hogy nem teszi, annak oka valószínűleg az, hogy a nézőtérben ülő területrendezőket magukra hagyja a felismeréssel, hátha mégis rátalálnak arra az útra, aminek lehetséges voltát éppen teljes hiánya bizonyít.

Az egyetlen szereplő, akinek megadatik a felismerés, az orosz nevű Plehanov, aki már fiatal korában lezárta az elgerinctelenedés karrierjét, s így ha korlátozott mértékben is, de megőrzött valamit, talán nem többet, mint a vágyat az igazságban való életre. Nem vesz részt sem a rendszer melletti kiállás tanúsításában, sem a rendszer látszólagos és ideiglenes enyhülésének ünneplésében. Csak nyekergeti hegedűjén az *Ocsi csornijét*, ami egyrészt utal bánatos sorsára, másrészt arra, hogy jellemromlása félbemaradásnak oka egy szerelmi csalódás lehetett. S valóban, az igazgató szeretője volt rajongásának tárgya. Ugyanebbe a nőalakba szeret bele a fiatal mérnök, Albert, aki kiáll az emberhez méltó élet mellett. Legalábbis látszólag. Amíg ezért a butára sikerült kiállása miatt börtönbe nem vetik, hogy ott bűnhődjön. Pontosabban, hogy ott valóban megtörjön.

De itt jön a „fura kanyar”. Mert mikor a záró színben szabadon engedik, s visszatér a többi területrendező közé, Plehanov ismét magára ismer benne. Már nem a régi önmagára, az igazságban való életet magáénak követelő fiatal és szerelmes mérnökre, hanem a megtört, s ettől bánatos, ellenállást feladó kiábrándult alakra. Azaz Albert sem jobb, mint ő, senki sem képes kitörni a gerinc megtörésének rendszeréből. S Plehanov öngyilkosságba menekül ez elől a látszólagos kiúttalanság elől, Albert pedig Plehanovvá lesz. Minden megy tovább, mintha mi sem történt volna, s felhangzik az *Ocsi csornije*, a bánat jelképe, a fájdalomé, hogy semmit sem tehetünk, nincs szerelem, nincs igazság, nincs erény, nincs emberhez méltó élet. S ebből tudhatjuk mindennél biztosabban, hogy van.

Az igazságban való életről tudjuk Jan Patočka Charta '77-hez írt szövegeiből¹, hogy ez az az eszme, amiért érdemes élni, de meghalni is. Plehanov öngyilkosságát akár úgy is olvashatjuk, hogy éppen ezen eszméért halt meg, s így utal halála ennek lehetőségére. Plehanov öngyilkossága a rendszer embertelen kiúttalanságát felmutatni kívánó egyetemi hallgatónak a prágai Vencel téren elkövetett égőáldozatára utal, annak analógiája.

A drámák eddigiekben elvégzett részleges elemzéséből arra aligha válaszolhatunk, hogy a rendszerrel való együttműködés bűn-e. Azt tudhatjuk csak, hogy aki ezt teszi, annak tartása nem lesz, elveszti magát, közösségét,

¹ Persze sokkal pontosabb kifejtését találjuk ennek az elképzelésnek azon szöveg helyekben, amiknek témája a platóni örök szerepének elemzése. Csakhogy ezeket valószínűleg nem ismerte Havel, s így a drámák valamint politikai filozófiája értelmezéséhez csak kiegészítő elemként szolgálhatnak, semmiképp sem kulcsként.

minden emberi lehetőségét. S hogy ezek a veszteségek, ezek a hiányok mind az igazságban való élet lehetőségére utalnak. De hol lehetséges ez, ha nem a rendszer által adott társadalmi és közösségi kereteken belül? Létezhet-e, létezett-e valami más helye a jellemnek, szellemnek, emberi lehetőségeknek, ahol valóban megvalósulhatott az igazságban való élet eszméje? A választ meglatásom szerint Havel azon politikai-filozófiai esszéjéből kaphatjuk meg, amely ajánlása szerint Jan Patočkának állít emléket.

Ez a szöveg magyar nyelven *A kiszolgáltatottak hatalma* című kötetben jelent meg. A fordítás természetesen félrevezető, hiszen a *moc bezmocných* egyáltalán nem utal semmiféle kiszolgáltatottságra. Sőt! Az első szó erőt jelent, abban az értelemben, ahogy azt a politikai filozófia értelmezi. A *bezmocný* melléknév pedig erőtlent, tehetetlent jelöl. Azaz inkább mondhatnánk, hogy itt az erőtlenség erejéről volna szó. A kiszolgáltatottak pedig éppen azok, akik nem az ilyen erő-nélküli csoportba tartoznak. Hiszen a haveli értelmezés szerint a rendszer maga nem totalitárius, hanem poszt-totalitárius. Abban az értelemben, hogy itt szó sincs arról, hogy a hatalmat, az erőt látszólag birtoklók totális elnyomási és döntési lehetőséggel bírnának. Éppen ellenkezőleg: ők maguk vannak a leginkább kiszolgáltatva a rendszer működésének, amely saját elveit önjáró módon követi és valósítja meg, tekintet nélkül a titkárok, ellenőrök és egyéb haveli figurák személyére. Már persze ha volna nekik személyiségük...

S hogy a hatalom, az erő hogyan kerül azokhoz, akiknek semmi hatalmuk, semmi politikai erejük? A válasz egyszerű: ők azok, akik tudják, hogy lehetséges az emberhez méltó, azaz az igazságban való élet. Ezek az értelmiségiek és egyszerű emberek bizony tesznek is ezért. Legyenek bár nagypolgári családból származó írók, egyetemről kitiltott nagyszerű filozófusok vagy állásukat kockáztató sörgyári munkások. Ezek a művészek, gondolkodók, tisztességes emberek azok, akik valódi veszélyt jelentenek a rendszerre, mert életükkel, sorsukkal mutatják, hogy lehetséges az emberhez méltó élet. Ők tudják, hogy semmi más nem számít. Még az élet sem, ha a helyzet odáig éleződne. Akik az igazságban való életet választják, a platóni örök.

De mit őriznek? Hol van az a világ, az a közösség, ami mellett kiállnak, ahol egymásra találhatnak? Havel szavai szerint ez a páhuzamos *polisz*. Az a világ, amire ha rátalál valaki, függetlenedhet a poszt-totalitárius rendszer poklától, ahol a valódi értelemben vett szolidaritás megélhető, ahol az igazságban való élet, amit a rendszer látszólag ellehetetlenít, valósággá válik. Jan Patočka szövegeiben ez a páhuzamos *polisz* a megrendültek szolidaritása révén válik lehetővé. Azonban ez a megrendülés élmény sokkal egyetemesebb eszmei tartalommal bír, nem korlátozódik '70-es évek Közép- és Kelet-Európájának történelmi valóságára.

S itt egy rövid kitérőt kell tennünk. Ez a megrendülés élmény az emberiség általános és egyetemes lehetősége, melyben feltárul a világ értelmének semmissége. Azaz egy lehetséges választ találhatunk itt az isten nélküli, értelmetlenné

vált, értékek nélkülinek tekinthető helyzetre, ami gyökeresen eltérő jegyeket mutat, mint amit a kortárs posztmodern gondolkodók állítottak. A megrendülést átélők ugyanis itt valamiféle közösséget alkotnak, amelyben az egyetemes szolidaritás eszméje válik központi elemmé. Továbbá ideák, isten és rögzített, garantált világmagyarázatok, etikai elvek nélkül, sőt azok hiányából kiindulva válik lehetővé a párhuzamos *polisz*. Ez az a szellemi hely, ahol az ember ismét szabaddá válhat, mégpedig a legteljesebb értelemben. S mivel a történelem eszméjének valóságához elengedhetetlenül szükséges az emberi szabadság lehetősége, így ez teszi lehetővé egyáltalán a történelem folyamatának megszakítatlan voltát. A történelem ebben az értelemben nem ért véget: a megrendültek szolidaritásában osztozók vállalják történetiségüket, az igazságban való élet eszméjét, s mindezt olyan alapon teszik, ami ténylegesen a világ értelmének, az értékeknek a semmissége. Ez az alap immár valóban megrendíthetetlennek mutatkozik. Legalábbis a patočkai filozófia gondolati terében.

Mint arra utaltam, nem állíthatjuk, hogy Havel ezeket a morál- és történet-filozófiai eszméket vallotta volna, legalábbis nem teljes eszmei szintjén, fogalmi megragadással kísérve. Ugyanakkor nem kerülheti el figyelmünket, hogy a haveli párhuzamos *polisz* valójában csak a patočkai megrendültek szolidaritása révén válhat érvényessé. Az igazságban való élet platóni fogalma, az örök szerepének újbóli felhasználása másképp, más értelemben sekélyes, érdektelen gondolati próbálkozás volna. Azonban kimutatható egy igencsak alapvető eltérés is, ami talán magyarázható azzal, hogy a filozófus fogalmi megragadása egészen más, mint a társadalmi helyzet elemzéséből kiinduló író leírói lehetősége.

A haveli szövegek tanúsága szerint ugyanis a párhuzamos *poliszra* felkészülő, emberhez méltó életet választó emberek szolidaritásának, egymásra találásának és mindenekelőtt öntudatraébredésének kiváltó oka nem egyéb, mint a veszélyeztetettség közös élménye. Ugyanakkor a platóni örök szerepét itt sajátosan átértelmező Patočka számára a megrendültek szolidaritása nem a veszély meglétéből adódik, nem annak következménye. Éppen fordítva: a megrendültek azáltal teszik ki magukat veszélynek, akárcsak Szókratész, a platóni örök, vagy maga a cseh filozófus is, mert a megrendülés élményéből fakadó változásuk, azaz az igazságban való élet választása nem összeegyeztethető az éppen fennálló berendezkedéssel. S ez mindhárom említett példa esetén így áll. Ugyanígy érvényes az is, hogy életüket azért érdemes élniük, mert ezt az utat választották. Továbbá nem csak veszélynek teszik ki magukat, hanem vállalják a halált is ezért az eszméért, hiszen, ahogy Patočka fogalmaz, ez az, amiért érdemes meghalni is.

Talán abban kereshetjük a feltárt különbség feloldását, már ha szükségét érezzük ennek, hogy annak ellenére, hogy Havel számára a külső veszély észlelése tűnik kiváltó oknak, ez nem jelenti azt, hogy valójában ne azon séma mentén működne ő maga is, amit Patočka rögzített. Azaz a patočkai értelmezés fonalát később veszi fel Havel. Öntudtalanul válik ugyanis a megrendültek

szolidaritásának részésévé, eleve ebbe a gondolati világba² fejlődik bele személyiségének kialakulása során. Számára már természetesnek tűnik az, ami Patočka számára egy hosszú gondolati út eredménye. Mindehhez jelentős mértékben hozzájárul az is, hogy míg Patočka a Husserl által leírt krízist követő világméretű katasztrófa tapasztalatából indul ki elemzése során, s nézőpontjában egyenesen a történelem végének, a szabadság egyáltalán vett lehetőségének kérdései merülnek fel, azaz nézőpontja a planetárisá vált világtörténelem általonságát követi, addig Havel valóságának problémája a világháború utáni Csehszlovákia és annak poszt-totalitárius rendszere³.

Azt mondhatjuk tehát, hogy Havel politikai filozófiájának e központi fogalma, azaz a párhuzmos *polisz* jó közelítéssel azonosítható a patočkai megrendültek szolidaritásából következő közösséggel. S ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a párhuzamos *polisz* eszméjének megértése leginkább a patočkai filozófiai gondolkodás fényében válik lehetségessé. Így ugyanis, hogy mást ne említsek, a *polisz* szó használata nem marad pusztán komolykodó stíluselem, hanem valódi, történelmi és filozófiai távlatokkal és tartalmakkal gazdagodó jelentéssel rendelkezhet.

Ugyanakkor a kezdeti kérdésre adandó válasz cseppet sem vált ezáltal könnyebben megoldhatóvá. Vajon bűn-e ennek fényében, ha valaki nem éli át a megrendülés élményét? Hiszen ennek hiányában nem képzelhető el az igazságban való élet választása, a történetiség felvállalása, a szabadság teljes értelemben vett eszméjének megvalósítása. Bűn-e, hogy az ember nem választja a feltároló lehetőséget, ami talán egyetlen esélye annak, hogy sajátos emberi mivoltát kifejezhesse, megragadhassa sorszerű lehetőségét? Bűn-e a szabadság és a történetiég megtagadása? Hiszen bármikor mondható a rendszer világában élők kórusával együtt:

*Senki, senki, senki
soha sehol sehova
el nem ért
majd pont én?*

Garantált elvek, rögzített igazságok hiányában ezekre a kérdésekre aligha lehet igen a válasz. Csak annyit tudhatunk, hogy úgy élni aligha érdemes.

² Tudható, hogy az egyetemista Havel szinte mestrének tekintette az akkor általa még személyesen nem ismert Patočkát, akinek számos szövegét olvasta, s így ez bizonyára hozzájárulhatott eszmei fejlődéséhez.

³ Azt csak mellékesen jegyezném meg, hogy a megrendültek szolidaritásának eszméjét Patočka közvetlen tanítványai sem fogadták fenntartások nélkül. Sőt, a jelenlegi Patočka-egzegézisnek egyik leginkább kérdéses pontja éppen ennek a témának a leírhatóvá, értelmezhetővé tétele.

A KÖRNYEZETTEL SZEMBENI BŰNRŐL

TÓTH I. JÁNOS

ÁLTALÁNOS MEGFONTOLÁSOK

A MAGYAR ÉRTELMEZŐ SZÓTÁR szerint a „bűn” jelentése a következő: „a törvény megsértése” vagy „erkölcsi szabály megsértése”; vallásos értelemben: „Isten iránti engedetlenség állapota”, ill. „valamely valláserkölcsi törvény megszegése”; valamint „helytelen cselekedet, mulasztás”; választékos stílus esetében: „megrögzött rossz szokás vagy jellembeli fogyatékoság”.¹ A fenti jelentések közül ezen tanulmány a bűn fogalmának elsődleges jelentéséhez kapcsolódik. Továbbá a bűn fogalma egyrészt utalhat egy konkrét cselekedetre (valamit bűnül ró fel valakinek), de utalhat általában egy magatartásformára illetve az emberre (az iszákosság bűn).² Dolgozatomban a bűn fogalmát inkább az utóbbi és általánosabb értelemben használom. Végül a törvény megsértésére különböző területeken: jog, erkölcs, teológia kerülhet sor. Ebben a tanulmányban a bűn fogalma alatt ’egy világi erkölcsi törvény megsértését’ értem. Ezért a bűn előfeltétele egy mindenki által ismert és elismert erkölcsi törvény megléte. Természetesen, ha valamilyen kérdésben nincs egy egyértelmű és általánosan elfogadott etikai szabály vagy erkölcsi törvény, akkor nem beszélhetünk a törvény megsértéséről és így bűnről sem, függetlenül attól, hogy egy külső nézőpontból a kérdéses viselkedés abszurd és helytelen. Például a kannibálok számára önmagában az emberevés nem bűn.

Előadásomban azt a kérdést szeretném elemezni, hogy követhetünk-e el magával a természettel szemben bűnt. Először amellet érvelek, hogy önmagával a természettel szemben a nyugati gondolkodás főirányzata szerint nem követhetünk el bűnt, mivel az etikánk nem tartalmaz erre vonatkozóan semmilyen korlátozást vagy törvényt. A Nyugati etika főáramlata szerint magát a természeti környezetet etikailag nem kell figyelembe vennünk, ha tetszik a természeti környezet nem az alanya, hanem csak a tárgya az etikának. E felfogás szerint a természettel szembeni viselkedés etikai szempontból csak akkor ítélnélhető el, ha az közvetlenül vagy közvetve emberi érdeket sért. Sylvan kifejezésével élve a nyugati szuperetika (a nyilvánvalóan pluralista jellegű nyugati etikák közös jellemvonása) egyik alapvető sajátossága a humán sovinizmus. Ugyanakkor arra is fel hívom a figyelmet, hogy ez a felfogás sokak erkölcsi érzékét sérti. Egyre több ember érzi úgy, hogy önmagában a természet

¹ *Magyar Értelmező Kéziszótár*. Bp., Akadémiai. 1992. I. kötet 166. o.

² *Im.* 166. o.

pusztítása helytelen viselkedés. Ez pedig arra utal, hogy egyre nagyobb különbség van a nyugati gondolkodást korában szinte kizárólagosan jellemző humán sovíniszta etika, mint teoretikus rendszer és a nyugati emberek erkölcsi érzéke és felfogása között. Tehát a természethez való viszony kérdésében egy új – a tradicionális nyugati gondolkodás alapértékeit meghaladó és az emberek erkölcsi érzékéhez jobban igazodó – etikára lenne szükség.

A hagyományos nyugati etika emberközpontú, mivel csak az embernek tulajdonít erkölcsi vagy belső értéket, minden más viszont csak instrumentális értékkel rendelkezik. A filozófusok Platóntól Rawlsig jelentős energiát fordítottak annak megmagyarázására, hogy mi teszi egyedül az embert érdemessé az erkölcsi bánásmódra. Ezek az érvelések gyakran arra épülnek, hogy bebizonyítsák az ember felsőbbrendűségét. Véleményem szerint azonban még az ember vélt vagy valós felsőbbrendűségéből sem következik a természettel szembeni erkölcsi kötelezettség hiánya. A következőkben négy nézőpontot szeretnék megemlíteni, amelyek az ember felsőbbrendűsége mellett érvelnek: a klasszikus görög humanizmust, a zsidó-keresztény felfogást, a karteziánus dualizmust, és a liberalizmust.

i) A görög megfogalmazás szerint az ember egy racionális állat és ebben a kifejezésben már benne van az ember felsőbbrendűsége. Az ember állati természetét a „nyers” vágyak jellemzik, amelynek szabályozásra és irányításra van szüksége. Így a racionalitás biztosítja az ember felsőbbrendűségét más állatok és általában a természet felett. Ez a jól ismert meghatározás mélyen beleivódott a nyugati filozófiába. Ez nem annyira érvel az ember felsőbbrendűsége mellett, inkább kifejti ennek a gondolatnak a keretét. Arisztotelész szerint „a természet mindent az ember kedvéért teremtett”, és a nem-humán dolgok értéke pusztán instrumentális lehet.³

ii) A zsidó-keresztény felfogás a létezőket a „Lét Nagy Lánc”-ában (*Great Chain of Being*) helyezi el. A Lánc csúcán Isten áll, őt követik az angyalok és utána az emberek, majd az állatok, aztán a növények és végül az élettelen tárgyak.⁴ E felfogás szerint az ember minden más e világi létező fölött áll, mivel csak az embernek van lelke, Taylor megfogalmazása szerint az ember „Isten képzetéből” (*made in God's image*) született, míg a többi állat csak „értelem nélküli oktan barom”. A Bibliában az olvasható, hogy „és mondá nékik Isten: szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és hajtásokat birodalmatok alá; és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon”.⁵ A teremtés könyvében Isten azt mondja Noénak: „Féljen és rettegjen tőletek a földnek minden állatja ...

³ Arisztotelész: *Politika*. 1. könyv, 8. fejt.

⁴ Taylor in Zimmermann (1993) 80. o.

⁵ *Biblia*, *Genézis* 1:27-28

minden ami nyüzsög a földön ... kezetekbe adatott.” A zsidók és a keresztények számára adva volt tehát a lehetőség a természet feletti korlátlan uralomra. Néhány korai keresztény irányzat megpróbálkozott ugyan az állatok és a természet védelmére kelni, ám ennek és Szent Ferenc munkásságának ellenére a helyzet a 20. század végéig nem sokat változott.

iii) Descartes szerint az ember felsőbbrendűsége abból ered, hogy az embernek van esze és lelke, míg az állatoknak nincs.⁶ A kartezianizmus az állatokat egyszerűen a dolgok (mechanikus szerkezetek, automaták) szintjére fokozta le, megtagadta tőlük az érzést, a célszerűséget, az intelligenciát, a tudatot, az öntudatot és általában a szubjektivitást minden formáját. Ezért az állatokkal szemben nincsenek erkölcsi kötelezettségeink, így azokkal bármit megtehetünk, mégsem bánhatunk velük bűnös módon: lehet velük gonoszul, könyörtelenül, vagy embertelenül bánni. S ami a szándékos kegyetlenségnél is fontosabb, a nyugati gondolkodás lehetőséget ad arra, hogy az állatokat instrumentálisan kezeljük. Descartes szerint persze nemcsak az állatokkal, hanem általában a természettel szemben sem követhetünk el bűnt. A természet egy manipulálható objektum, egy korlátlanul uralható, belső értékkel nem rendelkező mechanikus dolog. A kartezianus felfogás szerint a mindenség középpontja az ember, minden az emberért van, a természeti létezőknek – folyóknak és erdőknek, növényeknek és állatoknak, hegységeknek és tengereknek – csak annyiban van értékük, amennyiben az ember számára hasznosak. Descartes filozófiája vegytiszta formában tartalmazza a modernitás dualizmusát és szélsőséges antropocentrizmusát.

iv) „A nyugati világ liberális filozófiája úgy tartja, hogy bárki megteheti azt, amit óhajt feltéve (1) hogy nem árt (*harm*) másoknak (*others*) és (2) valószínűleg nem árt magának helyrehozhatatlan módon.”⁷ Ezt az elvet általában úgy tekintik mint a szabadság elvét, mert erkölcsi szempontból a cselekedetek széles körét (beleértve a természet pusztítását is) legitimizálja. Sylvan viszont éppen ezért tekinti ezt az elvet a humán sovinizmus elvének, amellyel kapcsolatban két megjegyzést tesz. Egyrészt egy viselkedés erkölcsi szempontból az (1)-es alpont szerint csak akkor korlátozható, ha az egyértelműen árt (*harm*) másoknak. Gyakran előfordul, hogy nem értünk egyet mások viselkedésével, de a kérdés nem ez, hanem az, hogy viselkedésük árt-e nekünk vagy másoknak. Ez az erkölcsileg nem elítélhető, tehát engedélyezhető viselkedés körét még inkább kiszélesíti. Másrészt kérdéses, hogy hogyan kell értelmezni mások (*others*) fogalmát. A hagyományos értelmezés mások fogalma alatt kizárólag csak az „itt és a most” élő konkrét embereket érti. Viszont a modern technika kifejlődésével, ahogy arra Hans Jonas is rá-

⁶ Taylor in Zimmermann (1993) 80. o.

⁷ Richard Sylvan (Routley) in Zimmermann (1993) 12-21. o.

mutatott egyre inkább felmerül a távoli területeken és a távoli jövőben élő mások károsításának és zavarásának a problémája. Ha a mások fogalmába beleértjük a jövő generációnak tagjait is, akkor egy jelentős lépést teszünk az antropocentrikus környezetfilozófia felé. Egy ilyen értelmezés persze jelentősen szűkíti a jelenlegi (aktív) generációk számára az erkölcsileg engedélyezhető viselkedés körét. Elvileg tehát a humán sovinizmusnak lehet olyan értelmezése, amely összhangba hozható a mérsékelt (antropocentrikus) környezetfilozófia szemléletével. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a humán sovinizmus jelenlegi értelmezése alapvetően szembeáll még az antropocentrikus környezetfilozófiával is. (A jelenlegi politikai, gazdasági és etikai rendszer nemhogy a jövő generációira nem gondol, hanem érdeklődése leszűkül az érdekérvényesítésre pl. fogyasztásra és szavazásra képes polgárokra.) Tanulmányomban azonban egy radikális (ökocentrikus) környezetfilozófia és etika kereteit vizsgálom.

Következőkben Sylvan négy gondolat kísérletét ismertetem, amely segítségével bemutatható, hogy léteznek olyan viselkedési formák, amelyeket erkölcsi szempontból aggályosnak érzünk, noha ezeket a humán sovinizma etika nem ítéli el.

AZ UTOLSÓ EMBER (*THE LAST MAN*) PÉLDÁJA

Az utolsó ember, aki túléli a világrendszer összeomlását, haragjában el akar pusztítani maga körül minden állatot és növényt. Ezt a rombolást gyorsan, fájdalommentesen és szisztematikusan végzi, mint egy böllér a vágóhídon. Ez a pusztítás a humán sovinizmus szerint erkölcsileg megengedhető, hiszen az alapelv egyik pontját sem sérti, környezeti alapon viszont rossz és bűnös viselkedésnek tekinthető. Azok az emberek, akik elfogadják, hogy Mr. Last Man pusztító tevékenysége erkölcsileg helytelen, azok implicit módon elfogadják azt is, hogy elvileg magával a természettel szemben is követhet el az ember bűnt, függetlenül attól, hogy a (nyugati) etika tudománya ezzel kapcsolatban mit állít.

AZ UTOLSÓ EMBER PÉLDÁJA AZ UTOLSÓ EMBEREK (*THE LAST PEOPLE*) PÉLDÁJÁVÁ ÁLTALÁNOSÍTHATÓ

Tegyük fel, hogy az emberiség hirtelen ráébred arra, hogy ők jelentik az emberiség utolsó nemzedékét, mert például egy radioaktív sugárzás miatt nincs esélyük a szaporodásra. Ez az utolsó embereket a természet még intenzívebb, még gátlástalanabb kizsákmányolására ösztönzi. Fogyasztásuk érdekében kiirtják a vadon állatait, lehalásszák a tengerek halait, minden termőföldet intenzív művelés alá helyeznek, az ültetvények és a kőbányászat érdekében az összes megmaradt erdőt kivágják, és így tovább. Ezt az intenzív tevékenységet különbözőképpen magyarázzák. Például úgy gondolják, hogy

ez a módja az üdvözülésnek vagy a tökéletesedésnek, mondhatják, hogy „csak” az ésszerű szükségleteiket elégítik ki, sőt mondhatják azt is, hogy az utolsó generációt állandó alkalmazásban és elfoglaltságban kell tartani, hogy ne aggódjon túl sokat a közeledő pusztulás miatt. Szemben az utolsó emberrel az utolsó emberek nem dühből vagy szórakozásból pusztítják a természetet, hanem látszólag jó okuk van erre. A humán sovinizmus elve szerint az utolsó emberek viselkedése erkölcsi szempontból elfogadható, környezetetikai szempontból azonban nem, mert leegyszerűsíti a természeti ökoszisztémát, és egy sivár, csúnya és degradált helyet eredményez.

AZ UTOLSÓ EMBER PÉLDÁJÁT MÓDOSÍTHATJUK ÚGY, HOGY ANNAK HELYTELENSÉGE
NE LEGYEN OLYAN NYILVÁNVALÓ

Az utolsó ember legyen egy nagy vállalkozó (*The Great Entrepreneur*), aki az automata gyáraknak és farmoknak a komplexumát irányítja és azon dolgozik, hogy ezeket kiterjessze. Többek között autót gyárt, majd eladja őket egy hamis vásárlónak, de ahelyett, hogy a forgalomba helyezné őket, ahogy azt mi tesszük, azonnal lebontja az autót és az alapanyagokból újra gyártja őket. A nagy vállalkozó úgy gondolja, hogy neki jó okai vannak erre a tevékenységre: például növeli a világ össztermékét, javítja a termelést, hogy teljesítse a tervet vagy növeli a jólétet. Ez a viselkedés még a Pareto optimalitás követelményének is megfelel, mert összhangban van az állandó gazdagodás uralkodó eszméjével. A vállalkozó viselkedése a nyugati etika szempontjából teljesen megengedhető, környezetetikai szempontból viszont nem. Ahogy utolsó ember esete elvezetett bennünket az utolsó emberek példájához, úgy ezt a példát általánosítva eljutunk egy a saját társadalmunkhoz mentalitásában és gyakorlatában nagyon hasonló ipari társadalomhoz.⁸

AZ ELTŰNŐ FAJOK (*THE VANISHING SPECIES*) PÉLDÁJA

A kék bálna közgazdasági szempontból ún. kevert jószág. A kék bálnát azért fenyegeti a kipusztulás, mert a benne található bálnaszír és bálnahús a fogyasztók számára értékes (magán)jószág. A kék bálna vadászata és piacosítása sem a bálnavadászoknak; sem más embernek nem okoz fizikai kárt. Az egy másik kérdés, hogy a környezetvédőket felháborítja a bálnavadászat, bár azt mégsem mondhatják, hogy ez fizikailag zavarja vagy károsítja őket. Tehát a hagyományos nyugati etika szerint a bálnavadászat erkölcsileg elfogadható viselkedés. Kiküszöbölhetjük a vadászat zavaró aspektusát, ha olyan eseteket vesszük tekintetbe, ahol az ember vagy az általa betelepített állatok megsemmisítik vagy fenyegetik az őshonos fajokat: például sok ausztráliai

⁸ Sylvan: Im. 17. o.

puszta-lakó erszényest vagy az arab nyársas antilopot. A lényeg azonban mindkét esetben ugyanaz a szabad piaci mechanizmusok nem állítják le a bálnák kereskedelmi hasznosítását, ahogy azt egy megfelelő környezeti közgazdaságtan tenné, ehelyett azt tapasztaljuk, hogy összhangban a fogyasztók magán keresletével a piaci mechanizmusok kérlelhetetlenül felőrlik a kék bálna és az összes többi veszélyeztetett faj populációját.⁹

A fenti példák egyértelműen mutatják, hogy a környezetetika sokkal szigorúbban ítéli meg az erkölcsileg elfogadható cselekvések osztályát, mint a humán sovinizmusra épülő nyugati etika. De a környezetvédők nem mennek vajon túl messzire amikor azt állítják, hogy a fenti példában szereplő emberek erkölcsileg megengedhetetlenül viselkednek? Sylvan szerint nem, mert amit a példában szereplő emberek tesznek az rossz és ezért erkölcsileg elfogadhatatlan. Szerinte amennyiben azoknak a természeti népeknek a kipusztítása vagy erőszakos áttelepítése akik egy ipari fejlesztés útjában állnak erkölcsileg védhetetlen és megengedhetetlen, úgy ehhez hasonlóan a megmaradt kék bálnáknak és más fajoknak a magán profitért történő elpusztítása erkölcsileg szintén elfogadhatatlan. Felmerül viszont a kérdés, hogy hogyan fogalmazható meg egy olyan alapelv, amely egyrészt összhangban van a környezetetikával, ugyanakkor még kielégítő szabadságot biztosít az emberek számára? Ez kétségtelenül nem könnyű probléma, mondja Sylvan.

KÖRNYEZETI BŰNRŐL

Terjedelmi korlátok miatt a környezettel szembeni bűn problémáját egy példa segítségével szeretném értelmezni. Egyértelmű, hogy azok az amerikai katonák, akik megkínózták és megalázták a fogságukban lévő irakiakat bűnt követtek el. Ez a viselkedés legalább három különböző kritérium szempontjából is bűnös viselkedésnek tekinthető, s számos ember erkölcsi felfogása szerint ezen a kritériumok szerinti viselkedés nemcsak embertársainkkal, hanem a természettel szemben is elfogadhatatlan.

KÍNZÁS SZÓRAKOZÁSBÓL

„Egy érző lény kínzása látható élvezettel” gyakorlatot Regan „kegyetlenségi nézetnek” hívja és megemlíti, hogy a kegyetlenség nemcsak embertársainkkal, hanem az állatokkal szemben is elfogadhatatlan.¹⁰ Az állatokkal szembeni kegyetlenségi érvet először Locke fogalmazta meg: „Egy dolgot nagyon gyakran megfigyeltem a gyerekeknél: ha bármilyen szegény terem-

⁹ Sylvan: Im. 17-18. o.

¹⁰ Regan in Zimmerman (1993) 34-36. o. (The cruelty account)

mény a birtokukba jut, hajlamosak rá, hogy rosszul bánjanak vele: gyakran kínozzák az állatokat, és nagyon durván bánnak a kismadarakkal, a pillangókkal, és más hasonló szegény állatokkal, melyek a kezük ügyébe kerülnek, és mindezt látható élvezettel teszik.”¹¹

Sok filozófus, köztük Aquinói Tamás és Immanuel Kant, osztja azt a nézetet, hogy azok az emberek, akik kegyetlenül bánnak az állatokkal, idővel hajlamosak lesznek az emberekkel is hasonlóan bánni. Kant szerint egy kutyával szembeni kegyetlenkedés olyan irányban fejlesztheti egy ember személyiségét, hogy az illető érzéketlenné válik az emberi szenvedéssel szemben.¹² Azok az emberek, akik állatokat kínoznak, biztos, vagy legalábbis nagyon valószínű, hogy később embereket is fognak. Az állatokkal való kegyetlenkedés tehát nem önmagáért, hanem a valószínű humán következmények miatt kell elítélni, mondják a fenti szerzők.¹³

A tapasztalat azt mutatja, hogy az emberek a kegyetlenség minden formáját erkölcsileg felháborítóknak tartják még azokat is, amelyek nem embereket, hanem állatokat érintenek. Gondoljunk például azokra a magyar biztonsági őrekre, akik pusztá szórakozásból megkínoztak egy kutyát (mint ismeretes egy terepjáró után kötve vonszolták). Ez a viselkedés elementáris mértékű felháborodást váltott ki a lakosságban, s az esetet követően rekord számú aláírás gyűlt össze egy állatvédő törvényt szorgalmazó petíción, illetve megszületett egy új állatvédelmi törvény is Magyarországon. Tehát az emberek erkölcsi felfogásának az átalakulása kikényszerített egy új jogi szabályozást is. Azaz ezután az állatkínzás nem csak erkölcsi, hanem jogi értelemben is bűn.

KÖRNYEZETPUSZTÍTÁS HASZONSZERZÉSBŐL

Nemcsak 'egy érző lény kínzása látható élvezettel' típusú viselkedés, hanem minden olyan (szintén csak parciális érdekek által motivált) cselekvés, amely valamilyen mértékben ezzel analóg szintén erkölcsi felháborodást válthat ki. Az amerikai környezetfilozófus, Holmes Rolston III (1975) például a következő esetet említi: „Vannak bizonyos ritka lepkefajok, melyek az afrikai füves területeken különálló dombokon fordulnak elő. Korábban lelkiismeretlen gyűjtők összeszedtek néhány százat közülük és aztán kitépték a dombokat, hogy elpusztítsák ezeket a fajokat, és ezzel felhajtásuk gyűjteményeik árát. Meggyőződésem szerint erkölcsösen ezt nem tehették meg.”¹⁴

Nyilvánvalóan itt nem a kegyetlenség jelenti a motivációt, hanem a haszonszerzés. Vagyis, ahogy erkölcsileg elutasítjuk az egyéni érdekérvénye-

¹¹ John Locke: *Some Thoughts Concerning Education*. Kiadási adatok nélkül (szerk.)

¹² Kant: *Duties to Animals and Spirits*. Kiadási adatok nélkül (szerk.)

¹³ Regan in Zimmerman (1993) 33-34. o. (The Kantian account)

¹⁴ Rolston in Molnár (1999) 165. o.

sítés olyan formáit, amely más emberek sérelme (vagy elpusztítása) révén következik be, úgy egyre többen gondolják úgy (feltéve, hogy nincsenek egyéb, erkölcsileg értékelhető szempontok), hogy helytelen „egy érző lény elpusztítása haszonszerzés céljából”.

KÍNZÁS/PUSZTÍTÁS VALAMILYEN ÖNMAGÁBAN ELFOGADHATÓ CÉL ÉRDEKÉBEN

Rolston egy másik példája is igen tanulságos: „Én magam megtagadtam az elszórtan előforduló ritka páfrányok gyűjtését Tennessee-ben, és nem egyszerűen azért hagytam békén azokat, hogy mások is gyönyörködhesse bennük; erkölcsi meggyőződésemm miatt nem voltam hajlandó veszélyeztetni egy fajt.”¹⁵ Ebben az esetben egyrészt nem érző lények, hanem csak élőlények pusztításáról van szó, másrészt a pusztítás az egyedeken keresztül egy magasabb biológiai egység, egy faj létét is fenyegeti. A szöveg azt sugallja, hogy nem önmagában az egyedi páfrányok gyűjtése (tudományos célból történő elpusztítása) a probléma, hanem az, hogy ez a tevékenység a faj fennmaradását fenyegeti.

E példa szerint egy faj létének a veszélyeztetése önmagában nagyobb erkölcsi súllyal esik latba – legalábbis Rolston és a környezetvédők számára – mint a tudományos ismeretszerzés szempontja. E példák azt sugallják, hogy nemcsak az embertársainkkal szembeni kegyetlenséget, hanem az érzőlényekkel szembeni kegyetlenséget is elítéljük, sőt nemcsak az állatokkal szembeni kegyetlenséget, hanem általában az élőlényeket, s különösen a fajokat, ökoszisztémákat károsító emberi viselkedést is elítéljük, kivéve ha e viselkedés mellett nincs valamilyen erkölcsileg is elismerhető érv. Ebben az esetben egy erkölcsi konfliktussal állunk szemben, ahol az egyik oldalon egy (individuális vagy kollektív jellegű) természeti entitás érdeke, míg a másik oldalon valamilyen erkölcsileg elfogadható emberi érdek áll. (A bioetikában gyakran kerülünk szembe ilyen érdek és értékkonfliktussal például az abortusz vagy az eutanázia esetében.) Feltehetően az emberek többsége ellenzi a természet öncélú pusztítását, sőt a csak parciális emberi célokból (pl. haszonszerzés, vagy hallgatók ismeretbővítése) történő természetpusztítást is. A közvélemény jelentős része viszont nem ellenzi a természeti környezet pusztítását, ha ennek során valamilyen kollektív vagy univerzális emberi érdek érvényesül. Környezetfilozófia szerint azonban még ez az attitűd sem elégséges a természeti környezet megvédéséhez.

De térjünk vissza a megkínzott Irakiak példájához. Az iraki foglyok, és általában az emberek kínzása, akkor is problematikusnak tűnik, ha erre egyébként önmagában elfogadható cél érdekében kerül sor, például hírszerzési érdekből. Az emberi jogok eszméje, amelyre a nyugati kultúra épül egyértel-

¹⁵ Uo.

műen és minden körülmények között (ha tetszik kategorikus módon) elutasítja az emberek kínzását még akkor is, ha a kínzás mellett egyébként önmagában fontos érdekek (vagy értékek) szólnak. Az emberek kínzásának univerzális tilalma, tehát egyértelműen elrendezi az ezzel kapcsolatos érdek- és érték-konfliktusokat.

Ennek analógiájára feltehető a kérdés, hogy a természeti entitások rendelkeznek-e hasonló jellegű univerzális védettséggel? Sajnos azt kell mondani, hogy általában nem, bár bizonyos speciális körülmények között pl. a természetvédelmi területek esetében a természetvédelem elsőbbséget élvez az emberi érdekekkel szemben. Ilyen természetvédelmi terület van a Mecsekben, ahol a Zengő nevű hegycsúcs is található. A Zengőre tervezett lokátor telepítése így két szempontból is rendkívül felháborította a környezetvédőket. Egyrészt nyilvánvalóan nem véletlenül minősítették természetvédelmi területté a Zengőt, többek között itt és csak itt él a bánáti bazsarózsa nevű endemikus faj. Másrészt ha elfogadjuk, hogy egy természetvédelmi területen (legalább ezeken a „lakatlan” területeken) a természet érdekei elsőbbséget élveznek a humán érdekekkel szemben, akkor illik a saját korábbi a megállapodásunkat betartani. Az nyilvánvalóan nem járható út, hogy bár névlegesen kijelölünk természetvédelmi területeket, de gyakorlatilag ezeken a területeken is a különböző humán (pl. gazdasági vagy katonai) érdekek elsőbbséget kapnak a természettel szemben.

Ma már a közvélemény az ember erkölcsi kötelezettségének tekinti a természetvédelmet, amelyet legalább a természetvédelmi területek esetében feltétlenül érvényesíteni akar. Ezt az erkölcsi közeledést, ha tetszik morális törvényt sértette meg, tehát erkölcsi értelemben bűnt követett el a honvédelmi minisztérium, amikor hozzáfogott a lokátor telepítéséhez a Zengőn. Az, hogy a Zengő védelme mellett a kormány és az ellenzék prominens képviselői egyaránt kiálltak szintén azt mutatja, hogy itt nem a szokásos hatalom-ellenzék szembenállásának a logikája érvényesül, hanem egy mélyebb erkölcsi megfontolás.

Természetesen szigorúan jogpozitivistá értelemben a honvédelmi tárca nem követett el bűnt, hiszen az operatív lépések előtt megszüntette a terület természetvédelmi státuszát. Azonban az Antigoné óta közismert erkölcsfilozófiai közhely, hogy a jog nem „mehet szembe” az erkölccsel. Az emberek egyre inkább azt várják el a végrehajtó hatalomtól, hogy erősítse, s nem azt, hogy különböző jogi trükkökkel csökkentse a természetvédelem lehetőségét. A környezetvédők azonban nem elégszenek meg azzal, hogy a természetet csak kisebb foltokban védjük, hanem a természetpusztítást mindenütt és minden körülmények között mérsékelni és korlátozni akarják.

Végül az iraki eset harmadik értelmezési lehetősége szerint a megkínzott és megalázott irakiak *foglyok*, akiknek a jóléte és sorsa szinte teljes mértékben az őket őrző amerikaiaktól függ. Ez az interpretáció azt hangsúlyozza, hogy a hatalmunkban levő vagy az uralmunk alatt álló embereknek okozott fájdalom vagy hátrány bűnnek tekinthető. Ennek analógiájára a természeti környezettel kapcsolatban a következő kérdést fogalmazhatjuk meg: *bűnnek tekinthető-e ha a hatalmunkban levő természeti entitásokban kárt okozunk?*

Régen a természet nem állt az uralmunk alatt, ezért a régiek egyáltalán nem voltak felelősek a tőlük független természet sorsáért. "Egyetlen korábbi etikának sem kellett figyelembe vennie az emberi élet globális feltételét, a távoli jövőt, sőt az emberi nem pusztá fennmaradását."¹⁶ – mondja Hans Jonas. A modern technika kialakulásával azonban a természet feletti hatalmunk jelentős mértékben megnövekedett. „Megszűnt ugyanis a határ állam (*polisz*) és a természet között: az ember városa, amely valaha enklávé volt a nem emberi világban, kiterjeszkedik a földi természet egészére, és bitorolja a helyét. Eltűnt a különbség a mesterséges és a természetes között, a természetet elnyelte a mesterséges szférája és ugyanakkor a totális artefaktum, az ember világgá lett művei, amelyek egyaránt hatnak rá és általa, újfajta „természetet” hoznak létre, vagyis egy önálló dinamikus szükségszerűséget, amely az emberi szabadságot egészen új értelemmel szembesíti.”¹⁷

Hatásunk és befolyásunk növekedéséből fakad, hogy a régi feltételek már nem érvényesek, vagyis megváltozott az emberi cselekvés jellege. Mivel minden etika az emberi cselekvéshez kapcsolódik, ezért az etika területén is változásokra van szükség. Az emberi cselekmények minőségileg új természete az etikai számára, új dimenziókat kell hogy nyisson, olyanokat, amelyekkel a hagyományos etika kánonja nem számolt. Tekintve, hogy a természet ma már teljes mértékben a hatalmunkban áll, ez elkerülhetetlenül vezet az ember felelősségéhez magával a természettel szemben.

A fentiek tehát arra utalnak, hogy egy olyan új etikára lenne szükség – egyre több ember erkölcsi érzékével összhangban – amely önmagában a természet pusztítását rossznak, erkölcsileg elfogadhatatlan viselkedésnek minősíti. Ha ez az álláspont a nyugati gondolkodás szerves részévé válna, ha ez a nézet a nyugati gondolkodásban egy erkölcsi és etikai törvényé válna, akkor és csak akkor beszélhetünk arról, hogy magával a természettel szemben is lehet bűnt elkövetni; és csak ebben az esetben lehet reményünk arra, hogy otthonunkat, az élő Földet önmagáért (s persze az unokáink kedvéért) jelenlegi állapotában megőrizzük.

¹⁶ Jonast idézi Werner Kroh,

¹⁷ Jonas in Lányi (2000) 151. o.

***„A bűnös-lét nem valamilyen bűn
elkövetésének a következménye, hanem
megfordítva: a bűnössé válás csak az
eredendő bűnös-lét „alapján” válik
lehetségessé”***

A BŰN PROBLÉMÁJA ÉS A VÉGESSÉG TAPASZTALATA

VERESS KÁROLY

ÚGY TŰNIK, AZ EURÓPAI FILOZÓFIA történetében konstituálódó *metafizikai hagyomány* azáltal, hogy középpontba helyezte és kitüntettként kezelte az eredendő bűn keresztény emberi és teológiai problémáját, egyúttal saját belső önépítkezési szükségletei, problematizálási igényei megvalósításának szolgálatába is állította azt.¹ Ezért nem annyira a bibliai bűnbeesési történet valós eseménysorozata és filozófiailag releváns üzenete került be a filozófiai vizsgálódások körébe, hanem inkább azok a problémák, amelyeket a metafizikai világlátás a saját előfeltevéseiből kiindulva, önnön hagyományába ágyazódó kérdésfeltevései mentén, az adott kor értelmezési szempontjaihoz és polemikus megközelítésmódjaihoz igazodva vett észre benne vagy vetített beléje. Ebben a metafizikai horizontban a bűnprobléma összekapcsolódik a jó és a rossz, a lét és a semmi, az értelem és a szabadság különbségéből és feszültségéből adódó metafizikai kérdésekkel. E tekintetben igen tanulságosak Ricoeurnek az eredendő bűn fogalmával és értelmezéstörténetével kapcsolatos megfontolásai.

AZ EREDENDŐ BŰN FOGALMA

Ricoeur abból indul ki, hogy az eredendő bűn *fogalmával* van probléma. Ez a bizonytalan, meghatározhatatlan fogalom különböző (jogi, biológiai, teológiai) természetű hamis ismereteket gyúr össze és örökít át kritikátlanul. De ebben az esetben a téves fogalmi ismeret egyszerűsággal igazi *szimbólum*, amely a maga egészében egy – a fogalmi tartalmán túlmutató – átfogó jelentést hordoz és közvetít. Az „eredendő bűn” Ricoeur meglátása szerint „*ració-nális szimbóluma*”² mindannak, amit a bűnvallásban a legmélyebbről meg-

¹ A bűnprobléma körül keletkező metafizikai hagyomány két kulcskézise így rögzíthető: „A rossz nem reális létező, hanem csupán hiánya a jónak”; „Isten, a végtelen Teremtő nem felelős azért, hogy a bűn a világon van; a bűn oka, ellenkezőleg, az ember végeessége.” Vö: Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*. Bp., Atlantisz. 1992. Az első tétel a görögöktől származik, a második a keresztény gondolat-körben formálódott. A rosszprobléma és a bűnprobléma metafizikai összekapcsolásában az európai metafizikai hagyomány kettős – görög és keresztény – eredete találkozik és szerveződik egy átfogó gondolati egységbe.

² Ricoeur „ració-nális szimbólumon” azt érti, „hogy a fogalmaknak nincs önmagukban konzisztenciájuk, hanem olyan analógiás kifejezésekből származnak, amelyek nem a pontos megfogalmazás hiánya, hanem jelentésük sokasága miatt azok. Az eredendő bűn fogalmában tehát nem annak hamis világosságát, hanem analogikusan sötét gazdagságát kell keresni.” Paul Ricoeur: *Az „eredendő bűn” jelentéséről*. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Bp., Osiris. 1999. 87. o.

vallunk”. Szét kell törni a téves ismereteket ahhoz, hogy az általa hordozott probléma valós értelméhez eljuthassunk, azaz „e fogalomnak fogalom mivoltát” kell megszüntetni ahhoz, hogy – a kritikai hozzáállás pozitív hozadékaként – beindulhasson az „értelemnyerés munkája”, melynek során visszanyerhetjük az eredendő bűnnek a keresztény ember tapasztalatában feltáruló igazi értelmét.³

Az *eredendő bűn* fogalma nem magában a bibliai bűnbeesési történetben formálódik, hanem jóval később – polemikus fogalomként – a kialakuló keresztény teológiának a gnosztikus gondolkodásmóddal folytatott vitájában. Ebben a folyamatban – Ricoeur elgondolása szerint – az eredendő bűn alapján véve antignosztikus fogalma, összefüggésben a rosszal, „kvázi gnosztikus” fogalommá vált.⁴

A gnosztikusokat elsősorban a *rossz* kérdése foglalkoztatta. Honnan származik a világban levő rossz? Eredendően benne van-e a világban? Avagy az ember által van a rossz a világban? A probléma elgondolási lehetőségeit behatárolja a rosszra irányuló metafizikai látásmód, amely vagy ontológiai-szubsztancialista vagy pedig etikai-morális dimenziókban veti fel és bontakoztatja ki a kérdést.

A gnózis álláspontja szerint a rossz kívülről jön az emberbe, a rosszat a világ hatalma bocsátja az emberre. A rosszat születésünk pillanatában már itt találjuk magunkban, magunkon kívül, magunk előtt. Mivel már mindig is megtörtént, a rossz nem velem kezdődik és nem én kezdem el; a rossznak múltja van, ő a saját hagyománya és előtörténete. De mindegyikünk *rá is talál*, mert a felelősségre ébredő tudat számára a rossz *már jelen van*. A rossz ily módon az individuális egzisztencián túlmutató egyetemes emberi léthelyzet horizontjában világítódik meg. A bűn, amelyet az ember megvall – az ekként felfogott rossz vonatkozásában –, nem annyira a rossz elkövetéseként, azaz nem rossz cselekedetként nyilvánul meg, hanem a „világban-való-lét *állapota*”, az „egyáltalán-létezés *malőrje*”, „interiorizált sors”. Sem a rossznak, sem a bűnnek nincs semmi köze az egyes ember személyiségéhez és felelősségéhez, akárcsak az üdvnek, amelyből az ember mágikus megszabadulás révén részesül. A gnoszticizmus a bűnszimbólum „világiasítása” révén ontológiai vonatkozásban a bűn minden tudatosulást megelőző realitását, *létszerűségét*, etikai értelemben pedig a bűn egyéni felelőségekre lebonthatatlan *közösségi* dimenzióját emeli ki.⁵ A gnózis nézőpontjából a bűn nem *tett*, hanem *lét*.

Ezzel szemben az egyházatyák tanításában a rossznak egy antignosztikus koncepciója körvonalazódik. Eszerint a rossz nem „valami”, tehát nem anyag, nem szubsztancia, nem világ. A rossz nem önmagában, hanem *általunk* van a

³ Im. 74. o.

⁴ Im. 75. o. Ricoeur abból a munkahipotézisből indul ki, hogy „a keresztény teológia apologetikai okokból – a gnózis legyőzése végett – hasonult a gnosztikus gondolkodásmóddhoz”.

⁵ Im. 77, 89. o.

világban. Az egyházatyák ebben az elgondolásban szigorúan tartották magukat az egyház tradíciójához, ahhoz a – Ricoeur szavaival – „*penitenciális* hagyományhoz”, melynek értelmében a bukás elbeszélése, s ebben Ádám szimbóluma azt jelenti, hogy az ember, ha nem is abszolút eredete, de felbukkanási pontja a világban megjelenő rossznak. Ennek megfelelően, a bűn nem azonos magával a világgal, hanem bejön a világba; a bűnt az ember követi el, egy bizonyos ember, az első ember tette által kerül be a világba.⁶ Az egyházi hagyományban tehát előtérbe helyeződik a bűn (és a rossz) tettszerű individualitása és személyessége. Az egyházatyák nézőpontjából a bűn nem *lét*, hanem *tett*.

Ez a szemléletmód magának az egyházi hagyománynak a kezdeteivel sincs teljesen összhangban. A kereszténység kezdeteire jellemző bűnfelfogás sokkal közelebb áll a későbbi gnosztikus tanításhoz, mint a racionalizálódó patrisztikus szemlélethez. A profétáknál a bűnös állapot nem szűkül le valamiféle individuális bűnösségre. A bűn olyan állapot, amelybe az ember belemerül, de egyszersmind hatalom is, amely fogva tartja az embert. Itt tehát nem annyira az emberi létállapot hanyatlásáról van szó, mint inkább alapvető emberi erőtlenségről, „az akarom és a képes vagyok közötti különbségéről”, a bűn „nyomorúságáról”. E felfogás értelmében „az emberi nem metafizikai egységét a bűn transzbiológiai és transzhistóriai szolidaritása adja”, amely az elszenvedett bűnösség egyfajta „mi-tudataként” csapódik le a keresztény ember tapasztalatában. „Mi is, szegény bűnösök” – fogalmazódik meg a bűnvallásban.

Hasonlóképpen, Pál apostol Ádámmal kapcsolatos elgondolásaiban az első ember nem első szerzője, első cselekvője a bűnnek, hanem sokkal inkább első „vehiculuma”, hordozója. A bűn olyan szupraindividuális, mitikus nagyság, amely meghaladja magának Ádámnak az alakját, s azáltal köti össze az embereket, az elsőtől az utolsóig, hogy mindenkit bűnösként „konstituál” és hatalmában tart.⁷

A keresztény gondolkodásban – antignosztikus szellemben – elsőként Szent Ágoston tesz határozott lépéseket a bűn fogalmi meghatározása felé. Ágoston bűnfelfogása több lényeges mozzanatot épít lépcsőzetesen magába, kikristályosítva a későbbi metafizikai és etikai bűnprobléma alapvető összetevőit.

A bűnprobléma Ágostonnál mindenekelőtt a rossz tisztán „*etikai* képének” kidolgozása kapcsán merül fel. Felfogása szerint az ember teljes mértékben felelős a rosszért, amelynek kezdete az egyéni cselekedetekben rejlik, *declinatio*, *corruptio*, s amely ennél fogva esetlegesen, tisztán irracionális eseményként bukkan fel a világban. Álláspontjának kifejtése érdekében Ágoston „újraszab” néhány újplatonizmusból vett ontológiai fogalmat, az emberi egzisztenciára vonatkoztatva azokat. Ezeknek megfelelően – a rossz mint *privatio boni*, a jó hiánya, antik görög gondolatára emlékeztetve – az emberi

⁶ Im. 77, 78. o.

⁷ Im. 82, 88. o.

létezés *defectusként*, a *semmi* felé való haladás jegyében zajló *hanyatlásként* bontakozik ki. A rossz cselekedetek elkövetőjeként az ember nem Isten felé, hanem Istentől elfelé halad; nem elfogadja, felvállalja, hanem feladja vagy elveti teremtményi mivoltát. A „semmi”⁸ „itt nem a lét ontológiai ellenpólusát jelenti, hanem egzisztenciális irányt, a megtérés ellentétét”.⁹

Felfogásának egy másik összetevőjeként Ágoston megalkotja az „erdendő” bűn, a *naturale peccatum* fogalmát. Ez nem azokat a bűnöket jelöli, amelyeket mi követünk el, hanem azt a bűnös állapotot, amelyben születésünk által találjuk magunkat. A keresztény ember számára az erendő bűn *örökség*, öröklődő *vitium*. Észrevehető, hogy a rossz egyéni kezdetével szemben itt folyamatosságról, állandósulásról van szó, s az *örökség* gondolata révén az erendő bűn az egész emberi nemre kiterjesztődik.¹⁰ Ez látszólag ellentmond az előbbi tételnek, a rossz egyéni tettekben rejlő kezdetének. Úgy tűnik, az ágostoni bűnproblémában egy paradoxon rejlik: az ember a rossz egyéni elkövetése, azaz akaratlagos tette által válik bűnössé, miközben már születésétől fogva is (erendően) bűnös. Más szóval: minden emberi lény erendően bűnös, de bűnössége nem a világban-való-létével eleve adott, hanem egyenileg elkövetett személyes tettben gyökerezik.

A kezdeti antignosztikus elgondolás látszólag gnosztikus szemléletmódba vált át, de az így körvonalazódó bűnfogalom gyökereiben, alapjaiban mégis megőrzi az erőteljes antignosztikus vonásokat. Erre utal az a mód, ahogyan Ágoston ezt a paradoxont az „első embernek”, Ádámnak, az emberiség ősiének individuumként és történelmi személyként való tételezésével oldja fel: Ádám egyenileg követi el a rosszat, de az összes későbbi ember, mivel Ádámtól származik, születése révén örökli ezt, részesül az Ádám által elkövetett rosszból, tehát erendően bűnös. „Az örökség ezen sémája az első embernek ahhoz az ábrázoláshoz tartozik, amelyben ő a rossz bevezetője és továbbadója,” s mint ilyen Ádám „Krisztus antitípusa”. Ennek fenntartása érdekében az ágostoni exegézis minden olyasmit visszafog, ami Pál apostolnak Ádámmal kapcsolatos gondolataiban még határok közé szorítja az első ember szerepének szó szerint való értelmezhetőségét. Pál még nem konkrét individuumként és történelmi személyként fogta fel Ádám alakját, hanem sokkal inkább egy mitikus jelentéstartalom hordozójaként; Ágostonnál mindez az individualitás és történetiség előtérbe állítása felé toldódik el. Így jelenik meg Ádám a keresztény bűntérlemezésben Krisztus antitípusaként; bukása kettéválasztotta a történelmet, akárcsak Krisztus eljövele.¹¹

⁸ Ráadásul a „semmi” ebben az összefüggésben nehezen különböztethető meg az ember *ex nihilo* teremtményi mivoltától, ami azt jelenti, hogy nincs önálló léte, mint teremtmény állandó függőségben van. Im. 80. o.

⁹ Im. 78, 79. o.

¹⁰ Im. 81. o.

¹¹ Im. 81, 82. o.

Ágoston tehát azáltal, hogy a rosszat teljes mértékben az embernek tulajdonítja, az eredendő bűn szándékában antignosztikus fogalmát kvázi gnosztikussá válatoztatja. A bűn esetlegesen elkövetett tettből emberi természetté válik. Az egyes ember beleszületik a bűnbe, de ennek Ádám személyes tetteiben rejlő oka van. Ily módon a keresztény gondolkodás számára *racionalizálhatóvá* válik az isteni kiválasztás és visszautasítás: a kiválasztás kegyelem által történik, a kárhozat viszont jogos. Ágoston – mutat rá Ricoeur – „éppen a kárhozat jogszerűségét igazolandó hozta létre a természetből kifolyó, az első embertől örökölt, tetszerűen tényleges büntettként büntetendő bűnösség gondolatát”.¹² Ezáltal kapcsolódhat nála össze az eredendő bűn fogalmában a bűn, mint „a születéssel örökölt teherétel” értelme az erkölcsileg elítélendő, jogilag büntetendő, személyes jellegű, tetszerű bűnösség tapasztalatával.

Ricoeur az Ágostonnál körvonalazódó, az emberi individuum bűnproblémáját előtérbe állító, azt az etikai és történelmi dimenziói felé megnyitó és racionalizálni igyekvő (szubjektum)metafizikával szemben továbbra is fenntartja a „racionalizált mítosz” gondolatát. Az így felfogott eredendő bűn problémájának nincs önálló konzisztenciája, nem bontakoztatható ki belőle egy olyan racionális bűnfogalom, amely az emberi bűn etikai, jogi vagy dologi értelmével teremtene kapcsolatot. Az eredendő bűn végső titka az általunk elkövetett rossz felől nézve csak akkor tárul fel ténylegesen, ha figyelembe vesszük, hogy „csak egy már jelen lévő rosszból kifolyólag kezdjük el a rosszat”, amely általunk jön be a világba. S mindez, bármely metafizikai spekulációt megelőzően, már mindig is megmutatkozik abban a tapasztalatban, melyben – éppen az eredendő bűn tudata révén – a magát bűnösnek tudó és bűnvalló keresztény ember részesül.¹³

Ricoeur úgy véli, hogy „nem elég elválasztani a mítoszt a történelemtől, meg kell abban keresni a *nem történelmi igazságot*”. (Kiemelések a szerzőtől. – szerk.) Ami a rossz titkát illeti, ezt a mítosz abban a kettős vonatkozásban mutatja fel, hogy bár „mindegyikünk elkezdője és bevezetője a rossznak”, „mindegyikünk *rá is talál*” a rosszra, amely „minden felelősségre ébredő tudat számára *már jelen van*”. Ugyanis a rossznak *ő maga* a saját múltja, hagyománya, előtörténete. Hasonlóképpen az emberi nem ősének alakjában futtatja össze a mítosz mindazokat a jellemzőket, melyek az alapvető emberi létállapotként megélt bünt egyetemesen jellemzik: „a bűn minden tudatosulást megelőző realitását, a bűn egyéni felelőségekre lebontathatlan közösségi dimenzióját, az akarat minden aktuális vétekben megmutatkozó erőtlenségét”.¹⁴

¹² Im. 85, 86. o.

¹³ Im. 91–92. o.

¹⁴ Im. 89. o.

A filozófiai hermeneutika nézőpontjából és beállítódásával közelítve az eredendő bűnnek a bűnbeesés bibliai történetében felmerülő alapproblémájához és annak a metafizikai hagyományban történő átértelmező kisajátításához, felmerül a kérdés, hogy a filozófiai hermeneutikának van-e tennivalója e problémával kapcsolatban, megnyithat-e új problematizálási és értelmezési irányokat, horizontokat? Lehetséges-e az ún. „eredendő bűnben” rejlő bűnprobléma hermeneutikai *rehabilitációja*?

Ha jobban odafigyelünk a bűnbeesés bibliai történetére, mindjárt észrevehetővé válik, hogy nem éppen azt találjuk benne, amiről a történet későbbi teológiai rekonstrukciója és metafizikai értelmezése szól. Anélkül, hogy itt módunkban állna a bűnbeesési történet tartalmi sokrétűségét, értelemszintjeinek bonyolult kapcsolatait és üzenetének gazdagságát minden vonatkozásban feltárni, emeljünk ki belőle néhány olyan elemet, amelyek megvilágító erejük lehetnek az eredendő bűn alapproblémája tekintetében.

Bár a történet közismert, mégis – vagy talán éppen ezért – érdemes odafigyelni a fontosabb tartalmi mozzanataira. Miről szól maga a történet? Isten, miután megteremtette a földi világot, az élettelen és élő természet gazdagságát és változatosságát, megteremtette az embert is – a maga képére és hasonlatosságára –, hogy urává válhasson a természetnek. Az embernek megengedte, hogy az Édenkert bármely fájáról bátran egyék, kivéve a jó és gonosz tudásának fáját, mellyel kapcsolatban megtiltotta, hogy a gyümölcséből fogyasszon, figyelmeztetve az embert, hogy, amennyiben a tiltást megszegi, meghal. Éva, akit Isten Ádám társának teremtett, engedve a kígyó ravaszágának, mégis szakított a fa gyümölcséből, s azt Ádámmal együtt elfogyasztották.

Milyen hatással és következményekkel járt e tett? Az emberpár, emberi öntudatra ébredve, észrevette meztelenségét és elrejtőzött a kert fái között Isten elől. Majd Isten kitiltotta az emberpárt az Édenkertből, megátkozva a kígyót és földet, elültetve az ellenségességet és a szenvedést a világban, melyet eredetileg tökéletesnek teremtett. Ezzel Isten végérvényesen kijelölte az emberi létállapot két alapvonását: az ember önnön létének fenntartójává és meghatározójává, azaz szabad lényé, de egyszersmind végessé és halandóvá lesz. Azáltal, hogy Isten az élet fáját mindörökre elzárja az ember elől, az emberi és az isteni létállapot különbözősége visszavonhatatlanná válik.

Melyek ennek a történetnek azok a – hermeneutikai megközelítésben is relevánssá váló – mozzanatai, amelyek az eredendő bűn későbbi alapproblémáját hordozzák? A történet voltaképpen egy tapasztalati szituációt vázol fel, melynek résztvevői az első emberpár. Hermeneutikai szemszögből nézve, e tapasztalatszerzés nem valamiféle új tárgyi tudás elsajátítására irányul, de mégis *új tapasztalatként* tárul fel. A helyzet újszerűsége abban

rejlík, hogy – az édenkerti életforma önmagába visszatérő, ismétlődő addigi zártságával és problémátlanságával szemben – éppen azoknak a létállapotára nyílik meg – velük megeseő és általuk megélt *történésként* –, akik részt vesznek benne és részesülnek belőle.

Hermeneutikai vonatkozásban e szituáció egyik fontos mozzanata már az első megközelítésben szembetűnik. Ez a szituáció *nyelviségével*, vagyis az isteni *tiltás* kimondásával és e tiltásból előtörő *kérdés* felmerülésével kapcsolatos. Az isteni tiltás, melyhez nem csatlakozik magyarázat, valójában isteni szó, mely magából a kinyilatkoztatásból nyeri erejét. Isten nem valamit mond az embernek, hanem önmagát nyilatkoztatja ki az ember felé megfogalmazott tiltásban; nem annyira az embert szólítja meg, mint inkább az isteni és az emberi különbözőségét *mondja ki* ebben a tiltásban. Éppen ezért az isteni tiltás az ember számára kérdést hordoz magában – *Miért?* –, kérdést, melyet a mítosz a maga képi nyelvén a kígyó alakjában jelenít meg, s amely először a kígyó által feltett kérdésként hangzik el. E kérdésben az ember számára is megnyílik az isteni és emberi különbségének a tapasztalata, mely az isteni tiltás kimondásában már felmutatódott a maga elgondolatlan beláthatóságában: hogy az ember nem isten. Ez a kérdés nyilván további kérdéseket hordoz magában – De akkor kicsoda az ember? Hogyan lehetséges az ember? Ki vagyok én? –, melyek mentén az ember egyre inkább önmaga felé fordul, s melyek megnyitják az utat önnön emberi mivoltának megtapasztalása irányába. A jó és a gonosz különbségének emberi belátásához vezető kérdés már mindig is benne gyökerezik az isteni és az emberi különbségének a kinyilatkoztatásában, s ebből nyeri az értelmét. Ami az Isten általi tiltás kimondásában feltárul, az az ember számára, e tiltáshoz való kérdező odafordulásban, tapasztalatként nyílik meg. Tapasztalatként, mely már mindig is benne gyökerezik az isteni kinyilatkoztatásban, miközben az önmaga felé utat nyitó kérdést hordozza magában. A kérdésként, melyre Éva tette – válasz, s mely a maga kérdés mivoltában már mindig is válasz az isteni kinyilatkoztatásra.

Éva enged a kérdés csábításának, mivel az általa megnyitott út az isteni kinyilatkoztatástól az emberi tudás felé vezet. E kettő különbsége a tapasztalat és a nyelv közegében meghúzódó különbségként is fontossággal bír. Az, ami az isteni kinyilatkoztatásban egyszeri és teljes *megmutatkozás*, az emberi tapasztalat közegében kibontakozó és mindig továbbhaladó *történet*. Az, ami az isteni szó isteni nyelvén a kimondásban közvetlenül megvalósuló *felmutatás*, az emberi szó kérdésként felmerülő emberi nyelvén fogalmilag megragadható, elgondolható és kifejezhető *tudás*. De úgy, ahogy az emberi szó mindig is magán viseli az isteni szó auráját, az emberi lét- és értelem-történet is a kinyilatkoztatás fényében bontakoztatja ki a maga tapasztalati horizontját.

Az édenkerti szituációnak egy másik hermeneutikai fontosságú vonatkozása e szituáció *tapasztalati tartalmával* kapcsolatos. A bibliai történetben nincs szó arról, hogy mi a jó és mi a rossz, hanem a jó és a rossz közötti *különbégtéves képességéről*, ennek emberi elsajátíthatóságáról, az erre való képessé válásról esik szó, azaz – a kígyó szavai szerint, és Isten utólagos utalása szerint is – egy isteni képességről, amelyből az ember részesülhet, s ténylegesen részesül is a fa gyümölcsének elfogyasztásával. A jó és a rossz közötti különbség emberi megtapasztalása révén lehetővé válik, hogy az ember rosszat is cselekedjék. E különbség tapasztalatán alapul a jónak és a rossznak – mint egymástól különbözőknek – az elkülönülő tapasztalata is. Ennek megszerzésével azonban az emberi létezés végességének, az ember halandóságának a tapasztalata is együtt jár, ami nemcsak annak szab határt, hogy az ember, Isten ellentettjeként, elterjesztesse a rosszat az egész világban, hanem egy új létlehetőséggel is szembesíti az embert, amely éppen e végesség horizontjában épül be az emberi életbe: a szabadságban és a szabadsággal való élés emberi tapasztalatával.

Az új tapasztalatban felvázolódó emberi léthelyzet nem a későbbiekben különböző hangsúlyokkal kifuttatott metafizikai mozzanatok egyikére vagy másikára épül, hanem mindezek egymásból kibomló és egymást felerősítő összefüggéseinek és kölcsönhatásainak a mentén körvonalazódik. A jó és a rossz közötti különbségtéves képessége, az értelmi megfontolásokon alapuló választás lehetősége, az ebben rejlő emberi szabadság és önmeghatározás perspektívája, valamint az emberi létezés végességének a halandó mivolt és a halál tapasztalata vonatkozásában az emberi felelősséget is megnyitó, értelemadó horizontja – mindezek együttesen rajzolják ki úgy az emberi és isteni léthelyzet – a későbbiekben oly nagyfokú metafizikai produktivitásra szert tevő – alapvető különbségét, mint az emberi létállapot tartalmi gazdagságát.

Mégis felmerül néhány fontos kérdés. Vajon hanyatlást, bukást hordoz-e az emberi létállapotra nézve ez az új tapasztalat? Ha az isteni teremtés felől nézzük, az semmiképpen sem szegényedett, hanem éppenséggel gazdagodott azáltal, hogy az emberi létállapot révén kiteljesedett a jónak és a rossznak, az életnek és a halálnak, az isteninek és az emberinek az a különbözősége, amely a teremtésben már mindig is fellelhető volt. A jó és a rossz közötti választás isteni képessége Isten számára is magában hordozza a rossz választásának a lehetőségét, de Isten isteni mivolta éppen abban nyilvánul meg, hogy *csak* a jót választja, pontosabban abban, hogy *nem* él ezzel a szabadsággal, azaz *nem* választ. Az ember ember mivolta viszont nem az isteni képesség elsajátításából adódik, mivel azzal már mindig is rendelkezik teremtményi mivoltánál fogva, de kiteljesedik a jó és a rossz közötti különbségtéves isteni képességéből fakadó emberi szabadsággal, mely éppen azáltal válik lehetővé, hogy az ember – nemcsak ennek birtokában, hanem már ennek előtte sem – *nem* Isten. Az embernek a bűnbeesést megelőzően is érvényes teremtményi

mivoltát csak megerősíti Istennek az ember halandóságát, a porból vett és porrá levő emberi lény már mindig is érvényes történetiségét és időiségét, földi létállapotát kimondó *utólagos ítélete*. E kettős „nem” úgy hordozza az isteni teremtésben már mindig is benne rejlő rossz lehetőségét és az emberi létállapot eredendő és alapvető történetiségét, hogy az már mindig is a teremtésben jelenlevőként mutatkozik meg és tárul fel a gyümölcs elfogyasztásának új, de éppen ebben az újszerűségében saját előzetességstruktúrájára visszavetülő, s azokat kiteljesítő tapasztalatában. Ez nem annyira bukást, mint sokkal inkább az emberi létszféra felemelkedését, önaffirmációját jelenti, s egyben sajátos emberi tartalmaiban való megerősödését, gazdagodását.

Továbbá felmerül az a kérdés is, hogy mi ennek a tapasztalatnak a *valós* tartalma? Ez semmiképpen sem szűkül csupán a jó és a rossz mibenlétének, a közöttük levő metafizikai különbségnek a tudatosítására, még csak nem is az élet és a halál, az isteni és az emberi közötti különbség belátásából adódó metafizikai világlátással való gazdagodásra, hanem éppen magának a *különbségnek* a tapasztalata. Újszerűsége egyáltalán a különbség megtapasztalására, s ebben a tapasztalatszerzésnek egy új/más módjára való képessé válásban mutatkozik meg, ami éppen e tapasztalatra szert tevő ember létállapotát át- és újraszervező történésként valósul meg. Ennek során a különbség értelme nem e létállapotra reflektáló, tárgyiasító tudat által tudatosított, fogalmilag megragadott tudásként merül fel, hanem a *megélt* különbség emberi tapasztalataként, olyan *hatástörténetként*, melynek során a benne feltárolt értelem mindig is alakítólag hat annak az életére, aki e tapasztalatra szert tesz. Hatástörténet, melyben a különbségben való élés tapasztalata már mindig is *előtte jár* e tapasztalat bármiféle tudatosításának és minden utólagos, hozzá csatlakozó értelemtulajdonítási mozzanatnak. A különbség, mely – Gadamer szavait parafrázálva – mégsem akar igazán különbség lenni, a maga sokrétű megmutakozásaiban végighúzódik az egész teremtéstörténeten: Ádám és Éva, Isten és ember, teremtő és teremtett világ, az isteni jóság és a kígyó által megjelenített ravaszság különbségében; de már ott található az isteni teremtő szó világra megnyíló egységében és az emberi kérdések sokaságában, az emberhez intézett tiltás parancsában, s ennek megszegési lehetőségében. A tudás fájáról szakított gyümölcs elfogyasztásával mindezek a különbségek éppen az emberi belátás révén válnak oly módon teljessé, hogy ez a teljesség az emberi lét kiteljesedésében és lehetőségfeltételeinek emberi belátásában tárja fel – az éppen az ember számára belátható – értelmét. Az emberi lét- és értelem-történésnek ezzel az önkiteljesítő mozzanatával teljeseedik ki maga az isteni teremtés is, s válik csakugyan „jó”-vá, abban az értelemben, ahogyan Isten tekint mint „igen jó”-ra mindarra, amit teremtett.

Végül még egy harmadik kérdés is felmerül: Bűn-e a bűnbeesés tette? Éva tette szigorúan és etikai körben megítélve: *vétek*. Azaz egy tett, amely vét egy előzetesen megfogalmazott szabály, kinyilvánított tiltás ellen. Ádám és Éva,

elfogyasztva a leszakított gyümölcsöt, a jó és a rossz közötti különbségtevés képességét sajátítják el és építik be a maguk emberi életébe. De már azáltal is ez valósul meg, hogy Éva szakít a gyümölcsből, s ezzel már választ a jó és a rossz között. Tehát egy olyan tudásra tesznek szert, amely már abban a tapasztalatban is érvényesül, melyben éppen szert tesznek rá. Éva tette így az embert az isteni tiltó parancsban már megszólító kérdésre adott válasz, felelet a megszólításban kifejeződő hívásra, mint neki való *meg-felelés*, mely e megszólítottságban feltárulkozó emberi létezés emberi mivoltának való meg-felelés is egyben, az értelem, a szabadság a felelősség és halandóság által behatárolt emberi létállapottal való *összetartozás* megmutatkozásaként. Ez a tett a maga szinguláris mozzanatában benne áll az emberi lét- és értelem-történés már mindig is zajló folyamatában, de ugyanakkor jól láthatóan kirajzolja az emberi létezésnek a folytonosan továbbhaladó, a végességének és mássá válásának tapasztalatából megnyíló, önnön kiteljesítése irányába mutató értelemhorizontját.

Bár etikailag nézve Éva tette véték, metafizikai értelemben mégsem tartalmaz semmit a bűn dologiasságából. Az, ami ténylegesen megmutatkozik benne, az éppen a bűn *spekulatív struktúrája*: a bűn, mint egyszerre és egymásból következően, s egymásra ki(rá)vetülve egynien személyes és emberileg általános, mint olyasmi, ami magán viseli a résztvevő és részesedő bennelevés konkrétságát és a belőle kirajzolódó világhorizont absztraktságát, s mint ami egyszerre valósul meg a tett végességében behatárolt aktusaként és a történés soha le nem záruló folyamatoként. Ennek alapján érthető meg az eredendő bűn legtágabb értelmében, mint az emberi lét- és értelem-történés kibontakozási *közége* és univerzális tapasztalati *horizontja*.

A bűnbeesés bibliai történetében sűrítődő eredendő bűn tehát *nem bűn* a bűn tárgyi-dolgi értelmében, azaz nem empirikusan kutatható, morálisan megítélhető és jogilag elítélhető faktum. De az eredendő bűn átfogó egysége az emberi bűnök sokaságában és sokféleségében szóródik szét, melyek belőle nyerik fenntartó alapjukat és végső értelmüket.

Emberi lét és értelem visszavonhatatlan összetartozása az eredendő bűnben folytonos megszólítottságban tartja az embert. De még mielőtt az ember bűnössége az önmagával és másokkal folytatott, soha le nem záruló *párbeszédében* szóhoz juthatna, az eredendő bűn spekulatív struktúrájában már mindig is *megmutatkozóként*, s e megmutatkozásban *megérthetőként* tárul fel az, ami a bűn mindenkori megvallásai során a kimondottakban nemcsak kimondatlan, de *kimondhatatlan* is marad: a bűn rejtett és végső értelme.

A *bűn fénye* beragyogja mind a léte, mind a tettet, mely mint az ember léte és az ember tette *belőle* lép be a világba, felmutatva, de egyszersmind el is rejte a bűn értelmét.

BŰN ÉS ÖNAZONOSSÁG

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

A BŰN AZ ERKÖLCSI GONDOLKODÁS alapító fogalmainak egyike. Alapvető támpont az emberi létmód, illetve valamely cselekedet, szándék vagy projektum erkölcsi jelentőségének/értelmének az elgondolásában. A filozófiatörténet tanúsága szerint a bűn értelmezésére számtalan megközelítés kínálkozik. Ilyenek a tragikus bűn-értelmezés, a bűn teológiai fogalma, a bűn létrendi megközelítése (mint a jó hiánya), bűnnek az emberi végességből való származtatása, a bűn formális, természetjogi fogalma, a bűn világtörténelmi értelmezése stb. E fogalmak és koncepciók sokfélesége, bár mindenikük a bűn-jelenség számos fontos aspektusát tárta fel, azzal fenyeget, hogy ellentmondásossá teszi gondolkodásunkat az erkölcsi jelenségnek erről a legáltalánosabban ismert mozzanatról. A bűnnek az önazonosság szempontjából való értelmezése olyan kísérlet, amely a bűn erényetikai, fundamentálonológiai és elementáretikai aspektusait összekapcsolja az én társadalmi-kulturális önazonosságának hermeneutikai elméletével és megpróbál egységes szempontot találni e jelenségkomplexum megítélése számára. Gondolatmenetünk alapfeltevése, hogy a büntudat és az önazonosság meghatározott képzetei szorosan összefonódnak. A büntudatban az ember a számára legsajátabb és másokkal is megosztott életösszefüggésekbe beilleszkedő önértelmezését, életmódját illetve egész jellemét tagadó hajlam tartós jelenlétével kell szembenézzen, amely esetenként a cselekedeteit eldöntő motívummá válhat. A bűn ebben az értelemben magán viseli a „nem autentikus lét”, a „hazug” egzisztencia sajátosságait. A bűnös ember a világban- való-lét és az együttlét formáiban is önmaga elvétésén túl az egymássalét másika számára is „látszat-formát”, „csalatkozást”, egyszerűval „csapdát” rejt magában.

A BŰN-FENOMÉN

A bűn mint közkeletű erkölcsi fogalom és mint büntudat jelen van a mindennapi beszéd-tapasztalat tudáskészletében, sőt az erkölcsi tudás döntő jelentőségű eleme, mozzanata. Eszerint a bűn mindenekelőtt a büntudat jelzésében adott az ember számára. Az, amiről a büntudat tudósít, az „szégyenletes tartozás”, „felelőtlenség”, „méltatlanság” vagy „elvetemültség”. Olyan magatartást jelöl, amely valamely jogos igénynek, kérésnek, vagy ráhagyatkozó elvárásnak nem *megfelelő*, azokat figyelmen kívül hagyja, elkerüli, elutasítja vagy éppenséggel a bennük kifejeződő reményt „kiaknázza”, „csapdába ejti”. Legáltalánosabb mindennapi formájában így a bűn a

társiasság és az együttérzés megtagadásával, a cserbenhagyással, a félrevezetéssel és a veszélyeztetéssel szinoním jelenség. Lényegében olyan passzív vagy aktív viszonyulás, amely értelmetlenné teszi, sőt visszajára fordítja az emberi együttélés morális dimenziójának, a törődő együttérző, együttműködő karakterét, egyszóval a közösségválló jelenlét biztonságát.

A bűn-fenomének a beszédben és a büntudatban megjelenő jelentését, mint a hermeneutikai tapasztalat számára adódó előzetes értelmet Martin Heidegger is felhasználta a *Lét és idő*ben a bűn lét-fogalmának előzetes analíziséhez. Az általa felidézett jelentésárnyalatok különösen figyelemre méltók a következők: „adós” vagyok; „van valami a rovásomon”; „vissza kell adnom valamit a másiknak, amire az jogosultan igényt tart”; „oka vagyok valaminek”; „alkalmat adtam valamire” stb.¹ Heidegger az itt említett jelenségnek a pusztán jogi jelentésárnyalatokon túli, morális-egzisztenciális értelmét hangsúlyozza, amikor nem a jogsértés szempontjából, hanem arra való tekintettel veszi számba őket, hogy „... a másik veszélyeztetve van egzisztenciájában, félre van vezetve, vagy éppenséggel egzisztenciája törést szenved.”² Mindez arra utal, hogy a legáltalánosabban, ontológiai értelemben a bűnösség nem csupán erkölcsi vagy jogi fogalom, hanem az ember egzisztenciájához tartozik, a jelenvalólét létmódja.

A BŰN EGZISZTENCIÁL-ONTOLOGIAI ÉRTELME

Ha el szeretnénk érni, hogy a bűnről a mindennapi vélekedéseken, illetve a különféle vallási, erkölcsi és jogi felfogások vitáján túl is mondassunk valamit, Heidegger egzisztenciál-ontológiai bűn-értelmezése, a maga maximálisan általános, ám eredete szerint mégiscsak a gyakorlati filozófiából származtatott terminusaival termékeny kiindulópontot nyújthat.³ A *Lét és idő* egzisztenciál-ontológiai értelmezésében a bűn az ember sajátos létmódja. Ebben az értelmezésben a bűnös-lét belsőleg kapcsolódik a saját léthez való nem autentikus viszonyuláshoz, a lét értelmének, mint halál-felé-forduló létnek elrejtéséhez. A „bűnös” „formálisan egzisztenciális eszméjét” Heidegger

¹ Heidegger: *Lét és idő*. Ik. 474. o.

² *Im.* 475. o.

³ Franco Volpi a jelenvalólét struktúráit a praxis arisztotelészi felfogása és az azt hordozó kategóriák felől értelmezve kimutatta a heideggeri és az arisztotelészi kérdésfelvetés közötti szerkezeti, fogalmi és terminológiai párhuzamokat. Eszerint Heidegger húszas évekbeli Arisztotelész-interpretációjában, s ezen belül a Nikomachoszi etika értelmezésében a gyakorlati filozófiát az emberi élet, az jelenvaló lét ontológiájaként fogta fel. Franco Volpi: *Itlét mint praxis: Arisztotelész gyakorlati filozófiájának heideggeri elsajátítása és radikalizálása*. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1991/4–5.

úgy határozta meg, mint „alap-oka lenni egy olyan létnek, amelyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen semmisség alap-okának lenni”⁴. Eszerint a bűnös-lét nem valamilyen bűn elkövetésének a következménye, hanem a bűnös-lét képezi az alapját a bűnössé válásnak. A bűnről a lelkiismeret hívása által szerezhetünk tudomást, amely tudunkra adja, hogy az inautentikus létből vissza kell térnünk a legsajátabb létlehetőség szerinti, azaz az autentikus létezéshez. Az emberi jelenvaló lét autentikus és nem-autentikus lenni tudása Heideggernél a jelenvaló lét létében, mint önnön létlehetőségeihez viszonyuló létben megalapozott és nem hordoz semmilyen értékkülönbséget vagy erkölcsi minősítést. Mégis, az etikai interpretáció számára különösen fontos az a határozottság, amellyel a *Lét és idő* szerzője az emberi jelenvalólétnek az önnön legvégső lehetősége szerinti lennitudása melletti tudatos döntését megkülönbözteti az *Az-emberbe* való belevezetés inautentikus állapotától. Ez a mozzanat ugyanis olyan tudatosság-többlettel jár együtt, amely magában rejt egy meghatározott lét-értelem melletti döntés vagy a lét-értelemről való lemondás lényegi különbségét.

Formálisan a legsajátabb lenni-tudás nyitottsága, a *halál-felé-való-lét*, és az *Az-ember* személytelen köznapiságában működő követelményekre való ráhagyatkozás is hordozhat erkölcsi tartalmakat, vagy egyaránt távol eshet a külsődlegesnek tekintett erkölcsi követelményektől. Mindazonáltal az önnön legvégső lét-lehetőségével, mint saját lehetőséggel való szembenézés állandó és kíméletlen vállalása, kiváltképp pedig annak a lehetősége, hogy az „előreugró gondoskodásban” mások számára is elérhetővé teszi ezt az illúzióktól mentes őszinteséget és döntésre való nyitottságot, az erkölcsi magatartás előfeltételének tekinthető. Ezzel szemben a saját legvégső lét-lehetőség feltárásának elkerülése, a döntésről való lemondás és a személytelen köznapiságba való belefeledkezés, mindenféle erkölcsi eltévelyedés előzetes szerkezetét hordozza magában. Ha az ember mint jelenvalólét struktúrája a világba belevetett kivetítés és a jelenvalólét tulajdon létvégrehajtása szerint megértés, akkor az, ami az ember megértő létét jellemzi, azaz a létező felfedése vagy éppen elrejtése, áthatja az embernek a világgal való minden viszonyát. Heidegger szándékos ontológiai semlegessége ellenére az itt fellelhető etikai analógia Franco Volpi elemzése fényében egyáltalán nem tűnik véletlennek. Ezt hangsúlyozzák más kortárs gondolkodók, mint például Jean Grondin, aki szerint, „az önmagáért törődő itléten alapuló filozófia egész kérdés-feltevése teljességgel etikai jellegű volt” vagy Christopher Macann véleménye, miszerint a „*das Manra* vonatkozó ... a felelősséget elhárító s anonimitásba burkolózó attitűddel szembeni ... kritika az egyik legmélyebb benyomást keltő hozzájárulás századunk etikai filozófiájához”⁵.

⁴ Im. 477. o.

⁵ Fehér M. István: Hermeneutika, etika, nyelvfilozófia. In: *Világosság*, 2003/5-6.

A bűn lét-fogalmának etikai tanulságait a következőképpen foglalhatjuk össze: 1. a bűnös vagy nem-bűnös lét az emberi egzisztencia sajátja, létmódja; 2. a bűnös lét alapja a létlehetőségek közötti folyamatos választás vagy a választás elhalasztása; 3. létlehetőségek között választani feltételezi azt, hogy az ember egy a maga számára uralhatatlan, világgá szerveződő jelentésegésben a hozzá hasonló lényekkel együtt, sajátmaga és társai létehez viszonyulva egzisztál: létlehetőségeit kivetíti/előre vetíti; 4. a választás szabadsága nemcsak azt jelenti, hogy a mindennapi létben képesek vagyunk célszerűen bánni a tárgyakkal és eszközökkel, vagy hogy döntünk az embertársainkhoz való viszonyulás felől, hanem azt is, hogy képesek vagyunk legvégső létlehetőségünkkel, végességünkkel számot vetve, vagy e számvetést folyamatosan elhalasztva élni. Mindent egybevetve megállapíthatjuk, hogy nem kevesebbről van itt szó, mint arról, hogy azt az adottságot, hogy az ember a felfedés módján van a világban, a világ és önmaga megnyitását, „az igazságban” való léte választja, vagy Az-emberben való feloldódás révén a felfedettet elfedi és a rejtettségben, a nem-igazságban létezik. A kettő közötti választás lehetőségét, mint a lelkiismeret hívását leírni és összekapcsolni a bűnös lét felismerésével, az emberi lét olyan értelmezését jelenti, amelyben az ön-tudatosság az emberi egzisztencia és egyben az ember erkölcsi lényének is központi mozzanata. Ez a fajta öntudatosság-fogalom Arisztotelész *Nikomachoszi etikájának gyakorlati okosság (fronészis)* fogalmára vezethető vissza, amit Heidegger a „lelkiismeret” (*Gewissen*) terminussal fordított⁶.

A GYAKORLATI OKOSSÁG, A BŰN ÉS AZ EMBER SORSA

A gyakorlati okosság (*fronészis*) Arisztotelésznél „gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat, mely arra irányul, ami az embernek jó vagy rossz.”⁷, sőt miként további fejtegetéseiből kiderül, az alapvető erények is azáltal töltik be szerepüket, hogy elősegítik az okosság működését, vagy, ahogy Heideggerhez közelebb álló módon mondanánk, „éberen tartják a lelkiismeretet”⁸. Hasonlóképpen a „lelki rosszaság”, vagy heideggeri terminussal, a „bűnös lét” azáltal valóban káros, hogy megrontja a cselekvés céljára vonatkozó helyes gondolkodást⁹. Ez a különbségtétel alapvetően eldönti a jó

⁶ Vö: Volpi: Im.

⁷ Arisztotelész: *Nikomachoszi etika*. Bp., Európa. 1987. 1140b, 5., 162–163. o.

⁸ „Ebből magyarázható az is, hogy a mértéktelenséget (*szófrónésziné*) azért nevezzük így, mert „megmenti” az okosságot (*szóusza tén fronészin*). Éspedig éppen az ilyen természetű ítélőképességet „menti meg” Im., 1140b, 5., 163. o.

⁹ „Mert a cselekvés kiindulópontja mindig az a cél, amiért a cselekmény történik; ámde akit egyszer megront a gyönyör vagy a fájdalom érzése, az elől azonnal

élet és a jó cselekvés lehetőségét. Első látásra is nyilvánvaló, hogy mind a gyakorlati okosság, mind pedig a lelkiismeret minden etikai megfontolás középponti kategóriájának tekinthető, amelynek megléte vagy akárcsak „ébredése” is, a bűnös lét felismerésének és megítélésének előfeltétele, „nemléte”, korlátozottsága vagy „elszenderedése” pedig éppenséggel a bűnös lét állapota, illetve a bűnös cselekedet forrása. Heideggernél – írja Volpi – a lelkiismeret az a hely, ahol a jelenvalólét a maga autentikus lenni tudását tanusítja, ahol késznek mutatkozik a lelkiismerettel-bírni-akarás diszpozíciójában és az eltökéltségben (*Entschlossenheit*) hallgatni saját lelkiismeretének hangjára, ott várható, hogy a létezés autentikus módon megvalósul. A korábban említett párhuzam jegyében Volpi analógiát lát a heideggeri és az arisztotelészi gondolat között: „Analog módon Arisztotelésznél a *phronesisz* az a tudás, mely a *praxis*nak *eupraxiaként* való lehetséges megvalósulásának keretétül szolgáló horizontot konstituálja, s ekként az emberi élet – mely a maga egészében *praxis* – jó életként (*eu zen*) realizálódhat.”¹⁰

A bűnösség értelmezése szempontjából fontos megvizsgálni a gyakorlati okosság összetevőit és természetes változatait, a birtoklásában álló erények sajátyszerűségét, valamint a vele szemben álló akadályokat és lehetséges változatainak elfajulását. A gyakorlati okosság összetevői közül kiemelt szerepet játszik a helyes megítélés képessége, a cél-eszköz viszonylatnak a helyzetbe való megfelelő belelátása, illetve a cselekvőnek önmagáról és a helyes élet egészéről való helyes tudása jegyében önmagával folytatott tanácskozás tökéletessége (*euboulia*). Mindez együtt eredményezi az adott szituációban a helyes látásmód irányába való megnyílast. A helyes cselekedet alapja ebben az értelemben tehát a cselekvő személynek önmaga és mások javát illető helyes tudása. A probléma összetettségéről világosabb képet kapunk, amennyiben számba vesszük a *frónészis* erényének módosulásait, mint amilyenek a jó megfontolás, a *megértés*, a *belátás*, az *elnézés* és az *ügyesség*. Mindenik említett módosulat a helyes látásmód és az erkölcsi célok helyes követésének egy-egy aspektusát tartalmazza, amely az erkölcsi cél megvalósításának vagy elvételének lehetőségét hordja magában.

A *phronészis*ben megnyilvánuló végcélra, a jóra való kitartó és fegyelmezett irányultság (*orexis*), végső soron pedig a jó lelki alkat szavatolja azt, hogy az erkölcsi cél, azaz a cselekvő és embertársai számára való jó megvalósulhat. Arisztotelész ugyanis a kifejtés minden mozzanatában rámutat, hogy ha a gyakorlati okosság a maga egészében nem is, de módosulatai a „fegyelmezetlen” és „rosszlelkű” ember által is megvalósíthatók, ám ebben az

eltűnik a kiindulópont, s az a tudat, hogy mindent ezért és emiatt kell választanunk és cselekednünk. Mert a lelki rosszasság mindig megrontja a kiindulópontot.” Im. 1140b, 5., 163. o.

¹⁰ Volpi: Im. 605. o.

esetben e módosulatoknak átlagos, felszínes vagy elfajzott formájával van dolgunk, amelyek éppen ellenkező eredményekhez vezetnek. Erre vonatkozólag különösen két arisztotelészi passzust találtunk megvilágító erejűnek, egyrészt a rosszlelkű ember mérlegeléséről „Mert például a fegyelmezetlen vagy rosszlelkű ember is bizonyára eléri mérlegelés útján azt, amit maga elé kitűz, tehát tulajdonképpen ő is helyesen fontolta meg a dolgát; emellett azonban őt nyilván nagy baj éri; pedig a helyes megfontolást valami jó dolognak tekintik.”¹¹, másrészt pedig az elvetemült ember ügyességéről: „Van egy képesség, amit ügyességnek neveznek; ez az a fajta képesség, hogy az ember a kitűzött célra irányuló dolgokat meg tudja cselekedni, és jól eltalálja őket. Ha a cél jó, akkor az ügyesség dicséretre méltó; ámde ha rossz, akkor az ügyesség agyafúrtság; ezért van az, hogy az okos embert is ügyesnek és agyafúrtnak szokták mondani. Az okosság ugyan nem azonos ezzel a képességgel, de nem is lehet el nélküle.”¹²

Éppen az erkölcsi okosságnak (a lelkiismeretnek) a helyes látásmóddal való benső kapcsolata a döntő jelentőségű hely Arisztotelész bűn-fogalmának és Heidegger belőle kiinduló ember-értelmezésének a megértéséhez. Eszerint, amint az erényes cselekedet kiindulópontja a végcél és a legfőbb jó képze, amely „másnak mint az erkölcsös embernek, nem jelenik meg”¹³, elvétésének legfőbb oka is éppen abban keresendő, hogy „a lelki gonoszság elcsavarja az emberek eszét és tévelygést okoz bennük a cselekvésre vonatkozó kiindulópontok tekintetében”¹⁴. Következésképpen a bűn forrása a helyes látásmódra való képtelenség, a bezáródásra és elvakultságra való hajlam tartós jelenléte és esetenként a cselekedet döntő motívumává válása. Ebben az értelemben nem az egyes tett kötelezőként való elrendeltsége vagy a következményeket szem előtt tartó felelősségvonnás lehetősége a döntő, és nem is a belátás véletlenszerű hiányosságai vagy a pusztá tévedések. Úgy tűnik, hogy „bűn”-ről akkor beszélhetünk, ha a cselekvő személy világosan tudatában van a „jó” és a „rossz”, illetve teljesítményszerűen magára vonatkoztatva az „erény” és a „bűn” különbségének, de cselekvés közben a fájdalom, a szenvedély vagy az elvakultság egyéb motívumainak befolyása révén képtelen meglátni, hogy mi a helyes. Erről írja Gadamer az *Igazság és módszer* Arisztotelész-fejezetében, hogy: „A helyes látásnak az ellentéte nem a tévedés vagy a káprázat, hanem az elvakulás. Akit szenvedélyei kerítenek hatalmukba, az az adott szituációban egyszerre csak képtelen meglátni, hogy mi a helyes. Úgyszólván elvesztette önmaga irányítását, s ezzel a helyességet,

¹¹ Arisztotelész: Im. 170. o.

¹² Im. 175. o.

¹³ Im. 175. o.

¹⁴ Uo.

azaz a helyes irányítottságot, s neki, akit a szenvedélyek dialektikája sodor magával, az látszik helyesnek, amit a szenvedély diktál.”¹⁵

Az így értelmezett *bűnösség* esetén a személy lemond a következetes értelemfeltárás, a helyes látás igényéről, elvesztve önmaga helyes irányítottságát, aránytalanul előtérbe helyezi az azonnali és rész-célokat, nem vállalja az állhatatossággal járó megpróbáltatásokat, vagy ügyességét gátlástanul és az eredeti erkölcsi célok figyelembe vétele nélkül, sőt azokkal szembenálló módon gyakorolja. Jellegzetes megjelenési formáik szerint ezek a cselekedetek az elvakultság, az aránytalanság/mértéktelenség, a gyávaság vagy éppen a gátlástanul agyafúrtság esetei. Ezek során a személy, feladva az önmagára és másokra nézve helyes élet mint egész szerinti mérlegelés, illetve az erre való irányultság igényét, átadja magát a szenvedély, a részleges és azonnali siker, a kockázatmentesség, vagy a feltétlen önérvényesítés motívumainak. Éppen az önérvényesítés feltétlen és gátlástanul felülkerekedése hordozza az erkölcsi tudás *ügyesség*-nek nevezett változatában a cselekedet megrontásának a lehetőségét. Olyan ember képessége ez, aki erkölcsi tudása révén észreveszi a számára előnyöst, és minden helyzetben megtalálja a kiutat, de tudását gátlástanul és erkölcsi célok követése nélkül gyakorolja. Az ilyen ember megnevezésére használja Arisztotelész a *deinosz* kifejezést, ami egyszerre jelent „csodálni valóan ügyest” és „szörnyűt” is, ugyanis Gadamer megfogalmazásával élve: „Semmi sincs oly ijesztő, olyan félelmetes, sőt szörnyű, mint amikor zseniális képességeket rosszra használnak.”¹⁶

Az arisztotelészi etikának, mint „az ember világban való léte ontológiájának” Heideggerre gyakorolt tartós hatását bizonyítja az a tény is, hogy a *deinosz* terminusa a kései Heidegger *Bevezetés a metafizikába* című művében ismét felbukkant az embernek, „a leghátborzongatóbban otthontalan” (*deinotaton*)-ként való értelmezésében. Bár a *Lét és idő* és a *Bevezetés a metafizikába* Heideggere sok tekintetben eltérő álláspontot képvisel, az embernek *deinonként*, sőt *deinotatonként* való jellemzése¹⁷, megőriz valamit a jelenvalólét alapvető bűnösségének a gondolatából. A *Lét és időben* ugyanis a *szorongás* kinyilvánítja a jelenvalólét meghatározatlanságát a „*hátborzongató idegenséget*” és „*nem-otthon-létet*”, és ezáltal „...visszarántja a jelenvalólétet a „világ”-ban való hanyatló feloldódásából”¹⁸, azaz a magától értetődő mindennapi „otthon-lét” megnyugtató magabiztosságából. Ez a mozzanat

¹⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*. Bp., Gondolat. 1984. 227. o.

¹⁶ *Im.* 228. o.

¹⁷ Ez itt rettentőt, hatalmasat és mindent lebíró működést, azaz erőszakot és hárborzongató otthontalanságot jelent, sőt leghatalmasabbat, legerőszakosabbat és leghátborzongatóbban otthontalant. Vö: Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Bp., Ikon. 1995. 76.–78. o.

¹⁸ Heidegger: *Lét és idő*. I. k. 344. o.

már előlegezi a bűnös létet feltáró lelkiismeret hívását, amennyiben „a jelenvalólétben a legsajátabb lenni-tudáshoz *viszonyuló létet*, vagyis az önmagát-választás és -megragadás szabadságára *való szabad létet* nyilvánítja ki.”¹⁹

Ehhez képest a *Bevezetés a metafizikába deinotaton*-értelmezése sokkal gazdagabb. Heidegger öregkori fejtegetése szerint, az ember az, aki a mindent lebíró működésnek (a *létezőnek*) kitett, de azon belül ő maga az is, aki erőszaktevőként létezik, amennyiben „az önmagában gördülő életet kitépi a maga rendjéből”, s kimerészkedik a számára otthonos lét határain túlra, „a mindent lebíró működés valamennyi területére”²⁰. Hátborzongató otthontalansága éppen abban áll, hogy „minden útján kiúttalanként, az otthonra való minden vonatkozásából kipenderül és rátelepül a romlás...”. Ez azt jelenti, hogy nemcsak a természetben, hanem a jelenvalólét történelmi helyén (a *poliszban*) erőszaktevőkként, alkotókként és tevőkként kiemelkedők is (az uralkodók, költők, gondolkodók, papok), város és hely nélkül magányosak és otthonatlanok, miközben minden szabályozottságot és fölépített illeszkedést nekik kell megalapozniuk.

Az arisztotelészi örökség feldolgozása ellenére Heideggernél tehát nincs semmilyen lényeges különbség a gyakorlati okosság, annak módosulatai és elfajzott változatai között, ugyanis az ő ontológiai szemlélete számára mindezek együtt képezik az emberi jelenvalólét létmódját. Éppen ezért bármennyire fontosak is a bűn-fogalom értelmezéshez azok az előzetesség struktúrák, amelyeket a felfedő és az elrejtő attitűd/irányultság feltárása nyújt számunkra, a bűn mibenlétének és emberi vonatkozásainak a megvilágításához el kell hagyni az ontológiai kérdésfelvetés körét. Ezt a fordulatot részben éppen a heideggeri kérdésfelvetés kritikája folytán Emmanuel Lévinas felelősségetikája valósította meg.

A DEINON LÉTELMÉLETI PERSPEKTÍVÁJÁTÓL VALÓ SZABADULÁS

A Heidegger által Arisztotelész nyomán feltárt emberi ontológiai struktúrákat Lévinas kiegészíti a társiasság új, alapvetően etikai értelmezésével. Filozófiájában Lévinas arra tesz kísérletet, hogy az emberek közötti erkölcsi köteleket minden előzetes ontológiai, szociális vagy deontológiai adottságtól függetlenül, személyes felelősségvállalásként alapozza meg. Az erre irányuló törekvés során állandóan szembesülnie kell Heidegger fundamentálonológiai kérdésfelvetésével. Ennek a heideggeri örökséggel való szemvetésnek egyik legismertebb dokumentuma a *Fundamentális-e az ontológia?* című tanulmány, amely a filozófiai gondolkodásnak egy újabb, etikai viszonyokra

¹⁹ Im. 343. o.

²⁰ Vajda Mihály: Alapvető szavak. In: Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ik.

alapozott felfogását körvonalazza. Levinas nem tagadja az ontológiai megközelítés jelentőségét a megértés filozófia alapjainak mindenféle szubjektívizmussal szembeni biztosításában. Egyrészt elismeri Heidegger érdemeit az ember mint egész világon belüli léte tényszerűségének megragadásában, másrészt viszont, a megértés helyett a másik emberrel való társas viszonyt és annak példaszerű kifejeződési formáit, a *megszólítást*, illetve az emberi arcnak a Végtelennel való érintkezését állítja a filozófia középpontjába.

Levinas számára a másikkal való viszony nem ontológia, és nem is a megértésen alapszik, hanem olyan, a megértéshez képest elsődleges módozatokra épül, mint a „találkozás” és a találkozás „kifejezései”, így például az „üdvözlés” (vagy az üdvözlés visszautasítása), a „megszólítás” (és „megszólítotttság”), a „hozzá folyamodás”, „hozzá beszélés”, „társává válás”. Ezt a másikkal fűződő köteleket, ami nem a megjelenítésre/megértésre és nem is birtoklásra/hatalomra, hanem a *megszólításra* vezethető vissza, Lévinas *vallásnak* nevezi anélkül, hogy teológiai vagy misztikus értelmet tulajdonítana neki. A vallás a létezőhöz mint olyanhoz való viszonyulás. Az itt megragadott viszony elsődlegesen erkölcsi jellegét és differenciális értelmét kiválóan összefoglalja az említett mű egyik passzusa. Eszerint: „mindenekelőtt arról [van szó]²¹, hogy egy olyan helyet találjunk, ahonnan az ember immár nem a lét horizontjának szemszögéből lehet érdekes számunkra, azaz nem adja át magát hatalmunknak. A létező, mint létező (és nem mint az egyetemes lét megtestesülése) csak olyan viszonyban képes létezni, melyben beszélnek hozzá. A létező maga az ember, s az ember csak mint közelálló (*prochain*) érhető el. Mint arc.”²² A lételméleti perspektívától, azaz az elvont értelem perspektívájától való szabadulást éppen azért fontos Lévinas számára, mert az a létezőhöz a lét horizontján viszonyulva, nem megszólítja, hanem csupán megnevezi a létezőt, ezáltal részlegesen tagadja és erőszakot követ el vele szemben. A így megfogalmazódó gondolatban ismét felmerülnek az ember, mint *deinon* heideggeri értelmének mozzanatai: az ész, mint uralom, a racionalitás mint tárgyak fölötti hatalom, az értelem mint cselvetés, a szellemnek és valóságának a küzdelemben való megnyilvánulása stb.

Míg az arccal fennálló (etikai) viszony az összetartozás eseménye: *beszéd*, az ontológiai viszony a dolgokhoz való viszony, amelyben a létezőket meg lehet lepni a lét, vagyis egy olyan totalitás felől, amely jelentést kölcsönöz nekik. Éppen e kétféle viszony különbségének a kidolgozása képezi Lévinas korai főművének, a *Teljesség és végtelenség* is a tárgyát, amely a *teljesség*-et mint a létnek a háborúban megmutatózó oldalát azonosítja, míg a másik lenni hagyása a beszédviszonyban nyer kifejezést, amely megőrzi az ént a

²¹ A szerző megjegyzése. (szerk.)

²² Lévinas: *Nyelv és közléség*. Pécs, Tanulmány/Jelenkor Kiadó. 1997. 13. o.

transzcendenciában. A Lévinas által a heideggeri lét-filozófiával szemben megnyitott újabb gondolatösszefüggésben a bűnértelmezés jelentősen módosul. Ebben az összefüggésben a beszéd redukálhatatlan, és a jó vagy rossz különbségtételt megelőző dimenziója kerül előtérbe a bűnértelmezés kiindulópontjaként. Ezzel Lévinas közelebb kerül Heidegger antik előképéhez, a Platón antiszofista iskolájában nevelkedett Arisztotelészhez, de egyszerűsége az emberi méltóság redukálhatatlanságát hirdető kanti filozófiához is.

Ha az autentikus emberi viszony a másiknak „szemtől szembeni”, vagyis „az arc felől való” megközelítése és ha ez az eredeti viszonyulás a megszólításban és a beszédben, a másikkal való odafordulás szituációjában rajzolódik ki, akkor a bűn is itt ebben a viszonyban fedezhető fel, mint a saját bűnös lét felismerése, illetve mint e viszony jellegzetes és szándékos eltorzítása. Mielőtt az eltorzítás jellegzetes eseteire kitérnénk, fontosnak tartjuk kihangsúlyozni azt a Heideggerre utaló alapgondolatot, miszerint az átlagos mindennapiságban létező ember, az általában vett lét (egy teljesség) felől közelít a létezőhöz, s aki a létezőt ily módon elnyomja és birtokolja, az ontológiai *egoizmus* talaján áll, vagyis a szabadságnak az etikával szembeni elsőbbségét valószínűsíti meg. Ezzel szemben a Másiknak a végtelen helyeként való felfedezése, olyan valakit állít elé, aki fölött nem lehet hatalmunk, és aki határt szab önérvényesítésünknek, spontaneitásunknak. Következésképpen az a mód, ahogyan a személy felfedezi szabadságát, egyszerűsége önmaga bűnösségének is a felfedezése.

Az etikai viszonyhoz való „felemelkedés” éppen abban áll, hogy a másikat megszólítjuk, hogy beszéljünk hozzá, és e beszédhez a jelenlétét igényeljük. A közelállóhoz való beszéd éppen ezért nem lehet bármilyen beszéd, ugyanis a beszélgetőtárs szintén megteheti, hogy fondorlatosan bánik a közelállójával, amint ezt a retorika példája is igazolja. A retorikus megközelítés lehetősége, amely minden beszédben benne rejlik olyan tendencia, amely ellenáll a beszéd tulajdonképpeni, autentikus céljának és „pedagógiává”, „demagógiává” vagy „szellemidézéssé” torzítja azt. Az eltorzított beszéd, bár nem az arc felől, hanem „kerülő úton” közelíti meg a másikat, mindazonáltal beszéd, s mint ilyen Lévinas megfogalmazása szerint, a másik felé halad és „az ő beleegyezését sürgeti”. Ebből világossá válik, hogy éppen abban áll a *propaganda*, a *hízelgés* vagy a *diplomácia* megtévesztő, kisajátító jellege, hogy a másik szabadságát mint természetet szemléli és nem tiszteletének, hanem mesterségének tárgyává teszi. Az eltorzított beszéd ily módon nem az igazságosság, az arcban való megjelenítődés, kifejeződés alkalma, hanem éppen ellenkezőleg, az arc megkerülése, fondorlat, hatalom és kihasználás, egyszerűen olyan kommunikáció, ahol a felek nincsenek jelen a saját üzeneteikben.

Az etikai viszony, a beszéd retorikai formáival ellentétben, az arcban való kifejeződés transzcendenciájában áll elő. Az arc a Végtelen megnyilvánulásának helye, az abszolút más, a tartalmazhatatlan, ami nem enged a birtok-

lái vágnak, a hatalomnak. A kifejeződő lét e megnyilvánulásában a másik mássága számkivettként, idegenként, meztelenként és nyomorúságosként jelentkezik. Az arc epifániája a könyörgő és követelő tekintet, amelyben felismerjük a másikat, a másik éhségét, ami oly módon szólít meg, hogy elkerülhetetlenül válaszolnunk kell e megszólításra. A megszólítottág megszüntethetetlen felelősséget állít elénk azáltal, hogy előhívja a jóra való szabadságunkat. Lévinas a kiáltó szükség általi megszólítottág és a jóra való szabadság felelősségének feszültségterében fogalmazza újra a bűn radikálisan új, abszolút értelmét Jochanan Rabbi *Szünhedrin traktátusának* szavai-val: „Az embereket táplálék nélkül hagyni olyan bűn, amelyet semmiféle körülmény sem enyhít; nem alkalmazható rá akart és akaratlan különbsége”²³. A bűn az itt említett értelemben tehát a másik „nyomorúságával és fennségével” való szembesülés és az általuk sürgetett jóság elmulasztása, erre való szabadságunk elrejtése vagy visszautasítása.

ONTOLÓGIA, SZOCIALITÁS ÉS ÖNazonosság

A bűn fundamentálonológiai és elementáretikai értelmezéséből származó tanulságok termékeny kiindulópontot jelentenek a bűn társadalmi-közösségi értelmének és a személy önazonossága szempontjából játszott szerepének a vizsgálatához. Amint az az említett elemzésekből kikövetkeztethető, a bűn társadalmi-közösségi értelemben azért rendkívül káros, mert általa a személy megtagadja a társadalmi jelenléte által megalapozott elvárásokat, sőt akár tudatosan vissza is él (stratégiai eszközként kihasználja) az ilyen elvárásokhoz kötődő érdekeltségeket, egyszóval erőszakot tesz a szokványos és a nem-veszélyeztetett módján létező társadalmi viszonyokon. Visszavonja magát e viszonyokból, miközben másokat is kivet belőlük.

A bűnt az önazonosság összefüggésében tárgyalni azt feltételezi, hogy a bűnt nem pusztán létállapotként vagy lenni tudásként vizsgáljuk, hanem rákérdezünk a személynek önnön létállapotához, végső soron saját magához való viszonyára is. Az önazonosság morális kereteinek és az énért viselt felelősségnek a kérdéseit Charles Taylor dolgozta ki, figyelembe véve a gondolkodás arisztotelészi és heideggeri örökségét is²⁴. Eszerint a személy nem csupán *de facto* bizonyos fajtájú létező, bizonyos adott vágyakkal és törekvésekkel, hanem valamiképpen „rajta áll”, hogy milyen létezővé válik. A személy

²³ Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. Pécs, Jelenkor. 1999. 167. o.

²⁴ Vö: Charles Taylor: *Responsibility for the Self*. In: Amélie Oksenberg Rorty (szerk.): *The Identity of Persons*. LA, Berkley, London, University of California Press. 1976. valamint Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge/Massachusetts, Harvard UP. 1989.

tehát egyszersmind olyan alany, aki felteheti a *de jure* kérdést: valóban az akarok-e lenni, ami most vagyok? Mindezt csupán azért lehet értelmes kérdésfelvetés, mert, miként azt Taylor megállapítja: „az emberi szubjektumok képesek önnön mivoltuk értékelésére, és amilyen mértékben képesek formálni magukat ebben az értékelésben, felelősek önnön mivoltukért.”²⁵

A bűnnek az öntudattal való összefüggéséről megfogalmazott korábbi feltevésünk valamint a fundamentálonológiai és az elementáretikai bűnelemzés tanulságai rámutattak, hogy a bűntudat hozzájárul a személy morális öntudatának a kialakításához. Az öntudat ebben az értelemben mindig egyszersmind feltételezi a morális öntudatot, az értékelés (önértékelés), megítélés képességét, mégpedig olyan értékelését, amely nem csupán az egyes vágyak, célkitűzések összeegyeztethetőségére vonatkozik, hanem azokat minőségi és morális értelemben is osztályozza. Ez utóbbi képességet nevezi Taylor „erős értékelésnek”, amely a vágyakat a jó–rossz, érdemes–érdemtelen, erényes–romlott vagy magasabbrendű–alacsonyabbrendű minősítések szerint ítéli meg. Az értékelő szemlélet a tettet egy életmódhoz tartozóként azonosítja, és értékelésében annak előzetes ismeretére is tekintettel van, hogy a személy milyen ember kíván lenni. Az önkép tehát, mint kívánatos jövő-kép, meghatározó szerepet játszik a készletések és alternatívák rangsorolásában, a kompatibilitások és inkompatibilitások megállapításában, amelyek ebből a szempontból sohasem lehetnek esetlegesek. Az értékelő szemléletnek az életmódhoz és a jó élet személyes eszméjéhez fűződő benső kapcsolatát Taylor a következőképpen fogalmazza meg: „Valamely hajlamot vagy kívánságot értékesebbként, nemesebbként vagy integráltabbként stb. jellemezni, mint másokat, annyit tesz, mint az általa kifejezett és igazolt élet milyenségének vagy minőségének terminusaiban beszélni róla.”²⁶

Heidegger, Lévinas vagy Arisztotelész álláspontjának áttekintése után, akik lényeges szempontokat kínáltak az ember világban való léte ontológiai és etikai alapszerkezetének megértéséhez és a bűn-felfogás számára való hasznosításához, éppen azért tartjuk elengedhetetlenül fontosnak itt Taylor identitás-felfogásának számbavételét, mert ez rámutat az ember erkölcsi magatartását és ítéleteit meghatározó alapeszmék társadalmi-kulturális eredetére. Taylor szerint a beszéd, a cselekvés és a közösség hétköznapi gyakorlati életének összefonódása szolgáltatja azokat a „kereteket”, amelyek erkölcsi ítéleteink, intuícióink, válaszaink és általában morális egzisztenciánk explicit vagy implicit hátterét képezik; e „keretek” nélkül cselekedni teljesen lehetetlen számunkra, vagy másképpen megfogalmazva, azok a horizontok, amelyeken belül az életünket éljük és amelyek értelmet adnak neki, erős kvalitatív

²⁵ Im. 282. o.

²⁶ Im. 288. o.

értékeléseket foglalnak magukban; az ilyen erősen kvalitatív horizontokon belüli élet az emberi cselekvőképesség konstitutív vonása. „Önazonosságomat azok az elkötelezettségek és azonosulások határozzák meg, amelyek keretet vagy horizontot szolgáltatnak ahhoz, hogy esetről-esetre megpróbáljam meghatározni, hogy mi jó vagy értékes, mit kell tenni, vagy mi az, amihez hozzájárulok vagy amit ellenzek. Más szóval, ez az a horizont, amelyen belül képes vagyok állást foglalni.”²⁷ Aki képtelen kívánságainak értékelésére, vagy csupán egyszerű összehasonlításukra és mérlegelésükre képes, abból hiányzik a mélység és állandó karakter ahhoz, hogy potenciális beszélgetőtársá, azaz az emberek közösségében potenciális partnerré váljon, akár barátként, szeretőként, bizalmasként vagy bárki más szerepében. Enélkül senki sem tekinthető normális emberi lénynek.

Ha Taylor gondolatmenetét összevetjük a bűnről alkotott eddigi fogalmainkkal, megállapítható, hogy a „bűnös állapotnak” a személy léte meghatározó vonásává válása egyszersmind azzal fenyeget, hogy a személy elveszti önmeghatározásának azokat a támpontjait, amelyek a másokkal való együttléte konkrét lehetőségeiből adódtak számára. Ezekben az esetekben az önmagára vállalt egyéni és társas önazonosság eszményétől való eltávolodás és meghasonlás különböző fokozataival találkozunk, amelyeknek külső következményei és szubjektív visszhangja (a bűntudat) egyaránt arra készítetik a személyt, hogy szembesüljön a vállalt önazonossággal. Az önértelmezésbeli kognitív disszonancia feloldása és az önazonosság támpontjainak visszaszerzése vagy a lelkiismeret hívására adott pozitív válaszzal, a bűnös állapot megszüntetésével, vagy új, a bűn-tapasztalatot integráló, megváltozott öndefiníció kialakításával lehetséges. Az öndefiníció, amint azt Taylor elemzései megmutatják, elszakíthatatlan a személy morális (ön)értékelésétől és a társadalmi közösségben betöltött szerepétől: „Az, hogy tudod, ki vagy, azt jelenti, hogy tájékozott vagy a «morális térben», abban a térben, amelyben felmerül, hogy mi a jó vagy rossz, mi az, amit érdemes megtenni, és mi az, amit nem, minek van jelentősége, értelme számodra és mi triviális és másodrendű.”²⁸

A bűn értelmezésével, a bűntudattal, illetve a bűnös állapot megszüntetésével, vagy a bűn-tapasztalatnak, mint élettapasztalatnak megfelelő új öndefiníció kialakításával kapcsolatos kérdések felvetik nemcsak a személy értéklő magatartásának, hanem az értékelés alapját képező erős értékelések megváltoztatásának a problémáját is. Bár Taylort magát nem foglalkoztatja kiemelten a bűn kérdése, az a mód, ahogyan az énért viselt felelősséggel kapcsolatosan felveti az értékelés alapjainak és az újraértékelés lehetőségének a kérdéseit, ismét előtérbe állítja számunkra a *fronészis* arisztotelészi

²⁷ Im. 27. o.

²⁸ Im. 28. o.

fogalmát, amely, mint láttuk, kiváló alapot szolgáltatott a bűn értelmezéséhez. Eszerint az erkölcsi mérlegelés sose lehet problémátlan, algoritmizált döntés, ugyanis az értékelés alapjai, amelyek döntő módon meghatározzák a cselekvés célját sohasem adottak közvetlenül a szituációban. Taylor idevágó megfogalmazása akár a Nikomakhoszi etika hatodik könyvéhez írott lábjegyzet is lehetne: „Éppen a legmélyebb értékelések a legkevésbé világosak, legkevésbé artikuláltak, legkönnyebben válhatnak illúzió és elferdítés tárgyává. Ezek állnak legközelebb ahhoz, ami én mint alany vagyok, abban az értelemben, hogy tőlük megfosztva összeomlanék mint személy, és ezek a legnehezebben tisztázhatók számomra.” Mindaz, amit Taylor az énért viselt felelősség kapcsán az értékek radikális újraértékelésben felmerülő problémákról ír, megfelelő átértelmezéssel alkalmas az erkölcsi okosság (*fronészis*) szempontjának elvételéből származó bűn problémájának a továbbgondolására.

Ellentétben minden olyan felfogással, amely a szabálysértést vagy az elfogadott követelményekkel való szembehelyezkedést egyértelműen bűnnek tekinti, Taylor elfogadja azt a tényt, hogy adott esetben szükség lehet az alapvető értékek radikális újraértékelésére. Az énért viselt felelősség szerinte éppen azt jelenti, hogy megértjük azt a heideggeri gondolatot, hogy a jelenvalólét léte az, ami kérdéses létében, hogy az általunk megvalósítandó létező az, ami állandóan kérdéses. Ily módon időnként fel kell tenni a kérdést: „Újra kellene-e értékelnem a legalapvetőbb értékeimet? Megértettem-e igazán, mi lényeges az identitásom számára? Meghatároztam-e, hogy mit érzek a legmagasabbrendű életmódnak?”²⁹ Az adott követelményekre való formális ráhagyatkozás helyett meg kell értenünk azt, hogy az értékelésben mindig helyet kap az újraértékelés is. El kell fogadnunk, hogy nem a kidolgozott terminusok szerinti megítélés a döntő, hogy nem rendelkezünk, nem rendelkezhetünk az újraértékelés terminusaival, ugyanis a radikális újraértékelésekben éppen a legalapvetőbb terminusok a kérdésesek, amelyek szerint más értékeléseket megvalósítanak. Mivel ilyenkor nincs olyan rendelkezésre álló metanyelv, amelyben az ellentétes önértelmezések felbecsülhetők, az újraértékelés a rendelkezésre álló formulákkal kell megtörténni, de maximálisan figyelve arra, amit e formulák artikulálni hivatottak és készen arra, hogy a helyzet megítélésébe bármilyen olyan változást igénylő tendenciának vagy újító kategóriakészletnek helyet adjanak, amely az ihletben felkínálkozik, és amelyben a konkrét állapot szemlélhető. Taylor olyan partikuláris és az általunk tárgyalt bűntudattal érintkező eseteket ajánl figyelmünkbe itt, mint az aktuális értékszempontok által szorgalmazott nyugtalanító dolgok, vagy korábbi, megrögzött értékelések miatt érzett bűntudat, illetve megvetés olyan emberekkel kapcsolatban akiket utólag rendben levőknek és tiszteletre

²⁹ Im. 296. o.

méltónak érzünk. Voltaképpen ez a radikális önreflexió alkalmá, egy olyan reflexióé, amely a legteljesebben és legmélyebben, ám mindenféle előzetes minta nélkül kötelezi el az ént, éppen ezért ezt a reflexiót Taylor Polányi Károly „személyes tudásának” mintájára *személyes reflexiónak* nevezi. A személyes reflexió egy erős értelemben vett önmegfejtés, mivel ebben a reflexióban éppen az én az, ami kérdéses.

Az én kérdésességének a tudatosítása, valamint az erős értelemben vett önmegfejtésre törekvés képezi a büntudat legtermékenyebb mozzanatát, önmagunkért vállalt felelősségünk garanciáját. A bűn fundamentálistóló-giai, arisztotelészi, elementáretikai és a társadalmi-kulturális önazonosság szempontjából való megközelítése ugyanennek a problémának egy-egy lényeges oldalát állítja előtérbe, anélkül azonban, hogy egy újabb, „magasabb” elméletbe integrálható lenne. Mégis, a kifejtés során az eltérő elméleti háttér elkerülhetetlen különbségein túl, mint közvetítő közös terminus mutatkozik az arisztotelészi *phronészisz*, az erkölcsi szándék által motivált ember cselekvő öntapasztalása, lelkiismerete. Ez az a képesség, amelyben folytonosan kifejeződik, megőrződik és időről-időre megújul az embernek önmaga és embertársai javáról kialakított aktív tudása, és ugyancsak ez képezi az önazonosságnak azt a legbenső fórumát, amely képes felismerni, megítélni és elkerülni a bűnt, sőt, képes felismerni és felülvizsgálni saját megmerevedett kategóriáit is. Következésképpen ki-ki önmaga e belső lényéhez fordul, mikor felteszi magának a kérdést: *miképpen vagyok én bűnös és mit jelent a bűn?* Ha egyáltalán felteszi a kérdést, úgy meg is fogja tudni válaszolni azt.

AZ ÉDENTŐL NYUGATRA A BŰN ÉS AZ ERŐSZAK MINT A NYUGATI GONDOLKODÁS PRINCÍPIUMAI

KARDOS GÁBOR

MOTTÓ HELYETT:

A BŰNTAN (PECCATOLOGIA) MINT A HIÁBAVALÓSÁG TUDOMÁNYA

AKI ELIDEGENÍTHETETLEN emberi jogával élve nem kívánja a bűnt kifejezetten szakfilozófiai problémának tekinteni és, mint ilyet, egy eszmétörténeti labirintuson keresztül megközelíteni, nyilván többre tartja majd a konklúzióként javasolt gondolati sétát és még az addig vezető kissé rögzös utat is, míg a peccatológiai bevezetőt elviselhetetlenül absztraktnak érezheti, sőt vélhetőleg el sem olvassa, mint életvilágába beilleszthetetlen hiába-valóságot. Az olvasónak is vannak emberi jogai, sőt *szíve joga* és ezt nem árt tiszteletben tartani, főleg, mert e tekintetben maguk a szerzők is olvasók. Mindazonáltal egy *börtönben* elhangzó előadásban mégis érdemes először azokra gondolni, akik az interpretatív paradigma *grille de lecture*-jein (*olvasati* vagy *olvasórácsain*) keresztül látnak mindent, akár foglárjai, akár foglyai a rendszernek. Nekik és róluk, vagyis velük szól a bevezető.

Ha Kierkegaard-parafrázissal kellene kezdenem egy csereszabatos peccatológiai értekezést, akkor most bizonyára először arra utalnék: korunk odáig jutott az eszmék végkiárusításában, hogy már szóba sem állnak azzal, aki saját szellemi portékáját kínálja és nem történetileg jegyzett szerzővel biztosítja mondandója névértékét. Ha már így alakult, legalább egy olyan pseudoním szerzőt idéznék, aki éppen ennek a historizáló interpretatív paradigmának legkövetkezetesebb bírálójaként vált ismertté. Közbevetőleg jegyzem meg, voltaképpeni mondandómat előre bocsátva: a Kierkegaard által diagnosztizált végkiárusítás és történeti-kritikai inpterpretációban *kimerülő* paradigma egyedül a *nyugati* gondolkodás válságdiagnóza és, bár agresszivitására jellemző módon egyetemesnek tartja magát, kriticismusát és krízistudatát, csak nyugati nézőpontból tűnhetett egyetemesnek.

Folytatva a Kierkegaard-parafrázist, kellően provokatív éllel meg kellene állapítanunk mindjárt az elején, hogy a különc dán szerző alighanem ellenezne mindenfajta bűn-konferenciát, amennyiben határozottan ellenezte azt, hogy a bűnről *általában*¹ lehetne nyilatkozni, lévén, hogy a bűn a *Szorongás*

¹ Kierkegaard: *A halálos betegség*. I. k. 137 skk. o.

fogalma alapján a tudás rendszerében elhelyezhetetlen, atopikus és fogalmilag úgyszólván megragadhatatlan, illetve tematizálhatatlan szingularitás, vagyis eredendően *existenciafogalom*, mintha csak egyes bűnösök lennének, de maga a bűn, mint olyan, absztraktumként nem létezne, vagy csak abszolút deficiens volna a léte. Ezzel ugyan aligha jutnánk előbbre, de legalább tudatosítanánk a bűnnel kapcsolatos naívan tudományos pozitivizmus hiábavalóságát.

Azért Anti-Climacus álnéven az idézett dán szerző is ad egy operatívabb bűn-definiót a magyarul *Halálos betegség* címmel megjelent könyvében: „A bűn: Isten előtt vagy Istenről alkotott képzetével az ember kétségbeesetten nem akar önmaga lenni, vagy kétségbeesetten önmaga akar lenni.”² Ez a paradox kettős *szabadságkényszer az ego-exisztencia ek-sztatikus ontológiai megkettőzöttségéből* adódik, hiszen aki *önmagává* akar *válni*, az nyilván nem *önmaga*, ha viszont meg sem próbálja, akkor még kevésbé az. A bűn létalapja tehát *egológiai*, azaz pontosabban *ipszológiai* problémaként jelentkezik, miközben persze jellegzetes existenciális probléma is, hiszen az emberi lét ex-isztenciális *vetülete* éppen az, hogy az ontológiai önazonosság az *ego* számára csak mint terv (*pro-jectum* avagy *pro-bléma*) adott, vagyis mint szüntelenül beálló és ugyanakkor *ki-álló ek-sztatikus* állapot, az *existencia terminus* eredeti görög értelmének és fogalmi lényegének megfelelően (Vö: *ex-isztamenon*). Ha mármost az Isten szó jelentése igazibbnak tételezett önmagunk vagy *Önmagunk Önmaga*, aki mint *Ehjuh aser Ehjuh* problémátlanul önazonos létű, akkor Isten bűnfelettsége is *ego-exisztencia-felettségre* utal, illetve a bűn klasszikus teológiai meghatározása mint „Istennel szembeni engedetlenség” vagy hűtlenség sem jelent más fogalmi lényege szerint, mint igazi önmagunknak való nem-megfelelést és hűtlenséget.

A különő dán tőle szokatlan módon csatlakozik a német idealizmusban is folytatódó klasszikus dogmatikai hagyományhoz, mely a bűn lényegét az *egoizmusban*, illetve mélyebb értelemben az ember *ego*-mivoltában látja.³ Bár mindjárt hozzáfűzi, hogy pont ezért nem lehet tudományosan tematizált tudásunk a bűnről, lévén ez abszolút szinguláris *existenciafogalom*, mely általánosíthatatlanul egyén-, illetve személyfüggő. Sőt, finoman utal arra, hogy van itt egy *ördögi kör* is, amennyiben a bűnt mint *ego*-individuációs elvet vezetik le, miközben az ember éppen a bűn által válik *egová*, illetve teljesen egvedi, egvedüli, sőt magányos lényvé.⁴

² Im. 91. o.

³ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ik. 1993. 91-92, 116. o.

⁴ Im. 93., 116. o. Ez egy érvelésben *petitio principii*, de éppen ilyen existenciális *petitio principii*, sőt *appetitio principii* és *repetitio principii* a bűn tételezett-sége. Nem fogalma (*conceptus*) van, hanem eleve koncepcióként (*conceptio*) jelenik meg és „fogatosítottatik”, illetve „fogamzik meg”, ami eredendő és örökletes jellegét is jelzi (N.B. *conceptio* fogantatást is jelent).

A szerző életművének nagyobb összefüggésébe helyezve a témát azt mondhatnánk, hogy a bűn feloldhatatlan atopikuságát azért hangsúlyozhatja, mert eleve kizárja az etikát az ontológiával egyesítő filozófia lehetőségét mint metafizikát, illetve a klasszikus metafizikai kerettel szakító új átfogó gondolkodás lehetőségét, ahol a bűn fogalma a helyére kerülhetne (akár mint atopikus és szinguláris fogalom). Ehelyett a kétségbeesés és a kettősség egzisztenciális drámáját hangsúlyozza, mintha az valami *egyetemes* szükségyszerűség vagy sors volna és nem csupán a *nyugati* gondolkodás, illetve a zsidókeresztény kultúra sajátosan dramatizált saját problematikája. Azért egy gesztus értékű lépést tesz Kelet és a hagyomány felé, mikor az *ego* absztraktnan teoretikus meghatározásának lehetetlensége kapcsán utal a delphoi *gnóthi szauton* („Ismerd meg magad!”) jelmondat értelmére és a görög gondolkodás etikai praxisára, melyet a spekulatív szólamok és ügyes idézet-interpretációk nem pótolhatnak a modern gondolkodásban.⁵ Azonban, hadd jegyezzük meg itt, hogy a görög gondolkodás épp azért válhatott minden filozófia modelljévé, mert fogalmi egységbe tudta foglalni a *gnóthi szauton* etikai praxisában feltáruló önmagáságot és magának a létnek, sőt magának a szépnek, a jónak és az „*auto to...*” ipszologikus alapséma szerint koncipiált minden ideának *önmagáságát* (*ipseitas*) mint az etikumtól elválaszthatatlan ontológiai, illetve ontoteológiai összefüggést.⁶ Nem szakította el egymástól az emberi egzisztenciában adódó és az önmagában vett létben kifejeződő önmagáságot. Másként mondvá a görög gondolkodás maradandó filozófiai erénye, hogy az etikai praxist az ontológiai és teoretikus megalapozással egységben tudta szemlélni és megvalósítani. Ha valaha volt átfogó metafizikai gondolkodás, alighanem az ontoteológiai problematika ilyen ipszologiai és ezáltal etikai megalapozottságára épült. Megint más kérdés, hogy ebből az önmagában egészen egyszerű és logikus, sőt par excellence *logikai* összefüggésből a nyugati gondolkodás *exisztenciális drámát* csinált és a továbbiakban éppen ez az előadás voltaképpen témája. Itt ér tehát véget a Kierkegaard-parafrázis, hiszen ha már az interpretatív paradigma minden tiltakozása ellenére autoritással és saját név-értékkel ruházta fel, ez a kínos félreértés legalább arra jó lehet, hogy egy elfogadott szerzőre hivatkozva fejtsük ki gondolatainkat, mégiscsak *propriis auspiciis* vagyis interpretációs mankók nélkül.⁷ Így legalább attól a kritikai illúziótól mentesülünk, hogy azt hisszük, jobban érthetjük a szerzőt, mint ő saját magát.

⁵ Im. 93. o.

⁶ A *to gar auto noein estin te kai einai* parmenidészi tétel és az „*auto to...*” séma szerint koncipiált ideák közös mozzanata *autologikusságuk*, illetve – latin fordulattal – *ipszologikusságuk*, lévén, hogy mindenfajta azonosság, identifikáció és identitás végső alapja ipszologikus, így az ideatan gerincét képező fogalmi identifikációé is.

⁷ Vö: *Filozófiai morzsák*. Bp., Göncöl. 1997. 9. o.

Először paradoxonnak tűnik, hogy a bűn egyszerre túl sok, valamiféle túlzás vagy mértéktelenség és ugyanakkor hiány, fogyatékoság: az, hogy valami *hibázik*, persze szintén mértéktelenül vagy legalábbis mértéket nem ismerő módon. Másként mondva: *bitorlása* valaminek, ami nem lett vagy nem is lehet a miénk. Ebben egyszerre érhetjük tetten az eredendő hiányt és a túlzást – azt, hogy a hiány betöltése mindjárt túlzásba csap át. A *Genezis* két archetipikus története ennek a bűnre jellemző kettősségnek két allegóriája: az egyik Káin és Ábel története, a másik persze a tiltott gyümölcsé.

Az édenkerti történetben még nincs szó tételesen bűnről, ezért általában elég félrevezető dogmatizmussal hivatkoznak erre mint „bűnbeesés”-történetre. Valóban, még a kiűzetési átokban is csak a föld és a kígyó megátkozásáról van szó (Gen 3:14, 17), magán az emberen nincs még átok, nem kárhoztatják mint velejéig bűnöst – mindez csak Káin bűnével következik be (Vö. Gen 4:11). Maga a bűn, a héber *hattat* kifejezés is csak Káin történetében jelenik meg: „És mondá az Úr Káinnak: Miért gerjedtél haragra? És miért csüggesztéd le fejedet? Hiszen ha jól cselekszel, emelt fővel járhatsz; ha pedig nem jól cselekszel, a bűn az ajtó előtt leselkedik és reád van vágyódása; de te uralkodjál rajta.” (Gen 4:6-7) A bűn tehát mindjárt megszemélyesítve jelenik meg, mint *ego*-szerep avagy *persona*, mely uralkodni akar az emberen, noha az embernek kéne uralkodni rajta. És amit külön ki kell emelni, maga a bűn, *a kifejezett bűn csakis a káini erőszakkal jelenik meg*. Vagyis az erőszak ikerfogalmaként, sőt *az erőszak produktumaként*. Mégis miben áll ez a bűnként megnyilvánuló *ego*-erőszak?

Amit Ábel adott, az általa hozott áldozati ajándék nem bűnös hiányérzetből származott, Ábel eleve adni jött és nem elvenni, Káin viszont képtelennek bizonyult erre, ő eleve elvenni, birtokolni, vagyis bitorolni akarta az áldást, életet, világot és létet, mindent elvenni akart – ahogyan Ábel mindent adni jött. A káini *ego* nem hozza és adja az áldozatot, hanem követeli és inkább a másikat áldozza fel, sőt akár az egész világot kész feláldozni az *ego*ért. Ez egyben a Kelet és a Nyugat, a kelő vagyis világadozó nap és a hanyatló nap vagyis a világelvétel világának emberi és őstörténeti allegóriája is, az adás és az elvétel alapattitűdjének antinómiája. *A napkelet eredendő jelentése: mindent adni, míg a napnyugaté mindent elvenni*. Meglepő, hogy a szintén feltűnően nyugatra törő (haladó és hanyatló) világtörténelemben, és különösen a világ nyugati gyarmatosításában milyen következetesen érvényesül ez a globális evidencia. Közelebről megvizsgálva *a káini szerzészavagyban, szorongásban, sőt halálos félelemben és bűn-tudatos erőszakban a nyugati szellemiség és – horribile dictu – a zsidókeresztény kultúra szervező elvére ismerünk*. Nem csupán *bűn-tudat és bűntudatlanság* jellemzi a nyugati gondolkodást, hanem

sokkal inkább egyfajta *eredendő bűnmánia*, mely figyelemre méltó módon a keresztény bűnfelfogásra és az ezzel *látszólag* szembenálló laikus felfogásra egyaránt jellemző, sőt mindkettőnél hasonló sematizmusú „túlvilágias” kép-mutatást eredményez a bűnnel kapcsolatban. A nyugati mitológiát meghatározó tömegfilmek négy alapidenziója: a krimi, az akció, a horror és a pornó, de a kicsit művészibbnek tekintett pszichodráma is alapvetően *a bűn és az erőszak drámája* vagyis bűnmánia, csak többnyire a büntudatlanság jegyében. Az előadás alaptézise az, hogy a bűn-tudat és a büntudatlanság közös gyökerét jelentő bűnmánia az önnön erőszakosságát feldolgozni képtelen nyugati civilizáció jellegzetes hamis tudata. Azért hamis tudat, mert bűnné, sőt *szabadságeszmévé* misztifikálja közönséges erőszakosságát és a szeretet vallásával, illetve a tolerancia szlogenjével vígasztalódik. *Nyilván a legerőszakosabb civilizációnak van leginkább szüksége a szeretet, a tolerancia és a szabadság ideológiájára.* Az erőszak pedig a világot, az egész emberi és természeti létet magának követelő és világöldöklő angyként saját formátumára redukáló *ego*-ban nyilvánul meg. Milyen ez a nyugati gondolkodásban modell értékű természetet és világot megerőszakoló egó? A Descartes-i ember „ura és birtokosa a természetnek”, a nyugati gyarmatosítók pedig ugyanezzel a hübrisssel vették birtokba a világot. Pedig Édenben az ember eredendő rendeltetése még az volt, hogy „művelje és őrizze” a világot, vagyis művelje a kertet és vigyázzon a benne élőkre (Gen 2:15). Eredetileg ezt jelenti a *kultúra* (mint művelés és műveltség) – vagyis az ember eredendő élet-, illetve léthivatása *kulturális*, míg nem válik talajtalan, gyökerét- és létértelmét veszített, önmagától elidegenedett és meghasonlott „magas”-, illetve tömeg- „kultúrává”, ahol a kettő közti minőségi különbség teljességgel látszólagos *civilizációs* különbségtétel (hipokritikus pretenció), mivel alapjában ugyanannak a *kritikus* identitásvesztésnek, meghasonlásnak és kétségbe-esésnek két fő oldalával állunk szemben. A biblikus felfogás szerint a bűneset és Káin tette által fordult át az emberi egzisztencia ilyen önmagával meghasonlott, uralomra törő és világemésztő életbe. A világbirtoklás gesztusaiban rejlő végletes erőszakosság olyannyira konstitutív és egyetemesnek vélt elem, hogy már fel sem tűnik a nyugati embernek. Pedig közben jól tudjuk, hogy mindez csak a nyugati gondolkodásban tűnik egyetemesnek, a keletiben egyáltalán nem az. Mert a keleti világfelfogás nem a bűn és az erőszak megható, vért és könnyeket művészien keverő drámájára, nem a bűnmániás *egora* épül, sőt talán épp nem a bűnt tartja eredendően emberi mozzanatnak, hanem valami egészen mást. A bűnerőszak csak a nyugatra bukó világ számára sorsdöntő és alapvető mint e civilizáció princípiuma.⁸

⁸ Figyelemre méltó nyelvi tény, hogy a *cogito* tranzitív jelentése: összegyűjt, összevon, erőltet, sőt kényszerít – a nyugati gondolkodás éppen ezt teszi a világgal.

Nem volna szerencsés a *moralizálás* hibájába esnünk, mely a magát mégiscsak kereszténynek tartó nyugati gondolkodásra oly jellemző *etikai erőszak*tétel. A bűnmániás nyugati *ego* nem a morális rossz vagy moralizálóan spirituális gonosz megtestesítője, ahogyan a Kelet sem a morális jó vagy az üdvözült jószág Paradicsoma. Bár ez az etikumot *ego*-morállá redukáló és egyetemesen moralizáló sematizmus a nyugati gondolkodásban olyan erős és erőszakos, hogy szinte képtelenség ellentétes mozzanatokról beszélni anélkül, hogy rögtön a Jó és a Rossz apokaliptikus küzdelmében, vagy modernebb és laikusabb formában az autentikusság és inautentikusság polémiájában, vagy bármely más test-lélek, anyag-szellem antinómiában már eleve átmoralizáltan értelmeznénk mindezt. Sőt maga a szembeállítás, a konfrontáció mintha a nyugati gondolkodás jellemzően erőszakos gesztusa lenne, mellyel többé-kevésbé nyílt vagy leplezett formában *átmoralizálja, vagyis az ego végső vágyai és erőszakötrevései alapján interpretálja a világ jelenségeit*. Így a Kelet-Nyugat szembeállítás is jellegzetesen nyugati, moralizáló gesztusnak tűnik, bár ezzel egyúttal saját eredetével és finalitásával konfrontálódik a nyugati gondolkodás, ami azért a megoldás lehetőségét is magában hordja. Jó és Rossz apokaliptikus szembeállítására azért van szükség, hogy mindig lehessen háborúzni, hogy ideális *casus belliként* állandóan igazolja az erőszak intervencióját. Pedig az apokaliptikus harc nem egyetemes szükség-szerűség. A Jin-Jang világréplet például nem ilyen moralizáló *feketénfehér* szembeállítása két ellentétes princípiumnak. És nem szükséges morális ellentétet látnunk a Kelet-Nyugat ellentétben sem.

A hanyatló nap embere nem azért akar mindent elvenni, mindent magával ragadni, mert ő ilyen gonosz, hanem mert az ő világa és sorsa a Nyugat, vagyis a leáldozás, kisajátítás, krízis, hanyatlás (dekadencia) és bukás világa.⁹ Tulajdonképpen nem tehet róla, még a természet és saját természete megerősokolásáról sem, mert a természeti erejét és erényét veszített lét, vagyis a kiteljesedő szellemi és természeti *tehetetlenség* világa az övé (a *materializáció* világa).¹⁰ Épp ezért olyan erőszakos, mert érzi, hogy minden lét- és

A nyugati gondolkodás *cogitója* így azt is jelenti (amiért a Descartes-i *cogito* modell értékűvé válhatott): *kényszeritek tehát vagyok*. Ennek fő eszköze az absztrakció mint technika, illetve a technika és a tudomány mint az adott természeti valóságtól erőszakkal elvonatkoztató, attól eleve elszakadó és azt megerősokoló absztrakció.

⁹ A sikermánia is nyilván a metafizikai bukás világában válhatott kulcsfontosságúvá.

¹⁰ Az elhatalmasodó *anyagiaság* éppen ennek a növekvő *tehetetlenségnek* a „kézzelfogható” jele és képletes megfogalmazása. Így a szellemi „felhajtóerő” és a természeti életerő (pontosabban *életerény*) *drámai* hanyatlásával egyre nyomasztóbban nehezedik, illetve nehézkeedik ránk és a világra saját tehetetlenségünk súlya. Azonban ez az elhatalmasodó tehetetlenség mint materializmus megintcsak leginkább az *ego* erőszakosságának és gyengeségének hiszte-

életerő elhagyja. Épp azért olyan végtelenen *egoista*, mert azt érzi, hogy nem lehet önmaga. És azért idealizálja a nyitottságot, mert a bezáruló és bezárult lét világa az övé.

Kelet és Nyugat alatt hangsúlyozottan nem pusztá földrajzi fekvést értünk, hanem alapvető globális orientációt, mely persze a nyugati és keleti kultúra szembeállításában jelenik meg számunkra, de eredendően minden kultúrára, így feltehetőleg a keletre is ugyanúgy vonatkozhat *önmagában*, mint amelyiknek szintén van keleti és nyugati oldala, orientációja és globális sors-horizontja. A világszületést, fényt és életet jelentő Kelet eredendő pozitivitása éppúgy evidens, mint a Nyugat ezzel szembeni eredendő negativitása és a kettő közti átmenet sors-szükségyszerűsége. Ennek biblikus kifejeződése lehet a *Genézis*ben az Éden kapcsán az az egyébként titokzatosnak vagy érthetetlennek tűnő fordulat, hogy „keletre”. A Károli-fordítás szerint: „És ültete az Úr Isten egy kertet Édenben, napkelet felől [más fordításokban „keletre” vagy „kelet felé” – héberül *miqedem* kezdetet és ősidőt is jelent]¹¹ és abba helyezteté az embert, akit formált vala.” (Gen 2:8) Az ember eredendő természeti léte, az ősbizalom és ártatlanság eredendően pozitív világa *keletiként* jelenik meg, a *kiűzetés* pedig nyugatra bukásként, ami a világsorsot kijelölő napút alapján alapvető emberi evidencia.

Azonban Kelet és Nyugat, vagyis keletkezést és pusztulást jelentő ellentétes világ- és sorshorizontok nyilván voltak már Édenben is. Mert mit testesít meg Éden kertjében a kísértés gyümölcse? Világhiányt jelent, de egyben világvágyat is, *túlontúli világvágyat* és ezzel a világszerzési vággyal együtt jár a világvesztés mint sorskövetkezmény. A nyugati civilizáció és a kereszténység történetében teljesülő jóslatnak bizonyult evangéliumi fordulattal: „az egész világot megnyeri, de lelkében kárt vall” (Mt 16:26) vagyis önmagával meghasonlik. Ez lehetne akár a világot gyarmatosító nyugati civilizáció és a világ megtérítésére törekvő *kereszténység* globális jelmondata. (A gyarmatosítás és a térítés lényegében ugyanaz a nyugatra jellemző globális törekvés. A térítés egyébként önmagában erőszakos eszme, mely a belső megvilágosodásra és a saját út megtalálására épülő keleti felfogással abszolút ellentétes.) A büntudatos meghasonlás mint sorspotencia azonban már a világhiányban és a világvágyban benne rejlik. A kísértés gyümölcse, illetve a rá irányuló vágy így nem más mint hiányérzetből, sőt *hiányérzettel* elvenni valamit, ami nem a miénk, nem bennünk ért meg vagy nem ért meg bennünk és ezért nem is lehet igazán a miénk, hanem elvétele valójában inkább *elvéteését*,

rizált drámája és képmutatása, éppúgy mint „a lélek kész, de a test erőtlen”
ezzel *látszólag* ellentétes idealizmusa.

¹¹ A szerző megjegyzése zárójelben. (szerk.)

*elvétesét*¹² és *elvesztését* jelenti, mivel a nem bennünk és számunkra megért gyümölcs leszakítása *valójában* az igazítól való elszakadást jelenti. Ezért nem paradox, hogy a gyümölcs elvétele inkább elvesztését mint sem megszerzését jelenti. Nagyon is logikus, sőt *igazságos* ez. A nyugati gondolkodásra jellemző példával szólva a szellemileg még éretlen eredmény materiális, illetve technikai, tárgyi vagy látszati megszerzésére tett erőszakos kísérlet magában hordja önnön kudarcát és annak tudatát mint eredendő bűn-tudatot.¹³ Ilyen *bűnös kudarc-tudat* kíséri egyébként a test és lélek, anyag és szellem nyugati gondolkodásra oly jellemző erőszakos elszakítását és szembeállítását is. Ez a bűntudat eredendően a nyugati *ego* tudata, pontosabban a nyugati ember *ego*-tudata, mely a kereszténységben nem véletlenül öltött határozott formát a bűnös ember egyetemes bűntudatában mint *par excellence ego*-tudatban. Az eredendőnek tételezett bűn *eredendősége* arra utal, hogy a nyugati ember *ego*-tudatát eredendően és alapvetően konstituálja az *ego*-bűntudat.

Akkor és annyiban tartják lényege szerint bűnösnek az embert, ha és amennyiben lényege szerint *egonak* tartják. A *persona* mint *maszk-ego* vagy *ego*-maszk is arra utal, hogy ez valami elvett, bitorolt identitás, nem pedig belülről, önmagából adódó, fakadó, kifejlődő vagy kiérlelődő identitás. Nem természetes személyiségformálódás, természet általi önfejlődés, hanem az *ego* mindig és eleve drámai és erőszakos színrelépése, mely kifejezetten a természettől való elszakadásban, illetve kiűzetésben nyilvánul meg.¹⁴ A nyugati gondolkodás egész mitológiájában és annak terminológiájában felismerhető a birtoklás, a dologiság és az erőszakos *ego*-lét megannyi kifejeződése. És mert a bűn tudata egyben a nyugati gondolkodás erőszakosságának és *ego*-logikusságának tudata, ezért legfőbb *problémája* az önmagaság és a lét kérdése (*être-soi*) mint kétéhasadtságában is egyértelmű egzisztenciális alapkérdés.

A bűn élménye mint a léthiány és a túllontúli lét tapasztalata elvezet az ontológia és az ontoteológia etikai princípiumaihoz. Van valami naív önfelvedtség abban a tudományosnak vélt előfeltevésben, hogy létünk és gondolkodásunk végső elvei absztraktak vagyis jelenvalóságunktól, illetve adódó vagy adott egzisztenciánktól elvonatkoztathatók, attól elszakítva szemlélhetők és érthetők volnának. Mintha az etikának volna szüksége tudományos, vagy ontológiai, illetve ontoteológiai megalapozásra és nem fordítva. Pedig nincs és konstitutíve nem lehet olyan gondolati állásfoglalás (sőt gondolat), mely

¹² A bűn jelentésű görög *hamartia* is (el)hibázásra, (el)vétésre és elvesztésre utal.

¹³ Így vált az esszé uralkodó műfajjá a nyugati gondolkodásban, mint műegésszé sosem érő és kudarcra ítéltségét nevében is titkon már tudó gyümölcs-kísérlet.

¹⁴ Épp azt jelezheték a hagyományos színházban (a japán *no* és *kabuki* színházban mind a mai napig) a maszkok viselésével, hogy a szerepjátszás nem vált még az ember természetes alapállapotává, maga az arc még nem vált *ego*-maszk personává.

valamilyen módszeres kétely és radikális absztrakció révén önmagától és alapvető attitűdjétől, azaz pontosabban *éthosz-horizontjától* elvonatkoztatathatna. Hiszen maga a módszeres kétely is egy alapvetően etikai attitűd, illetve abból következő módszertani állásfoglalás. *Cogitare humanum est*. A *humanitás* alatt pedig nem valamilyen eseti és esetleges, partikuláris vagy ontikus meghatározottságot értünk, hanem létünk vagy az ittlét alapvetően *éthikai* meghatározását, illetve *határozottságát*. Nyilván a humanizmus és az etikai gondolkodás heideggeri bírálata is eredendően etikailag motivált *éthikai* állásfoglalás.¹⁵

És mert minden gondolkodás, illetve gondolati állásfoglalás alapvetően etikai meghatározottságú, ezért etika nélkül a gondolkodás és különösen a filozófiai gondolkodás nem csupán „hiányos”, hanem egyáltalán nem válik gondolati állásfoglalássá és voltaképpeni gondolkodássá vagy tételes filozófiává. A modern filozófiai gondolkodás krízistudata éppen ennek a hiánynak a tudata és büntudata. Mert aki krízist mond vagy kritikai alapállásban gondolkodik, voltaképpen büntudatról, illetve büntudatból beszél. Etikai alapjától (voltaképpeni *éthoszától*) pedig öntermészetét megerőszőkére eredendő erőszakossága és egologikussága fosztja meg a nyugati gondolkodást, mely aztán kénytelen mint alapjátvesztettet, sőt alaptalant meghatározni saját magát a modernségben. Ami, köztünk szólva, elég szerencsétlenné teszi – amellett, hogy embertelen is.

A bűn mint világerőszkolás alapvetően a természet és önnön természetünk megerőszkolása. A szexkultúrának csúfolt nyugati felfogás ennek szimptomatikus példáját mutatja, mint a birtoklás és a megerőszkolás mitológija. Mert ha eltekintünk a középkortól, sőt már az ókortól ráarakódott lovagias dekorációtól és a romantikus sallangoktól, a nyugati felfogásban a férfi dolga alapvetően a nő megszerzése, ami még akkor is lényegileg (szellemi értelemben) megerőszkolásnak tekintendő, ha a nő lelkes beleegyezésével történik, hiszen a szexuális játszma tétje a nő számára alapvetően az, hogy kinek és mikor adja oda magát, illetve kinek és meddig nem. Pedig a kultúra névre méltó erotika éppen ott kezdődne, hogy az ember felismeri: még magát sem bírhatja, nemhogy egy másik embert, ezért a nő megszerzése helyett a vele való egyesülésről volna szó. Ebben az esetben pedig a gyengédség nem

¹⁵ Nem teljesen haszontalan itt a heideggeri egzisztenciálanalitikai sémától némileg eltérően különbséget tenni *éthikai* (Vö: *éthosz*) vagyis *létlakozásbeli* és etikai (Vö: *éthosz*) vagyis *létbelenlakozásunk általi* között, bár ahogyan a *Lét és idő* szerzője elismeri, hogy az egzisztenciálanalitika végső soron egzisztenciális és ontikus gyökerezettségű (SZ [13]), ugyanúgy egy *egzisztenciáletika* is végül *nolens-volens* elismerné, hogy az *éthikai* végső soron *etikai* gyökerezettségű, ahogyan *minden* elvonatkoztatás alapja, sőt végső igazság-alapja nem más, mint éppen az a konkrétum vagy helyzet, melytől el akar vonatkoztatni.

csupán a megerőszkolás előjátékeként vagy az ahhoz szükségesnek tűnő befektetésként jelenne meg, hanem mint magának az egyesülésnek a megnyilvánulása. Ne vesszünk el az irodalmi részletekben! Ha a nyugati mitológiáját és világnézetét sokkal inkább meghatározó tömegfilmeket nézzük, jól láthatjuk a buta materializmus megannyi megnyilvánulását, melyek által az erotikából szex lesz és kultúrája külsődleges gesztusok civilizációjává degradálódik, ami persze a természeti lététől elszakadni képtelen ember fokozódó frusztrációjához, masszív magányosodásához és neurotizálódásához vezet.¹⁶ Igaz, a fogyasztói társadalomnak leginkább éppen magányos emberekre van szüksége, hiszen a magányos ember a legjobb fogyasztó, mert egész életét és az elveszett értelmét nyomán támadó úrt fogyasztói komfortkompenzációval akarja kitölteni. Sőt, minél inkább pótlékokkal tölti ki, annál nagyobb hiányt érez és annál inkább szükségét érzi majd a pótszereknek. Ezért először minél több magányt kell kitermelni, hogy aztán annál több pótszert lehessen a magányosoknak eladni. Ez a nyugati erőszakcivilizáció kiteljesedése a *fogyasztói társadalomban*, mint annak „legfejlettebb” formájában.

A bűn klasszikus meghatározása a kereszténységben, hogy tudjuk a jót és mégsem tesszük, ami ismét az önmagává lenni képtelen ego egzisztenciális drámájának morális értelmezése. Teológiailag radikalizált formájában gyengeségről és gyarlóságról beszélnek, ami nyilván az emberi természet gyengeségére, őseredeti erejének és erényének megromlására utal. A bűn épp azért olyan erőszakosan nyilvánul meg, mert belső gyengeségből ered és annak lepezésére is törekszik. Így a nyugati civilizáció nyilván azért erőszakoskodik olyan látványosan a természettel és saját természetével, mert ebben is belső gyengesége és annak lepezése nyilvánul meg.

Mármost ha megszabadítjuk a kereszténység moralizáló bűndefinícióját a jóság kissé idealizált képzetétől, akkor *a bűn sorsképletét kapjuk*: eszerint a jót tudni és mégsem cselekedni nem jelent mást mint azt, hogy nem élünk igazi sorstudásunkkal, vagyis azzal az igazsággal, melyet pedig látva látunk és tudván tudunk *mint sorsunkat*.

A nyugati civilizáció úgynevezett „értékrendjének” *ultima ratio*ját így szokták megfogalmazni: „nincs is igazság” vagy „nincs igazság a földön”, vagy „minden relatív”, „szubjektív” vagy „minden interpretáció kérdése”. Ezzel tagadják a világrend igazságalapját, letagadják a csillagos eget fölülünk és kitagadják az etikai törvényt belőlünk, hogy az ismert kanti megfogalmazás parafrázisát adjuk. Pedig ha van valami, amivel mindenki *sorsaként szembe-sül*, illetve szembesülnie kell, az éppen *az igazság*, melynek legszívesebben

¹⁶ *Erős* a lényeket egyesítő vonzódás, míg a *sexus* szó szerint, már nevében is elvágottságot, elszakítotttságot jelent. Az *erős* a világ energetikai egységre törekvésére utal, a *sexus* pedig anyagtestekre, sőt *tagokra* széthullott világra.

létét is tagadná. Az igazság mint igazibb önmagunk még istenként hiposztazált formában is elfogadhatóbbnak tűnik az ember számára mint *önmagában*. Bár Istent meglátni halálos élmény és a hagyomány szerint még angyalának megjelenése is halálos rémületet ébreszt az emberben, aki bárkivel és bármivel szívesebben találkozik, csak saját magával és sorsával, egyszóval az igazsággal ne kelljen szembesülnie. Ezért erőszakoskodik és bűnöz annyira szorgalmasan. Ezért irányul minden gondja és gondolata valami másra, úgyszólván bármire, kivéve magát az igazságot. Pedig tulajdonképpen nincs is más és soha nem tapasztalunk mást, mint az igazságot. Mint sorsunkat. A bűnösség talán legcsalhatatlanabb jele éppen ennek tagadása, amikor az ember *ego-persona*ként tagadja az igazságot, sőt pozitív állításnak állítja be azt, hogy „nincs igazság” és látszólag ebben a fenomenális „nem-igazságban” van elemében, ami persze végső soron azt jelentené, hogy ő maga (mint igazi önmaga) nem is létezik. Az *egologikus*ság itt a látszatvilág Maja-fátylában jelenik meg, mely a hindu gondolkodásban is az igazi önmagát (mint Brahmant) nem ismerő, illetve félreismerő *ego* illuzórikus világa.

A nyugati gondolkodás materialista és spirituális irányzatait tekintve egyaránt *fenomenálisan apokaliptikus*, azaz végletesen feltárás- és feltárláscentrikus. A nyugat *apokaliptikuságában* egyfajta *ödipális erőszak* fejeződik ki, az önnön természetünket eleve megerőszkoló és lényegében kiülő feltárás vagy feltárlás *egofallikus* törekvése, annak minden vakságával és büntudatosságával. Ödipuszi módon eredendő természetét mint szülőanyját erőszakolja meg és szellemét mint nemző atyját öli és pusztítja, ahol ráakad – például mint *hagyományt*, melynek destrukciója a modern gondolkodásban kvázi feltétlen reflex vagy morális *obligo*. A szophoklészi ember ezért *deinotatosz* (inkább reflectó mint „csodálatos”) és a szókratészi ezért *atopóatosz*, rettentően atopikus vagyis *helytelen* – bűnös, illetve *bűnmániás* ember. A görög gondolkodás a kereszténység előtt nem dogmaként deklarálta az ember bűnösségét, hanem az emberi lét drámájaként, tragédiaként és komédiaként írta le és mutatta be. Mindazonáltal a görög drámák éppúgy a nyugati *ego* bűn-tudatának és bűnmániájának alapvető dokumentumai mint a biblikus és apokrif „irodalom”. Ezért álságos, sőt álszent a kettő már-már hagyományos szembeállítás a laikus modern gondolkodásban, mintha a görög gondolkodásban valami édeni ártatlanság (véltetőleg keleti) őseredetisége őrződne meg, mely mentes volna a kereszténység eredendő büntudatától. Ennek a vélekedésnek a nietschei hellenizáló messianizmus nyilván minősített esete volna. Pedig, hogy mást ne említsünk, a görög mitológiában például Kronosz, sőt Zeusz születése is kasztrációs-fallikus erőszakmitosz, mely a káini testvérgyilkosságot több-kevésbé jelképes apagyilkossággá radikalizálja, vagyis az ősbűnt ödipális drámaként tárja elénk, – korántsem ártatlanul. Kierkegaard ugyan nem ugyanabból a megfontolásból vagy megfontolatlan-

ságból, de szintén azt állítja, hogy a pogányság és így a görögség ignorálja a kereszténység bűnfogalmát. Pedig éppen a zsidó-kereszténység hellenizáló recepciójában vált centrálissá a bűnfogalom. A zsidó hagyományban korántsem centrális és nem eredendő a bűn, ezért nem is képezi olyan radikális és extatikus dramatizáció tárgyát mint a kereszténységben. Valójában a nyugati gondolkodás így próbál menekülni saját erőszakosságának tudata mint egyetemes egobűntudat elől, azt koronként absztraktan elfojtva, máskor meg éppen drámaian-kathartikusan kifejezve.

A kereszténységben a keleti eredetet a zsidó hagyomány jelenti. A kereszténység bűnfogalma igen mélyen kötődik zsidó eredetéhez és az abból kiszakadó, sőt neki hátat fordító *pálfordulás* drámájához. Ennek jelképe lett a *kereszt* és a keresztre feszített zsidó messiás-király, mely kétségkívül *a legerőszakosabb vallási-hatalmi jelkép* és mint ilyen válhatott a nyugati erőszak ideológiájának vezérlő jelképévé. Az, hogy ennek a jelképnek az erőszakossága már fel sem tűnik, megint a nyugati erőszak tudatunkat konstituáló egyetemességét bizonyítja. Magasra emelték a feszületet, hogy mindenki lássa: így jár, aki meg akarja váltani az embert a bűn és az erőszak világából, sőt képletesen az is, aki nem fogadja el az *ego*-képmutatást mint a világban egyedül elfogadott *personat*. A kereszt a *corpus*-szal így lett a nyugati erőszakcivilizáció fő jelképe és *tabuja* – hiszen igazi totemisztikus hatalmi jelentése máig abszolút botrányos *tabu*.

Már a nagynak mondott Konstantin római császárnál is a világi, katonai győzelem jelképeként vált a kereszt a birodalmi államvallás jelképévé: *in hoc signo vinces (toutò nika)* – „e jelben győzedelmeskedsz” volt az elhíresült jelszó. Másként mondvá: „az egész világot megnyered”, sőt még a túlvilágot is, bár *így* lelkünkben kárt vallani alighanem még kínosabb. A zsinatok dogmatikai döntéseit aztán a római karhatalom foganatosította, de az alapattitűd erőszakosságát már abban észrevehetjük, hogy a zsinati nyilatkozatokban egy-egy pár soros hitigazságot deklaráló döntvény után oldalszámra olvashatjuk az átkokat mindazoknak kárhozatára, akik a kérdéses dogmában nem hisznek. A kereszténység szekularizálódásával és laicizálódásával azonban nem lényegi, hanem csupán látszólagos képmutatását és erőszakosságát leplezték le az inkvizíció kapcsán, miközben az alapeszme valósággal eszkálálódott és még erőszakosabb, sőt még képmutatóbb laicizált formákban tört világuralomra, nem utolsó sorban mint *szabadságeszme*, vagyis *a keresztény világmegváltás szabadításeszmejének szekularizált változatában*. Ennek nevében még absztraktabb, technicizáltabb és kvázi „hatékonyabb” eszközökkel lehetett a világot és annak népeit megszabadítani önmaguktól és saját útjuktól. A keresztény világmegváltásban rejlő totális uralmi törekvés így laicizált totalitarizmushoz vezetett, mégpedig nem csupán a szintén a nyugati civilizációhoz tartozó orosz „Keleten”, hanem az egész nyugati

civilizációban. A hidegháborúban Kelet-Nyugatnak feltüntetett ideológiai szembenállás tehát teljesen látszólagos és félrevezető volt, ahogyan a bal-jobboldal oppozíció is, mivel lényegében mindkettő az erőszak nyugati civilizációja, sőt lényegében egyazon erőszakosan totális szabadításideológiával operál. *Big Brother is freeing you*, sőt – *horribile dictu* – *Arbeit macht frei*. Deklarált messianisztikus felszabadító szándékai szerint annak idején a Vörös Hadsereg éppúgy a Béke Hadtest volt, mint ma a NATO, bár amit egy birodalom békének nevez, azzal mindig együtt jár egy birodalmi jelző, pl. *pax romana* vagy *pax americana*. Mindenesetre az amerikai jelző itt félrevezető lehet, mert – bármily frusztráló is ez Európa számára – *Amerika* nyilvánvalóan a nyugati kereszténység erőszakos világmegváltási misszióját folytatja mint világbéke missziót.¹⁷ Nem azért mert valami gonosz összeesküvés áldozatai lennénk, hanem mert ez a sorsa, ez a nyugati világsors.

A nyugati gondolkodás erőszakosságának elfojtása és az elfojtott sorszerűen ismétlődő visszatérése jól tettenérhető az *antiszemitizmus* paradigmájában is, kezdve a kereszténység keleti eredetének elfojtásával. Bár a zsidó hagyomány keleti eredetét szintén lényegileg és eredendően *obliterálja* – az *Exodus*-ban drámai módon szakít vele (és talán már a *Genézis*ben az édeni Keletről való kiűzetés is erre utal), mindazonáltal a keleti bölcsesség és világszemlélet alapvető elemeit tovább hordozza mint hagyománya konstitutív elemeit, például a Teremtés eredendő békéjére emlékeztető szombatnap világnyugvás eszméjében vagy a messiási világbékében mint végcélban. Azonban a kereszténység számára a zsidó hagyomány keleti elemei saját keleti eredetére emlékeztető mozzanatok és ezeket még nagyobb erővel és erőszakkal igyekezett felülrni, nem utolsó sorban ez a „funkciója” a dogmatikában és az egyháztörténetben megnyilvánuló antijudaizmusnak. Ezért is számolt le oly gyorsan a szombat keleti shalom-eszméjével és a zsidó messianizmussal, valamint a keleti bölcsesség egyéb elemeivel, mint a nyugati erőszakcivilizáció kiteljesedését gátló elemekkel. A nyugati kereszténység saját eredettörténetében *obliterációra* ítélt alapvetően zavaró mozzanat volt a názareti rabbi zsidósága és a *Tórából* jöttányit (pontosabban *jodnyit*) sem engedő, sőt azt betölteni hivatott tanítása. Ezért kellett egyfelől a megfeszített ember, másfelől egy pogány mintára elképzelt félisten képzetével „felülrni” a tanító messiást és a zsidó rabbit, ahogyan a pogány kegyességgel felruházott Mária alakja szintén felülrja a sírnál is szombattartó zsidó asszony Miriam alakját, mint a kereszténység zsidó eredetét megszemélyesítő másik meghatározó

¹⁷ Ezért is elkerülhetetlen meglehetősen apokaliptikus konfliktusa a másik leg-agresszívabb térítő vallással, az iszlámmal. (N.B: az iszlám más kultúrákat kolonizáló civilizatorikus erőszakossága szintén a nyugati világhoz tartozás jele, mely egészen a nyugati-indoeurópai világ keleti határáig, Indiáig terjedt ki, ahogyan egykor Nagy Sándor birodalma is.)

szereplőt. A megfeszített Jesua alakja a kereszténységben a zsidóságnak mint tanításnak, mint hagyománynak és mint népnek szánt sors jelképévé is vált. A kereszténység aztán egyházszakadások (szkizmák) során át tovább küzdött meghatározó nyugati törekvésével és „kínos” keleti eredetével, illetve az ebben rejlő szkizofrén szakadás-mentalitás alapképletével, melyben *Kelet és Nyugat újra meg újra meghasonlik, meghasad, kettéválk és összecsap egy apokaliptikus világtörténeti séma szerint, mely az eredettől való elszakadás drámájának ismételt eljátszását jelenti.*

Van még egy alaptörténet a *Genezisz*ben, mely arra utal, hogy *Édentől nyugatra* húzódik a bűn és erőszak birodalma. A nyugati bűncivilizáció másik nagy paradigmája a *bábeli globális urbanizáció*, mint a világot és a természetet megerőszkoló *ego-hübrisz*. A bábeli történet szintén úgy kezdődik, hogy miután „kelet felől elindultak” (Gen 11:2), vagyis megintcsak *Édentől nyugatra* letelepedtek az emberek, azt mondták: „Jertek, építsünk magunknak várost és tornyot, melynek teteje az eget érje és szerezzünk magunknak nevet” (Gen 11:4) Megint a szerzési vágy és góg, valamint az *ego-hübrisz*re oly jellemző megalománia jelenik meg itt mint az urbanizáció alapmotivációja. Nemcsak a toronyról van szó, az csupán a *városépítő hübrisz* jelképe. Persze nem a városépítés „démoni” vagy titáni törekvés önmagában, hanem az, hogy a világoralmi *egohübrisz* nyilvánul meg benne.¹⁸ Egy pár százezres városban is nyomasztó tömegérzetet kelthet az emberek agresszivitása, míg egy több mint tízmilliós agglomerációban, például Tokióban, kevésbé érezzük a tömeget, mivel az emberek nem lökdösődnek és konfliktuskerülő módon viselkednek. A bűn a bábeli történetben mint *gátlástalanság* jelenik meg: „bizony semmi sem gátolja, hogy véghez ne vigyenek mindent, amit elgondolnak magukban” (Gen 11:6) E bűnös gátlástalanság maszkja és pozitívnek vélt megfogalmazása a *szabad akarat mítosza*. Bőven lenne alkalom önvizsgálatra a nyugat szabadságmítoszával kapcsolatban, mely laicizált szabadításiideológiák formájában a legszarnokibb, legdestruktívabb és legembertelenebb rendszerekben kulminált, illetve a világ, a természet és más kultúrák, sőt általában minden *kultúra* civilizatorikus leigázásának fő ideológiájává vált.

A szabadság ikerfogalma a nyitottság, illetve nyíltság. Erre nézve legyen elég egyetlen példa: a *Kelet zárkózottságának nyugati mítosza*. A japán ember házának és szentélyének kapuja örökké nyitva áll. A *torii*nek nevezett shinto, illetve buddhista szentélykapukon még ajtó sincs, de a lakóház ajtaja

¹⁸ A hatalomra törő akarat is az „eredendő” erőszakból következik mint annak kifejeződése. A nyugati civilizáció nem csinál titkot abból, hogy fő életcélnak a hatalmat és a birtoklást tekinti, egyszóval a *birodalmi önmegevalósítást*. Pedig bölcsnek nyugaton is csak azt tartják, aki az efféle bírhatnékot meglehetősen közepszerű és szánalmas életcélnak tartja, mely a vélt nagyszerűsége valószínűsítéséből tör.

is lényegében nyitott, sőt tulajdonképpen még fal sem választja el a kerttől, mert egy mozdulattal félretolva az ajtót, mint oldalfalat, máris a kertben találjuk magunkat. De milyen a magát nyitottnak tartó nyugati ember háza és temploma? Mindkettőt masszív kapu zárja és afféle erődítmény. A régi templomok várhoz hasonlóak, a mai lakóház ajtaján pedig többféle biztonsági zár, riasztó, kamera, kint kerítés és kutya, esetleg biztonsági őr, de különben nagyon „nyitott”.

Hasonlóan agresszív képmutatásra épül a „nyitott piac” mítosza is, hiszen a japán kikötőket amerikai hadihajók „nyitották meg” a nyugati civilizáció és az általa diktált „szabad piaci fejlődés” számára, ami *valójában inkább az erőfölénnyel való szabad visszaélés értelmében „szabad” piac*.¹⁹ A keleti kultúra erőszakidegenségére jellemző, hogy a nyugati agresszióra nem ugyanolyan agresszióval válaszolt, hanem a rá kényszerített külsődleges civilizáció külsődleges átvételével, sőt intelligens befogadásával. Hiszen sokkal inkább feladta volna igazi identitását és kultúráját, ha a nyugati erőszakra hasonló erőszakkal felel. A Kelet tehát éppen a nyugati *civilizáció* átvételével védte meg *kultúráját* az agressziótól. A nyugati civilizációja azonban külsődleges győzelmét egyben szellemi és kulturális fölényként interpretálta, ami persze agresszív primitívségének újabb bizonyítéka, mellyel saját sorsa mintájára civilizációvá degradál minden kultúrát, illetve már úgyszólván képtelen megkülönböztetni a kultúrát a civilizációtól. Ennek oka az a nyers és buta „materializmus”, mely erőszakosságának jellegzetes *világnézete*. Eszerint elég mindent mint dolgot megszerezni, akár a tudást (mint *információt*), akár a világot és a természetet (mint nyersanyagot), sőt a másik embert is és kvázi mindegy, hogy ez milyen energiát közvetít, illetve milyen szellemi sorskövetkezésménnyel jár. A keleti felfogás és minden hagyományos szellemi kultúra szerint azonban a lényegi mozzanat nem a dologiság, hanem, hogy a kérdéses dolog voltaképpen mit jelent, milyen energiát képvisel vagy közvetít. A dologiság önmagában, az általa közvetített szellemi energiától függetlenül értelmetlen volna. A nyugati durva materializmusából és dologi szerzősgöröcséből szükségképp következik *a zárt ajtók társadalma* és a lopás felettébb kínos „népszerűsége”. Keleti szempontból, ha maga a dolog merőben negatív szellemi energiát közvetít, akkor megszerzése még akkor is káros, ha a dolog mint tárgy egyébként kívánatos „értéknek” tűnik, hiszen elsősorban sohasem a dologra teszünk szert, hanem a dolog energiájára, illetve szellemi értelmére.²⁰

¹⁹ Mellesleg elgondolkodtató, hogy az erőszakos kamikázé- és szamurájkultúráként megjelenített Japánt egyoldalúan főként legnagyobb riválisa, sőt ellensége propagandisztikus filmjeiből és dokumentumaiból ismeri a nyugati világ.

²⁰ A nyugati jogrend köztudottan a tulajdonszerzésre és a tulajdon erőszaktól soha vissza nem riadó „védelmére” épül. Pedig a közönséges káini materializmus és a vele járó szerzésvágy tulajdonfelfogása tulajdonképpen már önmagában

A keleti szentélykapukhoz hasonlóan a Kelet maga is örökre nyitott kapu. Olyannyira nyitott, hogy még ajtaja sincs, de a Nyugat zártnak tartja, nyilván mert saját világából és lényéből kiindulva el sem tud képzelni ilyen nyitottságot és ajtó nélküli kaput. A Kelet örökre nyitott kapuja egyben a *meditáció* is, hiszen mindig nyitva áll előttünk a lehetőség, hogy önmagunk legyünk, hogy belépünk igazibb önmagunk világába, de talán épp ezért vesszük nehezen észre, mert mindig nyitva áll – az *ego* meg (lévén maga is *persona*, vagyis maszk) mindenütt ajtót keres mint saját maszkléte külső párját.²¹ Pedig valakire rátörni az ajtót még nem nyitottság, ahogyan maszkot is csak arról lehet lerántani, akinek arcán a mosoly nem őszinte.

A keleti ember lénye ugyanúgy örökre nyitott mint háza és szentélye. A Nyugat tehát saját szorongásos zárkózottságának erőszakos projekcióját juttatja kifejezésre, amikor a Kelet zárkózottságáról beszél.²²

E példában is jól összegzi a Nyugat és a Kelet ellentétét a *civilizáció* és a *kultúra* szembenállása, mely nem csupán apró terminológiai különbség, hanem túlságosan is apokaliptikus harc. Maga a *civilizáció* kifejezés is a latin *civitas*-ra és a nyugatra jellemző bábeli urbanizációra utal, míg a *kultúra* eredendő *művelés*-értelme nyilván Éden keleti kertjéhez kapcsolódik.

KONKLÚZIÓKÉPPEN: GONDOLATÉBRESZTŐ SÉTA A KERTBEN

Azt mondhatná most valaki: a Kelet itt végig erősen idealizáltan jelenik meg, pedig épp azt fejtegettük, hogy az idealizálás, mint absztrakció, tipikus nyugati erőszak-gesztus. Valóban a Kelet csak egy nyugati ideálszemléletben tűnik édeninek. Mégis kétféle válasz is adható erre az ellenvetésre. Egyfelől a nega-

lopás, mert ugyan *kié* eredendően a tulajdon, ami úgymond pusztán testi-anyagi volna, ha nem egy eleve ignorált és eltávolított lelki-szellemi lényé. Így a közönséges materializmus eleve *lélekölő* káini gesztus, amennyiben a lelket megfosztja legfőbb tulajdonától, illetve tulajdon-ságától, az élettől, illetve léttől és viszont: az életet, illetve létet megfosztja a lélektől és így önmagától.

²¹ Ilyen „ajtó” a nyugati transzcendencia-eszméje is, míg a Kelet örökre nyitott kapuja a teljesség immanenciáját mutatja és a túlvilági transzcendencia thanatikus drámája eredendően idegen tőle.

²² A nyugati ember nevetésesen formálisnak tartja a keleti ember udvariasságát, mert el sem tudja képzelni, hogy a mély meghajlás közben egymásra mosolygó emberek viselkedése – kedvező élettani hatásain kívül- mélységesen pozitív értelmű *játék* lehet, hogy nemcsak valami rejtett *egoista* motiváció vagy erőszakos nevelés okán lehet valamit mások kedvéért tenni, hanem szívből jó lehet másoknak tiszteletet adni és mást az *ego*-szempont elé helyezni. Ezért fintorítja *egomaszkját* értetlensége jeléül a nyugati turista, amikor azt látja, hogy az influenzás japánok maszkban mennek ki az utcára, hogy másokat ne fertőzzenek saját bajukkal. Az *egoizmusra* szocializált nyugati számára ez persze elképzelhetetlenül furcsa magatartás.

tív képet kompenzáló pozitivitást *jóvátételnek* is tekintheténk mindazért a pusztításért, melyet a nyugati erőszak Keleten véghezvitt. Másfelől, ami ennél is fontosabb, az Édenkert illúzióját *valóra váltva*, illetve *valódira váltva* menjünk el egy japán kertbe metaperipatetikus meditációra, legalább gondolatban.

A lépőköveken elindulva hamar észre vesszük: minden lépésünk fontos és felelősséggel jár, bár ez nincs ráírva a kövekre. Közben minden lépéssel gazdagabbnak mutatkozik az élénk táruló világ, mely változatosságában is mindig egy és a mi világunk. A szilva már elnyíló virága és a cseresznye első virágai is a mi virágaink, a mi terünk és időnk teljese dései, ahogyan a narancs, a mandarin, a citrom és a többi gyümölcs is. Pár lehulló szirmot a szél a gyümölcsfák alá sodor és távolabbról halljuk, amint a szentély csemettyűit megszólaltatja, hogy a harangnyelvek imázászlóihoz ér. Először az ágakat, leveleket és szirmokat látjuk tükröződni a tóban, aztán saját magunkat és – talán, hogy meglássuk a kertben ébredő gondolatok elevenségét – néhány aranyhalat is megpillantunk a csillogó felszín alatt. Valahonnan béka szól, aztán csobbanást hallunk – nyilván ő is beleveti magát a tóba. Részt vesz a világban. Kis hídhöz érünk, az egyik parton jelképes háztető alatt lámpás és szintén jelképes zubogó, a másik oldalon a ház, ahol vendégül látnak minket és amelynek kertjében járunk. Lenyugodott a nap és már mindkét házban lámpás gyúlt, a kicsiben és a nagyban is, kedvesen megkettőzve a világot. A szürkülletben alig tudunk különbséget tenni a ház bambuszoszlopai és a kert szélétől kezdődő végeláthatatlan bambusz-rengeteg között. Valahonnan madárfüttyöt hallunk, talán nem is a kertből, hanem a kerten túli világból, ha egyáltalán van olyan. Nem is olyan fontos, hogy legyen. Hisz épp elég, ami itt van. Ideje a fürdőbe indulnunk, mert a vendéglátók már nemsokára vacsorával várnak, és úgy tiszteljük meg asztalukat, ha tisztán és felüldülve megyünk oda. Bár lábbelit cserélünk a küszöbnél, talán épp ezzel jelezzük: csupán folytatjuk kerti utunkat a házban és a lényegre tekintve úgy lépünk ki a kertből, ahogyan beléptünk. Derűs léptekkel és szívvel, sőt egyre derűsebben. Mert a kert maga minden évszakban szép, sőt egyre szebb, ahogy a ház gazdái gondját viselik és mindig szebbé teszik. Így oda belépni és onnan kilépni is mindig jó és egyre jobb. Mert ez az igazság kertje és így műveli, így őrzi igazán az ember.

A japán kert nem egy elveszett édenkert megtalálása, hanem azt láthatjuk benne, hogy érdemes művelni és őrzeni a kertet. Mert itt a föld és az ég egy világrendben találkozik, sőt az elemek harmóniája nem az ellentétek egymást kioltó feszültségében nyilvánul meg (mint a görög felfogásra épülő nyugati világban), hanem abban, hogy minden lény együtt és külön-külön önmaga lehet.

Így járunk egy japán kertben. De vajon milyen lehet a *magyar kert*? Milyen a mi kertünk, egy keletről jött és nyugat felé tört népé? Vagy talán nincs is igazi kertünk, mert magát a letelepedést is máig turáni átoknak tekintjük és költő-váteszeink nemzethalálként mutatják be nekünk, mintha

az ország, ahol megálltunk, valami monumentális sír lenne, hol „egy nemzet süllyed el”? Pedig kellett lennie valamilyen magyar kertnek, hiszen az áldomás és a törzsi szövetség borát mindenkor szőlőskertünk adta. A magyar kert így eredendően *borkert*. Igaz, a szőlő maga is futó és kúszó nomád növény. Nem kimondottan kerti. Mégis azzá lesz, ha művelik. Épp ez a kérdés. Hogyan állhatjuk meg helyünket Kelet és Nyugat között, ha nincsen saját kertünk, mely persze nem japán kert, de nem is francia vagy angol. *Magyar kert*. Mit művelnünk és őriznünk érdemes. A mi *kultúránk*. Milyen az? Jó volna tudni végre, hogy mitől őrizzük meg és hogyan műveljük.

Nézzünk körül jobban: *ezek a fák itt az Éden fái*, csak ha bűnre és kísértésre nyílt szemmel nézzük a világot, ezt éppenséggel nem látjuk. A kiüzetés nem térben és a történelmi időben ment végbe, hanem folyamatosan és örökké zajlik *bennünk*. Valahányszor úgy tekintünk a természetre és saját természetünkre mint elveszettre, mint bűnösre, mindig újra kiüzetünk legsajátabb világunkból – mi magunk üzzük ki magunkat belőle. Az Édenkertből, ahova pedig a *Genezis* szerint eredendően helyeztettünk Isten, vagyis igazibb önmagunk által. Hiába keressük, úgysem találjuk a helyünket máshol, sem önmagunkat. És el is hanyagoltuk nagyon a kertet, azzal a felkiáltással, hogy úgyis elveszett már számunkra minden természet. Pedig bűn a gaz mi kertünkben nő.

A Nyugat világerőszakolására igen jellemző az „elveszett Paradicsom” eszméje, mely a természet- és világpusztítást igazoló ideológia alapeszméje lett és kézenfogva jár az elveszett igazság káini-pilátusi mítoszával, miszerint nincs igazság és harmónia a földön, ésígytovább-ésígytovább.²³ Amikor ezt halljuk, Káin örököseinek bűnzsolozsmáját és kríziskórusát halljuk, legyenek bár keresztények, zsidók vagy valamilyen laikus pogány marketing. Pedig – igazság szerint – az ember eredendő édeni rendeltetése ma is ugyanúgy érvényes, nevezetesen a világ megőrzése és művelése. Nem képzeletbeli kerúbokra, az absztrakció robotjaira és kiméréira kéne tehát bízunk a világ mint édenkert megőrzését és művelését, ami ma is, mint mindig, egyedül az ember igazi hivatása.

²³ Káin és Ábel története drámaian megismétlődik az *Újszövetség*ben Pilátus és Jesua szembenállásában, mikor hatalmát fitogtatva a Nyugat ura gyilkos szorongását leplező nagyzólo cinizmussal megkérdezi a Kelet urát: „Mi az igazság?”, de azért félve-szorongva faggatja arról is, hogy tényleg ő az, akit Messiásként és a világ királyaként várnak... A Nyugat igazságot firtató kérdésfeltevése olyan reményvesztett, annyira nem vár igazán feleletet és annyira *felelőtlen*, hogy még a megváltás ígéje sem ad rá választ. Pilátus igazságot nem ismerő kérdésére Jesua nem is válaszol, csupán a lelkiismeret hallgatása felel a lelkiismeretlenségre. Az igazság úgymond ott van Pilátus előtt – ha nem látja, akkor meghallani sem fogja. Ez a Kelet csendes válasza a Nyugat nyughatatlan kérdésére. Káin és Ábel történetében megint egyszer a Nyugat áldozatot követel és a Kelet hozza az áldozatot, a napútban kijelölt világsors szerint.

MIÉRT „BŰN”, AMI NEM BŰN? RICAHRD RORTY A FIATAL HEIDEGGER KONCEPCIÓJÁRÓL

KRÉMER SÁNDOR

MI A BŰN? – Legáltalánosabb értelemben a *bűn szándékos vagy gondatlan szabályszegés*. A szabály lehet közösségi vagy egyéni, ha komoly elhatározással állítódott, akkor megszegése bűnnek tekinthető. Ahányféle szabály, annyiféle bűn – metaforikusan mindenképpen. Ugyanakkor a bűn kétségtelenül kezelhető a rossz egyik formájaként, amit azonban csak tudatos lény követhet el. Szent Ágoston is elkülöníti a *Vallomásokban* a bűn és a rossz okának tárgyalását, és az előbbit a szabadakaratban, utóbbit az Isten hiányaként felfogott léthiányban látja. Morális szempontból nézve viszont a bűn alapvetően valamilyen közösség erkölcsi normáinak megsértése, amit relatív szabadságunk tesz lehetővé. A *Lét és időben* azonban nem morális, hanem ontológiai bűnkoncepciót találunk.

A *Lét és idő* közismerten befejezetlen alkotás, és mégis a 20. század egyik legnagyobb hatású filozófiai írása. Minek köszönheti kiemelkedő jelentőségét? A számos ok között bizonyára originális témájának és megközelítésmódjának. A *lét érelmére* először rákérdező, a husserli transzcendentális fenomenológiát meghaladni szándékozó új eredettudomány, a *fundamentálonológia* torzó maradt ugyan, de a kiindulópontját, első részét és – Heidegger terve szerint – végpontját is alkotó *egzisztenciális analitika* lényegében befejezést nyert. Egzisztenciál-fenomenológiai eljárása, mely a tradicionális filozófiai törekvésekkel is számot vet, korábban nem látott mélységeit tárja fel az emberi lét faktikus szerkezetének. Az elődök által árvagyereknek tekintett átlagos mindennapiságot vizsgálódásainak centrumába helyezve; a megértést létmódként kezelve; a tradicionális hermeneutikai kört az egzisztálás körévé téve, és a *Dasein* alapszerkezetét világban-benne-létként értelmezve, Heidegger megteremt a filozófiai hermeneutikát; felszámolja az újkori filozófia világnélküli szubjektumát és felmutatja a *világ*, a *ki* és a *benne-lét* fenomenálisan eredendő egységét. Miután a maga statikusságában leírja e konstitutív mozzanatokat, a mű második szakaszában e faktikus létszerkezet dinamikájának ábrázolására kerül sor. Heidegger itt már nem az inautentikus *Daseinra* koncentrálna, hanem az autentikus létmód egzisztenciál-ontológiai mozgásfogalmait¹ analizálja. Ilyenek mindenekelőtt az *időbeliség* és a *történetiség*, de a *halál* és a *bűn* is.²

¹ Vö: Heidegger: *Lét és idő*. Ik. 332. o. (Továbbiakban: LI.)

² Fenomenálisan a *Dasein* léteként felmutatott gond (*Sorge*) fenomenjéhez kötődve, együttesen biztosítják a *Dasein* egzisztenciális mozgalmasságát.

Heidegger azonban egy pillanatra sem téveszti szem elől eredeti célját! A létkérdést – legalább a válasz reményében – helyesen feltenni csak a *Dasein* „egész-lenni-tudását” megértve lehet: „A jelenvaló lét eddigi egzisztenciális analízise nem támaszthatja az eredendőség igényét. Az elemzés előzetesében mindig csak a jelenvaló lét *nem-tulajdonképpeni* léte, és az is mint *nem-egész* rejtett. Ha a jelenvaló lét léteinek interpretációja mint az ontológiai alapkérdés kidolgozásának fundamentuma eredendővé kíván válni, akkor a jelenvaló lét létét elsősorban lehetséges *tulajdonképpeniségében* és egész-voltában kell egzisztenciálisan megvilágítania.”³

Az autentikus lenni-tudás egész-voltának *lehetőségét* viszont a *halálhoz való előrefutás* teremtheti csak meg. Egzisztenciálisan ugyanis a *halál* nem kéznéllevő „kinnlevőség”; nem „vég” mint beteljesültség, hiszen a beteljesületlen *Dasein* is bevégzi és fordítva; nem a *Dasein* „véget-ért-léte”, hanem e létező *véghez-vizonyuló-léte* (*Sein zum Ende*), azaz *fenomén*. A halál a *létnek egy módja*, amelybe a *Dasein* nyomban belép, mielőtt megszületik.⁴ A halál, teljes egzisztenciál-ontológiai fogalma szerint „a jelenvaló lét legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen, meghatározatlan, meghaladhatatlan lehetősége.”⁵

A halálhoz viszonyuló autentikus lét legközelebbi közelsége, mint *lehetőség* azonban a lehető legtávolabb van bármiféle *valóságos haláltól* – mondja Heidegger.⁶ A halál fenoménjét, mint egzisztenciánk lehetetlenségének lehetőségét kell megérteni, és a hozzá való viszonyulásban lehetőségként elviselni és megtartani. A halál lehetőségéhez viszonyuló létet ezért terminológiailag a „lehetőségbe való előrefutásként” (*Vorlaufen*) ragadja meg.⁷ Az előrefutás pedig nem más, mint a *legsajátabb*, legvégső lenni-tudás megértésének lehetősége, *vagyis a tulajdonképpeni egzisztencia* lehetősége.⁸

Azokban ez még mindig csupán a *lehetősége* az autentikus lenni-tudás egész-voltának! Ennek *valósága* a *lelkiismerettel-bírni-akarás* (*Gewissen-habenwollen*), mint az önmagát egzisztens választása, amit Heidegger *elhatározottságnak* (*Entschlossenheit*) nevez.⁹ Ahol viszont szóba kerül a lelkiismeret, ott megkerülhetetlen a bűn kérdése, hiszen egzisztensen a lelkiismeret csak akkor háborog vagy furdal, ha valaki más vagy önmagunk bűnt követtünk el.

Heidegger azonban nem morálisan, hanem egzisztenciál-ontológiailag fogja fel a bűnt! A *Dasein* mint *olyan bűnös*¹⁰ – állítja, és a *bűnt* – formális egzisz-

³ LI 405-406. o.

⁴ Vö: LI 422. o.

⁵ LI 441. o.

⁶ Vö: LI 446-447. o.

⁷ Vö: LI 446. o.

⁸ Vö: LI 447. o.

⁹ Vö: LI 457. o. valamint 483. o. és 60. §.

¹⁰ Vö: LI 480. o.

tenciális értelemben – „*egy semmisség (semmiss) alap-okaként*” határozza meg.¹¹ A Tengelyi László¹² által alaposan elemzett filozófiatörténeti vonatkozásokon és utalásokon túl, Heidegger azt hangsúlyozza, hogy: „A bűnös-lét nem valamilyen bűn elkövetésének a következménye, hanem megfordítva: a bűnössé válás csak az eredendő bűnös-lét „alapján” válik lehetségessé.”¹³

De a bűn mennyiben semmisség? Heidegger szerint a *Dasein* alap-oka egy olyan létnek, amelyet kettősen valamilyen Nem-jelleg, valamilyen tagadás határoz meg. Mind a fakticitás, mind az egzisztencia struktúrájában lényegszerűen benne rejlik valamifajta semmisség.¹⁴

Vitathatatlan ugyanis, hogy az emberi önteremtés sohasem lehet teljes. Létmódunk, azaz akarattunktól független adottságaink egyike éppen az, hogy e létmódot soha nem mi alkotjuk meg, legfeljebb tudomásul vehetjük. „Az Önmaga, melynek mint ilyennek, maga-magának kell lefektetnie alap-okát, *soha* nem képes azt hatalmába keríteni, egzisztálva mégis vállalnia kell az alap-ok-létét. Saját belevetett alap-okának lenni – ez a lennitudás, amelyre a gondban kimegy a játék.”¹⁵

Másrészt egy lehetőség választása valóban tagadása más lehetőségeknek. Bizonyos egzisztenciális lehetőségként felvázolva magunkat (*Entwurf*) le kell mondanunk más lehetőségekről. „A jelenvalólét egzisztálva alap-oka annak, azaz oly módon, hogy lehetőségekből érti meg magát, és önmagát így értvén meg, ő a belevetett létező. Ebben azonban a következő rejlik: lenni-tudván mindenkor az egyik vagy a másik lehetőségben van, állandóan *elmulaszt* egy másik lehetőséget, lemond róla a maga egzisztens kivetülésében. A kivetülés nemcsak az alap-ok-lét semmissége által mindenkor belevetettként határozódik meg, hanem *mint kivetülés* ő maga lényegszerűen *semmiss*.”¹⁶

Fakticitásunkba való belevetettséünk és egzisztenciális választásunk, mint lemondás – mindez létmódunk örök adottsága. Ennek felfogását és vállalását a fiatal Heidegger – úgy gondolom, joggal – az önmegértés kiemelkedő teljesítményeként tartja számon. Szerinte a lelkiismeret hívásának „helyes meghallása ... *azonos*”¹⁷ a legsajátabb lenni-tudásban való önmegértéssel, vagyis azzal, hogy magunkat legsajátabb tulajdonképpeni bűnössé válni tudásunkra vetítjük ki. A jelenvalólét, amikor megértve előrehívni engedi

¹¹ LI 480. o. Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

¹² Vö: Tengelyi László: Felelősség-etikai és fundamentálonológiai bűnértelemezés. In: *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről.* Bp., Atlantisz. 1991. 227-259. o. valamint Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény.* Ik. mely írásokban bűn és sors heideggeri összefüggésének bemutatása is megtalálható.

¹³ LI 477. o.

¹⁴ Vö: LI 479. o.

¹⁵ LI 478. o.

¹⁶ LI 479. o.

¹⁷ Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

magát erre a lehetőségre, akkor egyben *szabaddá válik* a hívás számára: kész arra, hogy felhívható legyen. A jelenvalólét a hívást megértve *hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére*. Önmagát választotta.”¹⁸

Kérdéses azonban, miért kell mindezt „bűn”-nek nevezni? Miért nevezi „bűn”-nek Heidegger azt, ami csupán az jelenvalólét egzisztenciális lét-szerkezete?

*

Mit mond minderről Richard Rorty? Miként látja a fiatal Heidegger ontológiai bűnkoncepcióját? Rorty a következőket írja, *Esetlegesség, ironia, szolidaritás* című, 1989-es könyvében: „A huszas évek közepén Heidegger még többé-kevésbé öntudatlanul vetíthette ki problémáját – hogy miként legyen ironikus teoretikus – valami nagyra („*Dasein*”) azáltal, hogy a „bűnt” (mély „ontológiai” értelemben) az önteremtés elmulasztásával azonosította. „A *Dasein* mint olyan bűnös” – mondta. A *Dasein*t ugyanis folyamatosan „lelkifurdalás” gyöttri, amely arra emlékezteti, hogy saját félelmetessége (*Unheimlichkeit*) – „a világban-való-létnek a mindennapokban elrejtett alap-jellege” – „furdalja”. A hitelesség ezen félelmetesség felismerése. Csak azok képesek erre, akik tudatosítják, hogy „bele vannak vetve” (a világba – a szerző megjegyzése – szerk.) – hogy nem (legalábbis *még* nem) tudják a múltnak azt mondani: „Imígyen akartam”. Mind a korai, mind a késői Heidegger számára az ember azzal a gyakorlattal azonos, amelyben részt vesz – elsősorban a nyelvvel és a végső szótárral, amelyet használ. Ez a szótár határozza meg a választható projekteket. A *Dasein* bűnösségével tehát azt is állítjuk, hogy valaki más nyelvét beszéli, és ezáltal olyan világban él, amelyet soha nem hozott létre – olyan világban, amely éppen ezért nem az otthona (*Heim*). Bűnös, mert végső szótára csak az a valami, amibe belevetették – a nyelv, amelyet történetesen azok az emberek beszéltek, akik között felnövekedett. A legtöbb ember emiatt nem éreznék magát bűnösnek, de annak érzik magukat az olyan emberek, akiknek Hegelhez, Prousthoz és Heideggerhez hasonlóan különleges adottságaik és ambícióik vannak. Így a legegyszerűbb válasz a kérdésre, „Mit jelent Heideggernél a '*Dasein*' szó?” az, hogy „olyan embereket, mint ő maga” – olyan embereket, akik nem bírják ki a gondolatot, hogy nem önmaguk teremtményei. Az ilyen emberek felfogják Blake kijelentésének értelmét: „Rendszert kell teremtenem, vagy más emberek rabszolgája leszek.”¹⁹ Vagy pontosabban, az ilyen ember a „hiteles *Dasein*” – olyan *Dasein*, amely tudja magáról, hogy *Dasein*, hogy csupán *esetlegesen* van ott, ahol van, és beszél úgy, ahogy beszél. „Úgy tűnik, Heidegger a *Lét és időt* írva komolyan gondolta,

¹⁸ LI 483. o.

¹⁹ *Jeruzsálem*, 10. tábla, 20. sor. A következő sor: „Nem Észet és Összehasonlítást akarok; az én dolgom a Teremtés”.

hogy transzcendentális vállalkozásba fogott, nevezetesen, hogy megadja a pusztán „ontikus” állapotok „ontológiai” lehetőségi feltételeinek pontos listáját. Úgy tűnik, őszintén hitte, a nem-értelmiségiék normális tudatállapotai és élettervei azon „alapulnak”, hogy vannak bizonyos emberek, mint ő és Blake, akinek látványosan más szorongásai és terveik vannak. (Komoly arccal azt mondja például, hogy a fönti értelemben definiált „bűn” a lehetőségi feltétele annak, hogy egy pénzügyi tartozás vissza nem fizetése esetén bűnösnek érezzük magunkat.) Amint a látszat szerint Kant sem kérdezte meg magától soha, miként volt lehetséges feltételeznie egy transzcendentális álláspontot, amelyből könyvét szándéka szerint megírta, ha adottak az emberi megismerésnek a *Tiszta ész kritikájában* felismert határai, ugyanúgy Heidegger sem veti föl ebben a korszakában soha a módszertani önellentmondás kérdését. Soha nem kérdezi meg magától, hogy konklúziói fényében miként lehetséges az a fajta „ontológia”, amelyet létrehozott.²⁰

De nézzük, milyen pozícióból filozofál Rorty? Miért mondja mindezt Heidegerről?

Richard Rorty, aki az analitikus filozófiának az 1960-as években fordított hátat, a neopragmatizmus képviselőjének tekinti magát. Filozófiájában – amely többek között John Dewey és Jacques Derrida hatását is mutatja – a történelem diszkontinuus mozzanatait hangsúlyozza. Érzekeli a modern és a posztmodern társadalmi-történelmi periódusok korszakváltását, és a tradicionális, metafizikus filozófiát elavultnak tartja. Nézete szerint a XX. század folyamán nem történtek olyan események, amelyek *teljesen új* filozófiai eszméket eredményeztek volna. Ahogy a magas kultúra egyre inkább szekularizálódott, Európa és Amerika művelt rétegei önelégült materialistákká lettek a dolgok működésének megértésében. Egyúttal önelégült utilitaristákká és experimentalistákká is váltak a társadalmi és politikai kezdeményezések értékelésében.

A 2004. május 3-án, Pécsen tartott előadásában (*Universalist Grandeur, Romantic Profundity, Humanist Finitude*) Rorty az „univerzalista magasság” és a szintén metafizikus „romantikus mélység” ellen érvelt. Kifejtve a közöttük lévő különbségeket, kiemelte metafizikai lényegük közösségét, majd Jürgen Habermas vonatkozó álláspontjára reagált: „Habermas és én mindketten bizalmatlanok vagyunk a metafizikával szemben. Miközben azonban ő úgy gondolja, hogy meg kell találnunk az univerzális érvényesség nem-metafizikai interpretációját, elkerülendő a romantika csábítását, én úgy gondolom, hogy az univerzális érvényesség gondolata és a metafizika együtt áll vagy bukik.”²¹

²⁰ Rorty: *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*. Pécs, Jelenkor. 1994. 126-127. o. (Továbbiakban: EISZ.)

²¹ *Im.* 10. o.

Elsősorban legfőbb filozófiai példaképére, John Deweyra hivatkozva fogalmazott úgy Rorty, hogy a pragmatizmust mind az univerzalizmus, mind a romantika alternatívájának kell tekintenünk:

„A pragmatizmus egyszerűen elveti a „legitimitás” gondolatát, amit az univerzalizták és a romantikusok egyformán segítségül hívtak, és rövidtávú hasznossággal helyettesíti azt. A pragmatista válasz Habermasnak a *Filozófiai diskurzus a modernségről*²² című művében megfogalmazott dialektikus összegzésére az, hogy az univerzális érvényesség hangoztatása egyszerűen az interszubjektív megegyezés iránti szükséglet dramatizálásának egyik módja, míg a romantikus lelkesedés és mélység egyszerűen az újdonság, illetve a képzelőerő utáni igény dramatizálásának módjai.” (20-21. o.)

Rorty felfogása világos. Szerinte, akiknek ínyére van a természetfeletti „magasság” univerzalista, és az ugyancsak metafizikai „mélység” romantikus metaforája, azok úgy tekintenek a filozófiai vizsgálódásra, mint aminek kitüntetett célja a nagybetűs IGAZSÁG. Úgy gondolják, e vizsgálódás nem pusztán sikeres problémamegoldás, hanem valami olyasmi, ami áttörhet a dolgok igazságához. Olyan igazsághoz, ami az emberi szükségletektől és érdekektől függetlenül létezik. Rorty úgy gondolja, hogy ezek a filozófusok csupán szomorú kielégülést nyerhetnek egyre inkább fokozódó irrelevanciájukban.

Pécsi előadása azonban korábbi műveiben rögzített gondolatainak egyenes következménye. Nem csupán a metafizikai tradíció ellen harcol, hanem általában a múlt meghatározó szerepe ellen is. Ezt elsősorban az *irónia* eszközével hajtja végre, miközben abszolút *szolidaritást* vállal a jövővel. Ezalatt hangsúlyozza a jelen minden jelentős aspektusának *esetlegességét*. A következőket írja az *Esetlegesség, irónia, szolidaritás* című művében: „Az a gondolkodási irány, amely közös Blumenberg, Nietzsche, Freud és Davidson esetében, azt javasolja, próbáljunk meg elérni arra a pontra, ahol többé nem imádunk semmit, ahol semmit nem akarunk kvázi istenségnek tekinteni, ahol mindent – nyelvünket, öntudatunkat, közösségünket – az idő és a véletlen termékének tartunk.”²³

A késői Wittgenstein filozófiája alapján Rorty szerszámnak tekinti a mondatokat. A *Heideggerről és másokról* című esszékötetében írja: „A mondatok szerszámként való felfogásával Wittgensteinhez közelítünk nem pedig Heideggerhez és Derridához”.²⁴ Nyilvánvaló azonban, hogy a filozófiát általában szintén szerszámnak tartja, mivel a filozófiáról – több helyen – szótárként (*vocabulary*) beszél, és a szótár „szerszám”.²⁵ Úgy gondolom, Rorty legalább három szinten beszél szerszámról: 1. a mondatok szintjén; 2. az olyan eljárá-

²² Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Bp., Helikon. 1998.

²³ EISZ 38.

²⁴ Richard Rorty, *Heideggerről és másokról*. Jelenkor, Pécs, 1997. 12. o. (Továbbiakban: Ehd.)

²⁵ Vö: EHD 19-20; 53-54; 59; 162 oldalakkal és EISZ 89. o.

sok szintjén, mint az ironia, szolidaritás, autonómia, metafora, stb.; és 3. a filozófia szintjén. Felfogása szerint, ezek a szerszámok – az esetlegességükből adódó kötetlenségük miatt – könnyen használhatók egy morálisan abszolút pozitív cél érdekében. Rorty ezen célja pedig a jelenleginél sokkal demokratikusabb, liberális társadalom létrehozása. Az *Esetlegesség, ironia, szolidaritás* című művében írja a következőket: „Ebben a könyvben egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az ironia, az itt tárgyalt értelemben, egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.”²⁶

„Az „ideális liberális társadalmat összetartó társadalmi kötőerő alig több, mint a konszenzus arra nézvést, hogy a társadalmi szerveződés célja esélyt adni mindenkinek a legjobb képességei szerinti önteremtésre, és hogy ez a cél a béke és jólét mellett a bevett „polgári szabadságjogokat” is megköveteli. ... Ez egy olyan meggyőződés volna, amelynek semmiféle mélyebb alapja nincs annál a történelmi tapasztalatnál, hogy ha nem védjük meg a polgári liberális társadalom intézményeinek nevezett dogákat, akkor az emberek kevésbé lesznek képesek saját egyéni üdvükön dolgozni, saját magánjellegű önképüket megteremteni ... Egy ilyen ideális társadalomban a közügyek megvitatása a körül fog forogni, hogy (1) miként tartsuk egyensúlyban a béke, a jólét és a szabadság szükségleteit, ha a körülmények megkövetelik, hogy ezen célok valamelyikét föláldozzuk valamelyik másik érdekében, és (2) hogyan tegyünk az emberek számára egyenlővé az önteremtés lehetőségeit, hogy azután rájuk bízunk, kihasználják-e vagy elfecsérik ezeket a lehetőségeket.”²⁷

*

Tökéletes filozófia természetesen nincs. Rortyé sem az. De úgy gondolom, Rorty gondolkodása sok tekintetben – első hallásra talán meglepő módon – együtt halad Gadamer filozófiai hermeneutikájával. Ha elfogadjuk a heideggeri-gadameri álláspontot, akkor azt a nézetet is vállaltuk, hogy *elvileg lehetetlen tökéletes interpretációt alkotni, beleértve a filozófiát is*. Így viszont – ahogy Rorty is több helyütt fogalmaz²⁸ – *kizárólag a narratív filozófia marad érdemleges lehetőségként*, amikor „objektíve igaz interpretáció” hiányában legfeljebb jó és jobb, illetve rossz és rosszabb interpretációkról beszélhetünk. A viszonyítás – és nem az értelmezés igazságának! – kritériumaiként csupán a jobb interpretáció átfogóbb mivolta, és a másik értelmezés levezethetősége fogalmazható meg.

Sőt, a történelmet illetően is radikálisan új nézet születik. Történelem nincs megértés és értelmezés nélkül, tehát kizárólag a heideggeri-gadameri érelemben vett *egzisztenciális dimenzióban* létezik. Gadamernél a történe-

²⁶ EISZ 14.

²⁷ EISZ 101-102.

²⁸ Vö: EISZ és pécsi előadások 2004. május 3-án és 4-én, stb.

lem a tradíciók szövedékeként felfogott hatástörténeti folyamat. E tradíciók azonban olyan – Rorty narratíváihoz hasonló – egzisztenciális *értelme-egészek*, amelyek saját jelentéshorizonttal rendelkeznek. A hatástörténeti folyamatként²⁹ felfogott *történelem* ebből adódóan ezen értelmeegészeknek, a horizontösszeolvadásként értett megértési aktusok általi közvetítettsége.

Más tekintetben is bizonyos összhangot fedezhetünk fel Gadamer nézetei és Rorty között. Egyrészt Gadamer szerint minden megértés másként értés,³⁰ tehát a tudás hegeli kumulációjáról még az összemérhető narratíváknál sem lehet szó, és így mindig el is vész valami az új interpretációknál. Másrészt a történelmet „motivációk végtelen szövedékeként” is jellemzi, amely „csak alkalmilag és rövid időre éri el a tervszerűség világosságát valamely egyes egyenben”.³¹ Innen nézve már egyáltalán nem olyan idegen Rorty gondolata a *nyelv, az én és a közösség* esetlegességéről!

Rorty felfogását bizonyára több szempontból lehet bírálni, lehet – és kell is – vele vitatkozni, de azon állítása nehezen tűnik cáfolhatónak, miszerint az egzisztenciál-ontológiai bűn nem előfeltétele a konkrét morális és jogi bűnnek. Ha ugyanis akár csak egy valaki bűnösnek érzi magát mondjuk sikkasztásban anélkül, hogy valaha is felismerte volna az eredeti választás elmulasztását, akkor az egzisztenciál-ontológiai bűn nem lehet az ontikus szintű morális, illetve jogi bűn előfeltétele. Rorty ezért joggal tekinti ezen ontológiai bűnfelfogást pusztán metafizikai reminiszcenciák érvényesülésének, a Lét fantomjának hajszolásával együtt.

Esetlegességünk megértésében fogant interpretációim szerint, a létkérdésen túl, Heidegger egész törekvése a *Lét és időben* csupán annyi, hogy az emberi létmódban rejlő egzisztenciális lehetőségek autentikus maximumát felmutassa. De ez egyetlen pillanatra sem jelentheti azt, hogy az autentikus létmód bármilyen tekintetben előfeltétele az inautentikus létmódnak! Azt hiszem, sokkal inkább a Szabadság különböző formáinak vég nélküli, burjánzó megvalósítására lenne szükségünk, mint a már létezőnek tekintett, nagybetűs Lét vagy Igazság fantomjának kergetésére.

²⁹ A hatástörténeti folyamatból természetesen nem tudunk kilépni, de ez nem jelenti teljes meghatározottságunkat. Befolyásolni képesek vagyunk helyzetünket a hatástörténeti folyamaton belül, még hozzá éppen relatív szabadságunk és a megértés miatt. Megértve bizonyos társadalmi-történelmi folyamatokat, azt is „tervezhetjük” meghatározott mértékig, hogy bizonyos hatásokhoz milyen körülmények közé kell kerülnünk.

³⁰ Vö: Gadamer: *Igazság és módszer*. Ik. (továbbiakban: IM) 211. o.: „Elég azt mondani, hogy *másképp* értünk, *amikor egyáltalán megértünk*.”

³¹ IM 260. o.

BÚN ÉS ÖNMEGÉRTÉS A LÉT ÉS IDŐBEN

NYÍRÓ MIKLÓS

AKÉRDÉS, HOGY „Kik is vagyunk mi emberek tulajdonképpen?“, a filozófia ősi kérdéseinek egyike – mégpedig nem csupán lehetséges tematikájaként, de bizonyára abban az értelemben is, hogy a filozófia e kérdésben önnön eredetére ismerhet. Ezen oldalakon mármost azt igyekszem vázolni, hogy milyen szerepet tulajdonít Heidegger a bűnnek és a bűnösségünkkel szembesítő lelkiismeretnek önmagunk ontológiai megértésében. Ám ha filozófia és önismeret legalábbis az említett módon összefonódik, úgy a bűn és az önmegértés összefüggésének némiképp fényt kell vetnie arra is, ahogyan a lelkiismeret szót kaphat a filozófálás során. Mielőtt azonban ezekre rátérnék, szükségképpen szóba kell hoznom a heideggeri tematizálás néhány aspektusát.

A heideggeri gondolkodás előzményét képező, Descartes-tól Husserlig ívelő hagyomány a „Ki az ember?“ kérdést a *reflexióban* adódó énszubsztancia, vagyis a szubjektum fogalmából kiindulva igyekezett megválaszolni. Noha a reflexió egyöntetűen képes arra, hogy bárminemű létezőt a róla alkotott tárgyias képzet formájában megjelenítsen a tudat számára – ahogyan azt Hegelnél is láthatjuk –, mégis szükségképpen zátonyra fut, ha a *ténylegességet* akarja megragadni. Mármost gondolkodása kiindulópontjával Heidegger a ténylegességnek ezt a reflexió számára határt szabó fogalmát teszi meg, s programját a fakticitás hermeneutikájaként jelöli ki. E paradoxnak tűnő feladatot az emberi létezés fakticitásának ama sajátossága teszi lehetővé, hogy szemben a *factum brutum* értelmében vett tényszerűséggel, benne inherens értelmezési mozgás megy végbe. Ittlétünk már mindig is magát értelmező módon „van“, s az emberek ezen világ- és önértelmezése többek közt a *hétköznapi nyelv kifejezőmódjaiban* csapódik le és őrződik meg. A gondolkodásnak, ha tényleges létezésünket kívánja tematizálni, e nyelvi kifejezőmódokhoz kell tartania magát, s így nyílnak lehetősége távoltartani az olyan gondolati konstrukciókat, amelyek tematikájuk tényállagára rátelepedve meghamisítják azt. Az így értett filozófálás abban látja önnön lehetőségét, hogy a nyelvben lecsapódott mindennapi értelmezéseinket *radikalizálja*, értelmező módon tisztázza és elmélyíti. E gondolkodásnak mind szándéka, mind pedig lehetősége szerint szükségképpen a fakticitásban gyökerezőnek kell maradnia.

Ami a „Kik vagyunk?“ kérdést illeti, ténylegesen már mindig is egy világban, s másokkal együtt találjuk magunkat, nem pedig világtalan s elszigetelt *ego*-ként, ahogyan arról a reflexióban megragadott én-képzet tudósít. Ám

annak, hogy már mindig is létezők közepette találjuk magunkat, az emberi ittlét megnyíltsága (*Erschlossenheit*) képezi a lehetőségfeltételét, az tehát, hogy létezőként mi magunk már eleve megnyílt létezők vagyunk. Az itt (*da*) ezen nyíltsága nélkül semmiféle létező nem volna megérthető még a tekintetben sem, hogy egyáltalán „van”. Az ittként végbemenő ezen megnyíltság ennyiben a priori lehetőségfeltétele annak, hogy bárminemű létezőnek is értelem vagy éppen értelmetlenség legyen tulajdonítható.

Az emberi lét heideggeri analízise, melyet a *Lét és idő* tár elénk, először is átlagos mindennapiságában értelmezi ittlétünket, ahogyan mindenekelőtt és többnyire létezőnk. Ám megnyílt ittlétként már mindig is a létezőknél vagyunk.¹ Az ittlét többnyire dolgokról gondoskodik, illetve másokat gondoz, vagyis elsődlegesen nem önmaga tulajdonképpeni létét veszi gondjába. Az, hogy elsődlegesen más létezőkkel foglalatostkodunk, mindennapiságunkat az utunkba kerülő létezőkre való hanyatlás fényében tünteti fel. Mindenekelőtt és többnyire távolról sem vagyunk önmagunk. „Aki közvetlenül »vagyok«, az nem »én« a tulajdon Önmagam értelmében, hanem a mások az akarói módján” – hangsúlyozza Heidegger.²

Hogy bármilyen értelemben is önmagunk lehessünk, hogy az önmaga-lét egyáltalán bárminemű értelmet nyerhessen, annak csakis – a létezésünket többnyire jellemző – tényleges nem-tulajdonképpeniségünk szolgálhat kiindulópontjául. Az, hogy kik is vagyunk tulajdonképpen, – ha egyáltalán, akkor – csak e *ténylegesség modifikációjaként* válhat hozzáférhetővé, más-különbén a tulajdonképpeni önmaga-lét eszméje éppen valós-faktikus voltát veszítené el, s valamiféle fantasztikusra stilizált önmagaság koncepciójába tévedne.³ Ténylegesen csakis mindennapi világorientációink *közepette*, s nem pedig azokat valamiképpen hátrahagyva válhatunk önmagunkká.

Továbbá e modifikáció lehetőségét magát is egy tényleges, a mindennapi tapasztalatból ismert fenoménnek kell tanusítania, amely tehát az ittlét létszerkezetében gyökerezik. A reflexív tudataktusok, s a bennük vázolt „logikai-gondolati lehetőségek” nem ilyenek, ám a lelkiismeret hangjaként ismert fenomén igen. *Ama lehetőségünket, hogy tulajdonképpeni módon is létezh-*

¹ A létezők felfedtségét éppen azok az ön-transzcendáló világviszonyulási létmódjaink teszik lehetővé, melyek egyúttal önnön megnyíltságunkat alkotják. Eszerint a struktúra, mely az ittlét létét alkotja, egyszerűsége az utunkba kerülő valamennyi létező felfedtségének lehetőségfeltételét képezi. Az elemzés, mely ittlétünket a mindennapiság módusában értelmezi, ennyiben tehát azon létmódjainkat veszi számba, melyek lehetővé teszik, hogy a létezők, melyek nem mi magunk vagyunk, megmutatkozzanak a tekintetben, hogy mi a számunkra való létértelmük.

² Heidegger: *Sein und Zeit*. (Továbbiakban: SZ) 15. kiad. Tübingen, Niemeyer. 1979. 129. o.

³ Vö: SZ, 267. o.

tünk, nem valamely reflexív-logikai tudataktus adja értésünkre. Arról sokkal inkább lelkiismeretünk tanúskodik, mely ittlétünk végbemenetelének faktikus fenoménje.

Noha a lelkiismeretnek a *Lét és időben* nyújtott ontológiai értelmezése e fenomén közkeletű interpretációiból meríti támpontjait, mégis lényegi feszültségben áll azokkal. Ezen eljárás a fakticitás hermeneutikájának jelzett vezéreszméjéből fakad, s megfelel a feladatnak, mely az ittlét tényleges öntelmezése filozófiai radikalizálásában lett kijelölve. Eszerint a lelkiismeret vulgáris interpretációi jellemzően nem fedik fel e fenoménnek az emberi létben mint egzisztenciában rejlő ontológiai alapjait. Heidegger rámutat, hogy e fenomén közkeletű értelmezései többnyire korholó vagy óvó, egyáltalán „rossz” és „jó” lelkiismeretről tudnak, mely kifejezetten kritikai funkciót töltene be, hiszen szerintük az mindig is már valamely elkövetett vagy szándékolt tette illetve mulasztásra vonatkozóan int bennünket. Arra keresvén továbbá a választ, hogy ki vagy mi szólal meg a lelkiismeretben, a hangot esetenként az „ittlétbe belenyúló idegen hatalomnak”⁴ tulajdonítják, vagy más, a háttérben meghúzódó valamely entitásra vonatkoztatják vissza. Ha a lelkiismeret hangját az itt jellemzett módon halljuk csak meg, akkor úgy fogjuk vélni, hogy az távolról sem érinti létünket a maga egészében.⁵

Ám az értelmezés, mely szerint a lelkiismeret a már megtett vagy szándékolt vétséget követi, tehát utólagos, s ezért csakis e tette visszaütő jellegű lehet, az emberi ittlétet pusztán mint egymást követő élmények lefolyását veszi számba. A lelkiismeret hangja itt csak ezen élmények egymásutánjában leli meg helyét, s így nem is ad tudtul egyebet, mint azon partikuláris tett bűnösségét, melyre visszautal. E szokványos értelmezés tehát továbbra is az *élményfolyam valamiféle konstans én-pólusaként tekint tulajdonképpeni önmagára, s így nem is képes azt összefüggésbe hozni a lelkiismeret hívásával*. „Míntha csak az ittlét valamiféle »háztartás« volna, ahol csak arra van szükség, hogy adósságait rendesen kiegyenlítsük, hogy azután az Önmaga érdektelen szemlélőként állhasson ... az élmények lefolyása »mellett«.”⁶

Másfelől a „jó” lelkiismeretről alkotott hétköznapi képzet, mely a „rossz” lelkiismeret fogalmával kéz a kézben jár – sőt, végső soron annak mértékéül szolgál –,⁷ azt a képtelenséget rejti magában, hogy „jóságunkat” kellene tudtul adnia a számunkra. „de ki az, aki ezt elmondhatná magáról, s ki akar-ná ezt a legkevésbé tenni, ha nem éppen az, aki jó?”⁸ Ha másfelől a rossz

⁴ SZ, 275. o.

⁵ Vö: SZ, 279., 281-83, 290-95. o.

⁶ SZ, 293. o.

⁷ Vö: SZ, 292. o. „Mert faktikusan a »rossz« lelkiismeret eszméje a »jó« lelkiismeret eszméjéhez igazodik.”

⁸ SZ, 291.o., .

elmaradásaként, azaz privációjaként értjük a jó lelkiismeretet, mint amelyben nem szólal meg semmiféle hang, ekkor vajon beszélhetünk-e még lelkiismereti fenoménról? Vajon nem sokkal inkább annak elnyomása-e ez, hogy készek legyünk meghallani a lelkiismeret hívását?

A közkeletű értelmezések mindazonáltal egybecsengenek a tekintetben, hogy „a lelkiismeret »hangja« valamiképpen »bűnről« beszél” – rögzíti Heidegger.⁹ E bűnösséget viszont többnyire a másokkal szembeni „adósságunkként”, a „van valami a rovásomon” értelmében fogják fel, illetve akként érve, hogy valaminek az okozója vagyok, ami így az „én bűnöm”, „engem, mint a következmények alapját terhel a bűn”. Ezek összefonódásával adódik azután az értelmezés, mely a bűnössé válást a „valamely adósság okává válni” értelmében, vagyis mint jogsértést, törvényszegést ragadja meg, illetve a másokkal való együttélés erkölcsi követelményeit sértő tett vagy mulasztás értelmében tekintik azt, mint „morális” bűnt.

Am eközben a bűnt mindvégig *valaminek a hiányaként* ragadják meg, mint ami a meglévők közül hiányzik, vagyis nem-meglévő. Az válik bűnössé, aki saját hiányossága alapján válik „felelőssé” valamely másoknak okozott hiányosságért. Am az ily módon hiányként, a meglévő privációjaként elgondolt bűn fogalmában a „jó” lelkiismeret képtelen eszméje köszön vissza, melyben – mint láttuk – inkább csak a lelkiismeret meghallásának elfojtása rejlik. Nem azért beszélünk „jó” lelkiismeretről, mert csak időnként követünk el bűnt, hanem sokkal inkább azért, mert önnön létünkben rejelő alaptendencia, hogy a világ dolgaira hanyatlóan elmeneküljünk lelkiismeretünk elől. „A mindennapiság úgy veszi az ittlétet – írja Heidegger –, mint valami meglévőt, melyről gondoskodnak, vagyis igazgatják és számolnak vele.”¹⁰ A „gondoskodás ezen értelmezés-horizontja ... az ittlét egzisztálását egy szabályozható üzletvitel eszméje alá kényszeríti.”¹¹ Ennek megfelelően „a mindennapi értelmezés a »bűn« és az »ártatlanság« gondoskodó elszámolásának és kiegyenlítésének dimenziójában tartózkodik. Ezen a horizonton belül »éljük meg« azután a lelkiismeret hangját”¹² – hangsúlyozza.

A mindennapokba veszett ittlét e bűn-értelmezéseivel ellentétben Heidegger annak szerez érvényt, hogy a bűnös-lét az ittlét *létét a maga alapjaiban* illeti. Mint írja, „a »bűnös« eredendő egzisztenciális értelmének kritériuma [abból nyerhető]¹³, hogy ez a »bűnös« az »én vagyok« predikátumaként merül fel”¹⁴ Mindenekelőtt nem bűnössé *válok* valamely bűnbeesés révén –

⁹ SZ, 280.o.

¹⁰ SZ, 289.o.

¹¹ SZ, 294.o.

¹² SZ, 292.o.

¹³ A szerző megjegyzése. (szerk.)

¹⁴ SZ, 281. o.

talán még jóvátehető módon is –, hanem faktikusan egyáltalán csak annak „alapján” válhatok bűnössé, hogy eredendően bűnös *vagyonok*. Az emberi ittlét léteben rejlő bűn ezen ontológiai fogalma természetesen már nem valamiféle vétségre utal. Sokkal inkább azt a *semmisséget* nevezi meg, mely ittlétünket át- meg áthatja, s melynek egyúttal *mi magunk vagyunk az alapjai*.

Ami a létünket alapjában meghatározó semmisséget illeti, az nem egy fennállás olyan jellegű megvonsága, mint amilyen az e semmisség alapján okozott hiányosságokban rejlik. *E semmisség egyáltalán nem tekinthető privációnak, hiszen az emberi ittlét léteinek konstitutív mozzanatát képezi, más szóval ez a semmisség e létező méltóságához tartozik.* Az ittlét pozitív ontológiai meghatározása megköveteli, hogy a létét átható semmisséget is a maga pozitívitásában ismerjük el. Ittlétünk semmissége mindenekelőtt fakticitásunkban mutatkozik meg. E fakticitás világba-való belevettségünkről, vagyis arról tanúskodik, hogy nem önmagunknak köszönhetően találjuk magunkat megnyíltságunkba belevetve. Noha egzisztenciánk képezi az alapját annak, hogy lenni-tudjunk, ezt az alapot nem mi magunk fektettük le. Továbbá lehetőségeinkbe is belevetettek vagyunk, noha létezésünk ezek megragadásaként vagy elvétéseként megy végbe. *Létünk alapját ennyiben soha nem keríthetjük hatalmunkba.* Am semmisségünk mutatkozik meg abban is, ahogyan lehetőségeinkre kivetülve az egyiket megragadjuk, míg a többit nem. Létünk kivetülés-jellegét, csakúgy, mint belevetett-voltát, lényegszerűen áthatja valamiféle semmisség. Ennyiben az ittlét léte „egy semmisség (semmis) alap-léte. Ez pedig azt jelenti hogy *az ittlét mint olyan bűnös*”.¹⁵

Am hogyan kell értenünk azt, hogy e semmisség által meghatározott létünknek bármiféle értelemben is alap-létei vagyunk, ha még oly semmis alap-léte is? Miként lehet az ittlét önnön léte alapja, ha léte felett soha nem bírhat hatalommal? Létét ugyan nem uralhatja, ám vállára veheti. Maga az *alap-volt* ennyiben elsajátítást, a tulajdonképpeniség választását jelenti, míg az, hogy az ittlét ezen alap-volt *léte* is egyúttal, annak uralhatatlanságára, az elsajátítást magát átható semmisségre utal.

Mármost a lelkiismeret, mely – mint láttuk – eredendően nem a bűnössé-vált-létről való híradás, éppen ilyen, a bűnösségre mint már mindig is bűnös-semmis létre való *felhívás*. Ennyiben nem a lelkiismeret felhívása követi a bűnössé válást, hanem – ha helyesen halljuk – a már mindig is bűnös-lét „követi” a hívást, oly módon, hogy hagyja magát felhívni önnön bűnös-voltára, azaz felvállalja tulajdon bűnös-létét. Az ittlétet a lelkiismeret legsajátabb Önmaga lenni-tudására hívja fel. Benne maga az ittlét hívja önmagát.

¹⁵ SZ, 285. o.

Ha az egzisztencia horizontjában értelmezzük a lelkiismeret fenoménjét, a hang immár nem lesz „egy isteni hatalom folyománya”¹⁶, de nem is valamiféle bíró vagy ítélőszék, nem világlelkiismeret vagy más hasonlók. Semmiféle idegen hatalom nem szólal meg benne, hiszen „a hívás belőlem, de rajtam túlról jön és rám irányul”.¹⁷ Gyökerei ennyiben létünk alapjaiba nyúlnak. A „hang” távolról sem pusztán „kritikai” jellegű, hiszen lehetővé tesz, ti. Lehetővé teszi önmagunk számára a tulajdonképpeni – bűnös – létet. Ennyiben nem is egyszerűen valamely bűnös tette visszautaló fenomén, hanem mindenekelőtt felszólítás, azaz *előre*-hívás: a bűnös-*létre*, s egyúttal *vissza*-hívás, „az elkövetett tett mögé, a belevetett bűnös-létbe, ami »korábbi« minden bűnbeesésnél”.¹⁸

A hívás megértése a világ dolgaiba való belevezettségünk ellenében végbemenő mozgásra szólít fel, a tulajdonképpeniségre hív elő. Ezt oly módon teszi, hogy magát a nem-tulajdonképpeniséget az ittlét *tulajdon bűneként* érteti meg vele, s ezáltal döntésre hívja fel tulajdon önmagából eredő lennitudása mellett. E döntés eltökéltség (*Entschlossenheit*), melyben az ittlét megnyíltsága (*Erschlossenheit*) eredendő módon kerül elsajátításra.

Összefoglalva a következőket mondhatjuk: Az egzisztencia heideggeri analitikája értelmében a bűn fogalma eredendően sem nem jogi, sem nem morális, pszichológiai vagy éppen teológiai kategória, hanem azon alap-egzisztenciálé, mely az emberi ittlétet alapjaiban átható semmisségre utal. Ekként valamennyi említett kategoriális értelmezés ontológiai gyökerére mutat rá. A bűnösségről való „minden tudásnál eredendőbb ... a bűnös-lét” – olvashatjuk a *Lét és időben*¹⁹ –, s ennek megfelelően a létünket átható semmisség is lehetőségfeltételét képezi a lelkiismeretnek, noha mi csak a lelkiismeret felhívását megértve szembesülünk a létünk alapjaiban rejlő ezen semmisséggel. E felhívás megértése egybeesik azzal, hogy tulajdon önmagunk mellett tökéljük el magunkat. *Önmagunk tulajdonképpeni léte ittlétiünk ezen eltökélt megnyíltságában rejlik*. A lelkiismeretben tudtul adott bűnös-lét megértése ennyiben egybevág legsajátabb lenni-tudásunkban való önmegértésünkkel. Annak megértése, hogy létemben bűnös-semmis vagyok, egyúttal annak választása, hogy önmagam legyek.

Ezzel azonban a tulajdonképpeniség mozzanata szükségképpen beépül a filozófia fogalmába. Ha ugyanis a filozófia az ittlét mindennapiságában való értelmezettségének *radikalizálása*, adekvát kifejtésének szükségképpen feltételét kell, hogy képezze a tulajdonképpeni megnyíltság, vagyis az önmagunkra való lelkiismereti *felhívottság*.

¹⁶ SZ, 291. o.

¹⁷ SZ, 275. o.

¹⁸ SZ, 291. o.

¹⁹ SZ, 286. o.

STANLEY FISH, AVAGY A BŰN VONATKOZÁSÁBAN KIFEJTETT FILOZÓFIAI TEÓRIÁKNAK NINCS SEMMI GYAKORLATI HASZNA

SUSSZER ZOLTÁN LÁSZLÓ

BÁR STANLEY FISH ERŐSEN KÉTELKEDIK az általános filozófiai teóriák gyakorlati hasznosságában, mi több, egyik tanulmányának címében azt állítja, hogy a filozófia egyszerűen „nem számít”, a hazai kontinentális kötődésű szóhasználat szerint Fish-t bátran nevezhetjük filozófusnak. E neves Milton kutató a '70-es években a „reader-response” egyik vezető teoretikusaként elsősorban interpretációelméletével vált híressé. Intitucionális szempontból hazájában, az Egyesült Államokban, Fish leginkább az irodalomtudomány égisze alatt munkálkodik, nagy számú kurzusai között szép számmal található jogelméleti illetőségű is. A magyar filozófiai közéletben jószérivel teljesen ismeretlen szerző irodalomtudományi recepciója immár 20 éve – bár nem éppen ideges kapkodással – zajlik, elsősorban Kálmán C. György, illetve az utóbbi években Farkas Zsolt munkásságának eredményeképpen. Köztudomású, hogy más kontinentális irányzatok mellett a hermeneutika illetve a dekonstruktivizmus intézményes helye Amerikában mindenekelőtt az irodalom tanszékekre „szorult”. Emígyen a hivatalos helyi illetőséget zárójelezve, és a tartalmi fordítást előtérbe helyezve, egyes amerikai irodalmárok munkásságát elsődlegesen filozófiai vonatkozásúként is dekódolhatjuk. Fish egyik gyakori vitapartnere, Rorty fogalmazta meg legplasztikusabban a dekódolás intézményes indokát: „Az institutionális farkok csóválja a tudományos kutyát.”¹ És hogy a mi szóhasználatunkat tekintve mekkora jelentősége van annak, hogy Amerikában egy szerző nem a filozófia, hanem az irodalom tanszékről kapja a fizetését, ahhoz egy másik személyes kedvencem Rortytól: „Ez éppoly butaság, mintha azt mondanánk ... hogy egy sündisznó csupán inkompetens róka.”²

Hogy milyen filozófiai irányzat híve lenne Fish, arról leghitelesebben tán azt lehetne mondani: a „fishiánus” iskola aktivistája. Ám Fish kapcsán nagyon vigyázni kell az irányzatokkal. Óvatosan és halkán említek néhány fogalmat, mely alkalmas lehet a betájolásra. A posztmodern, multikulturalizmus, illetve kulturális relativizmus kifejezései gyakorta előfordulnak Fish írásaiban, bár én úgy gondolom, hogy ezek a kifejezések „puhaságuk” okán

¹ Rorty: A Filozófia ma Amerikában. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985, 3-4 szám. 589. o.

² *Im.* 595. o.

inkább csak elnagyolt betájolásra alkalmasak. A dekonstruktivizmus is mond valamit Fish irányultságáról, bár a megismerés lehetőség-feltételeként értett interpretációt illetően Kuhn mintájára, de a gondolkodás egészére kiterjesztve, értelmezési paradigmákban, értelmező közösségekben gondolkodik.³ Mivel az interpretáció kulcsfogalomnak számít Fishnél, eljutunk a hermeneutikához, mely megintcsak egy sokszor tágan és sokféleképpen értett fogalom. Mindenesetre a főművének tekinthető 1980-as *Is There a Text in This Class?*, a huszadik századi interpretációelmélet egyik legjelentősebb munkája, mely a filozófiai irányzatként értett hermeneutika felől is közvetlen relevanciával bír.⁴ Tanulmánykötetében éles hangú és elsőprő erejű bírálatát nyújtja a masszív-konzervatív E. D. Hirsch Jr. interpretáció-elméletének, melyet az Gadamer *Igazság és módszer*ének kritikája mentén vázolt fel. Fish nagyhatású műve így hermeneutikatörténeti szempontból tulajdonképpen a Gadamer-Betti féle hírneves applikáció-vita egyik kései záróakkordjaként is megszólal. Ám Fish-t semmiképp sem helyezném Gadamer jobbára – ez esetben akkor már inkább a baljára –, hiszen míg Gadamernél az értelmezés-megértés folyamatában, a dialógusokon átível a pátosz ideája, melytől a humanista gondolkodó jóhiszeműen a kölcsönös másképp-értésre való képesség, a lehetséges önkorrekció hozadékát reméli, addig Fish-nél a különböző érdek-szokás-konvenció alapú értelmező közösségekre, paradigmákra szakadt értelmezések közötti kommunikáció nem annyira az egyetértés irányában konstruktív jelentőségű, mint inkább az elhatárolódás, azaz az identitás negatív kirajzolódása végett fontos: „Az elrugaskodott értelmezések előállítására és felismerése épp olyan felkészültséget kíván és éppoly konvencionális tevékenység, mint azoknak az értelmezéseknek az előállítására és felismerése, melyeket elfogadhatónak tekintenek.”⁵ S bár a kontextus természetesen Fish sorait is sajátosan intencionálja, egyes – a saját leírás-modelljét illető –, megállapításai egészen közel állnak a filozófiai hermeneutikához: „Az egyik modell szerint az Énnek meg kell szabadulnia előítéleteitől és előfeltevéseitől, hogy tisztán lássa a szöveget, mely ezektől függetlenül létezik, a másik modell [a Fish-féle „meggyőzés” modell]⁶ szerint csakis az előítéletekre vagy a perspektíva adta észleletekre hagyatkozhatunk,

³ Az értelmező közösségek fogalmával kapcsolatos nehézségekhez lásd: Kálmán C. György (szerk.): *Az értelmező közösségek elmélete*. Bp., Balassi. 2001.

⁴ Stanley Fish: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge/Mass./London, Harvard UP, 1980. E kisebb írás James Seaton – ugyanitt található – tanulmányára adott válasz: *Law and Literature: Works, Criticism, and Theory*. lk. 477-506. o.

⁵ Stanley Fish: Bizonyítás vagy meggyőzés: a kritikai tevékenység két modellje. In: Thomka Beáta (Sorszerk.): *Az Irodalom elméletei III*. Pécs, Jelenkor. 1997. 7. o.

⁶ Zárójelben a szerző megjegyzése. (szerk.)

s a kérdés az, hogy a sok hasonlóképpen részleges perspektíva közül melyik hívja elő a szöveget.”⁷

Egy másik gadameri párhuzam a normatív, metodológiai erőfeszítésektől való tartózkodás. A német gondolkodó épp a korábbi normatív hermeneutikai hagyománnyal helyezkedik szembe, és deklaráltan deskriptív törekvésű. Fish pedig nem hisz abban, hogy bármely az interpretációt illető általános elmélet is hatással lehetne az élethelyzetekben, a gyakorlat szituált közegben, az adott kultúrában meghatározott értelmezésre. Éppen ezért kissé meglepő kijelentése szerint magának sincs interpretációelmélete, merthogy az interpretáció nem egy olyan dolog, melyről – normatív, és a gyakorlati életben hasznosítható – elméletünk lehetne. Ezt Fish valamiféle szituációs kontextualizmus-érvvel indokolja, miszerint „(1) az intenció-tulajdonítás nélkülözhetetlen illetve elválaszthatatlan az interpretációtól, és (2) az intenció-tulajdonítás olykor, és igen gyakran vita apropója, egy vitáé, mely nem dönthető el a szavakra való mutogatással, hiszen a szavak pusztán annyit mondanak, amennyit egy intenció fényében mondanak, márpedig különböző intenciók fényében különböző dolgokat mondanak.”⁸

Fish elmélet alatt valami olyasmit ért, ami az interpretációs helyzetekben haszonnal szolgálhat (valami általánosan érvényes normát), ezért saját „leírását” semmiképpen sem tartja elméletnek, mivel annak tudata, hogy interpretációnk intenciófüggő, nem segít annak az intenciónak a megtalálásában, melynek értelmezőként – hiszen intenció nélkül kevésbé értünk –, már egyébként is birtokában vagyunk. Márpedig intenció hiányában nincs jelentés, hiszen „senki sem légüres térben von kétségbe valamit, hanem valamely nézőpontból, és ez a nézőpont mindaddig nem kérdőjelezhető meg, amíg fel nem váltja egy másik, mely aztán minden kétségben felül áll.”⁹ Olykor ugyan egy specifikus intenció belátása más területeken is haszonnal járhat, de Fish szerint „a lencse absztrakciójának növelése egyre kevesebb haszonnal jár egy sajátos teljesítmény mechanikájának vonatkozásában” ugyanis „e tágabb imperatívuszok és igazolások segítségével hívása elhibázza az intézményes kérdést ... és hagyja úszni az üres tapasztalat absztrakciójában.”¹⁰ Az értelmezés tehát elsősorban empirikus és történeti probléma: „Az interpretáció nem egy teoretikus ügy, és egy teória nem tehet hozzá semmit azokhoz a készségekhez, melyeket valamely magunkénak érzett gyakorlat alkalmazóiként már birtoklunk.”¹¹

⁷ Im. 17. sk o.

⁸ Stanley Fish: Response: Interpretation Is Not a Theoretical Issue. In: *Yale Journal of Law and the Humanities*, vol. 11, no. 2 (Summer 1999). 510. o.

⁹ „Bizonyítás vagy meggyőzés...” 11. o.

¹⁰ Fish: *Interpretation is Not a Theoretical Issue*. Ik. 513. o.

¹¹ Im. 514. o.

Az előadás terjedelmét tekintve viszonylag hosszú – de mivel Fish a hazai filozófiában egyelőre sötét ló, mégis elégtelenül kurta –, bevezető után vélhetően már sejteni lehet, hogy Fishnél a bűn mibenlétét illető normatív filozófiai fejtegetéseknek semmi értelme, hiszen „transzcendentális normák nincsenek, társadalmi és intézményes összetevők hozzák létre a magatartással kerülnék szembe, sokmindenhez fordulhatunk segítségért (pl. a horoszkópunkhoz, a helyi lelkészhez avagy a pszichiáterünkhöz) de amihez kevésbé, az a filozófiai álláspont, melyet történetesen elfoglalunk, ha egyáltalán van valamilyen az aktuális kérdés vonatkozásában vallott teoretikus koncepciónk, tehát, „a filozófia nem számít”.¹³ Az absztrakt filozófiai teória nem készíti híveit aktivitásra, és nem is tartja őket vissza semmitől. Eszerint „akármelyik igazságelmélet hívei volnánk is, ez irreleváns lenne egy különös kérdés igazságának vonatkozásában elfoglalt álláspontunk felől, mert egy ilyen vonatkozásban elfoglalt pozíció attól függ, milyen bizonyítékokat fogadunk el, amely pedig a respektált autoritástól, az adatforrás iránt érzett bizalomtól stb. függ,” így az, hogy a bűn vonatkozásában ki milyen „filozófiai nézetet vall, semmit nem mond a nem kimondottan filozófiai nézeteiről, és semmit sem mond személyiségéről, morális státuszáról.”¹⁴

Fish alapvető tévedésnek tartja a történészek semlegességét hirdető nézetet, miszerint a történészek feladata pusztán leíró jellegű, azaz kimerül a tények felfedésében. Véleménye szerint egyrészt nem léteznek önevidens tények, másrészt nincsenek preconcepciótlan interpretátorok sem. Ezirányú nézeteit az „akadémikus szabadság kontra Holokauszt-tagadás” kérdésében fejti ki.¹⁵ Az idevágó csatározásokra jellemző, hogy mindkét oldalon sajátos tény-adatbázist, és érvelési koncepciót vonultatnak fel, ugyanakkor a rendszerek inkompatibilisnek bizonyulnak. Éppen ezért eleve nem tudják komolyan venni a másik „tábor” érveit, és a másikat ismeretelméleti csalással, a tény fogalmának jogtalan elbitorlásával vádolják. A vita emígyen eleve parttalan, hiszen a felek az előítéletek szintjén elhatárolódnak egymástól, ami az egyik oldalon az „irrationalizmus apoteózisa”, az a másik oldalról a

¹² *Bizonyítás vagy meggyőzés...* 25. sk o. Fish állítása szerint nem tagadja a nyelv és megértés normáit, csupán úgy látja, hogy a normák nem a nyelvbe, hanem intézményes szerkezetekbe ágyazottan léteznek. Vö: Stanley Fish: *Van szöveg ezen az órán?* In: Kiss A.–Kovács S.–Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv I.* Szeged, Ictus és Jate. 1996. 269. o.

¹³ Vö: Stanley Fish: *Truth but No Consequences: Why Philosophy Doesn't Matter.* In: *Critical Inquiry* 29 (Spring 2003) 389. o.

¹⁴ Im. 390. o. Vö: uo. „Egy az általánosság szintjén lévő igazságelméletre utalok, amikor azt mondom, hogy a filozófia nem számít.”

¹⁵ Stanley Fish: *Holocaust Denial and Academic Freedom.* In: *Valparaiso University Law Review*, Summer 2001. 499-525. o.

„cionista konspiráció hatalmas gépezetének” eredménye.¹⁶ Az amerikai kulturális csatározásokban többnyire baloldali teoretikusként számon tartott zsidó származású Fish első megközelítésre meghökkenítő – éppen ezért tulajdonképpen egyáltalán nem meglepő – véleménye szerint a Holokauszt-tagadók ellen felsorakozó akadémikus történészek ugyanabban a helyzetben vannak mint ellenfeleik, nem valamiféle tisztább, kevésbé interpretatív, kevésbé elfogult szemlélői a tények során; ami elkülöníti őket, nem afféle episztemológiai kérdés, hogy ki mit tekint ténynek, nem etikai avagy metafizikai kérdés, hogy ki mit tekint bűnnek, hanem eredendő vélekedéseik és szocializált következtetések eredménye:¹⁷ „Ez a módja annak, ahogyan a történészek hihetővé válnak – azáltal, hogy elmesélnek egy történetet, mely illeszkedik azokhoz a történetekhez melyeket mi már igazként ismerünk, és oly módon mesél el, mely összhangban van azzal ahogyan a következtetés felé vezető úton valaki már ösztönös és internalizált érzékkel köti össze a megfigyelések pontjait. A történészek nem azáltal nyernek hitelt (vagy bármi mást) hogy meta-történészekké válnak, hogy döntő válaszokat adnának olyan nagy kérdésekre, mint: Miben áll a tények természete? Miképpen határozható meg, hogy mit tekintünk bizonyítéknak?, Rekonstruálható-e a múlt? Fenntartható-e a múlt és a jelen közötti különbségtétel?”¹⁸

Az akadémikus szabadság egy értelmező közösség szabadsága, „sajátos érdekek kifejezése: egyfajta szabadság az akadémikusok számára.”¹⁹ A törté-

¹⁶ Im. 499. skk. o.

¹⁷ Im. 509. sk. o. Itt hosszabban idézném Terry Eagleton élményszámba menő Fish-kritikáját: „Fish-re és a dékánra [Stanley Fish jelenleg is a Chicagói egyetem dékánja – a szerző megjegyzése (szerk.)] hivatkozni azonban annyit, mint rámutatni arra a tényre, hogy két Fish van, egy kicsi meg egy nagy. A kis Fish amolyan kardesörtető vagdalkozó, aki botrányosan provokatív kijelentésekre kész: az igazság csak retorika, a szólásszabadság csak illúzió, az elvtelen viselkedés a legjobb. A nagy Fish tiszteletreméltó egyetemi ember, aki azonnal elveszi ezeknek a megnyilatkozásoknak az erejét, azt hangsúlyozva, hogy ezek leíró, nem pedig normatív jellegűek. Szó sincs arról, hogy radikális javaslatok volnának, egyszerűen csak leírják, hogy mit csinálunk amúgy is, anélkül hogy mindig tudatában lennénk ennek; és a teória, e világ Trumpsa örömmel értesülhet róla, hogy tehát semmiféle hatással nincs a praxisra. Az antifundacionizmus ennél fogva nemigen riasztja el a nyugati alapokat, és Fish olcsón megszerezheti a képromboló hírnevet. A kis Fish lázasan keres egy olyan ügyet, amely sikeresen elriaszt abszolút mindenkit, ő a hibrid *outsider*, aki kiáll a kisebbségéért, és mint zsidó ő is egy ilyen kulturális peremhelyzetből jön. A nagy Fish ezzel szemben konszenzuális, jófiús lenézéssel viseltetik a lázadók iránt, akiknek a viselkedése éppolyan konvencióktól meghatározott, mint azoké, akiken elverik a port.” Terry Eagleton: Mi a baja Stanley Fishnek az elvekkél? In: *Magyar Lettre Internationell* 51. szám, 2003 tél

¹⁸ Im. 510. o.

¹⁹ Im. 522. o.

nelem interpretációjában bűnök tárulnak eléink, de az interpretátorok nem valamely határozott bűn-koncepció nevében értékelik a dokumentumokat, nem valamely ismeretelméleti iskola égisze alatt bírálják el az adatok tény-szerűségét. Mikor egy adott értelmezői közösség tagjaként „azt mondjuk, hogy a jó történész pontosan reprezentálja azt, amit az archívumokban talál, úgy értjük, hogy kitartóan keresi a releváns dokumentumokat ... nem hivatkozva félrevezetően a kontextuson kívüli helyeket, stb.,” azaz a közösség intézményesedett történeteikhez illeszkedő jeleknek ad hitelt, ezeket a jelentéseket kezeli tényekként.²⁰ Azok a történetek – így például az amerikai akadémiai gyakorlat szerint a Holokauszt-tagadás is –, melyek nem találkoznak az intézményes történetek kompatibilitás-kritériumaival, nem kapják meg a „tudományos” minősítést, és az efféle „komoly” vitákba bele se szólhatnak.

Fish anti-normativizmusában „kollégájánál”, Richard Rortynál is radikálisabb – de legalábbis következetesebb –, mivel saját anti-fundacionista teóriáját illetően is fenntartja, nem jár semmiféle gyakorlati haszonnal. „Valaki, aki pragmatista nézeteket vall (azzal ellentétben, aki pusztán pragmatikusan cselekszik a valódi élethelyzetekben) ugyanúgy lehet autoritariánus, mint bárki más (én vagyok az élő bizonyíték), amennyiben az éppen adott evilági kontextusban, abszolúte biztos álláspontja helyességében (nem a normatív, hanem a kontextus által meghatározott helyességben).”²¹ Fish amellet érvel tehát, hogy az általános filozófia szintjén lévő tézisek a gyakorlati viselkedés szintjén nem nyújtanak válaszokat, avagy stratégiákat, az általános filozófiai tézisekből nem eredeztethető semmiféle viselkedésforma, jogkövető, avagy lelkiismeretes magatartás. Sőt, Fish tulajdonképpen falszifikációs tesztesésre hívja olvasóit, mikor kijelenti: „amennyiben az általam mondottak közt bármi is akadna, amely Önöket egy bizonyos irányba elmozdítja, ha azok után, hogy meghallgattak, valami hasznosítható dolog birtokában mennek tovább, akkor tévedtem.”²²

Míndezeket jóhiszeműen elfogadva megállapíthatjuk, hogy Fish sajátos kulturális relativizmusa intencióit tekintve legalábbis deskriptív, és tartózkodik a normatív felhangoktól. Állítása szerint annak teoretikus belátása,

²⁰ Im. 524. o.

²¹ In: *Why Philosophy Doesn't Matter?* Ik. 416. o. Vö: Uo.: Fish Rortyról: „Azt gondolja, hogyha feladjuk a kontextus-meghaladó normákat, onnantól nincs mit aggódni miattuk, és megtanulunk bánni velük – tehát, amennyiben rortyánussá válunk –, ezáltal jobb, kevésbé dogmatikus, nyitotabb szellemségű emberré leszünk.” Vö: még Rorty: *Response to Jurgen Habermas*. In: Robert Brandom (szerk.): *Richard Rorty and His Critics* Oxford, Oxford UP. 2000. 62. o.

²² Stanley Fish: *Theory Minimalism*. Panel on Jurisprudence at the January 2000 Association of American Law Schools conference, published in the *San Diego Law Review*, issue 37:3 (Summer 2000). 776. o.

hog az igazság, a jó, a bűn kérdése az intézményesülésben objektiválódott, győzedelmes értelmező közösség belső ügye, nem veszi el morális meggyőződéseink élet. Szeptember 11. után az amerikai médiumok jelentős része mindezeket másképp gondolta. A posztmodernizmussal, multikulturalizmussal szemben többnyire két ítéletet fogalmaztak meg: először, a szeptember 11-i események bebizonyították, hogy a posztmodernizmus helytelen; másodsor, a posztmodernizmus valahogyan felelős szeptember 11-ért, ha nem felelős közvetlenül az eseményekért, felelős legalábbis a megcsappant amerikai eltökéltség miatt.²³ A vádak egyik fele tehát episztemológiai, miszerint a relativizmus bizonyosfajta ténszerű események megtörténtét tagadja, másrésről morális, miszerint a relativizmus a legnyilvánvalóbb bűnököt sem képes elítélni. Fish egyértelművé teszi, hogy a faktikus értelmező közösség tagjaként maga is elítéli a terrortámadásokat, melyek alapvető érdekeivel ellentétesek, ugyanakkor tartózkodik attól, hogy olyan nyelven írja le, illetve értékelje az eseményeket, mely minden értelemmel bíró megfigyelő egyetértésére számíthatna: „Ez a nyelv – amennyiben ilyen rendelkezésünkre állna – a nézőpont nélkülség záloga lenne, pusztán közölné a dolgokat, amint azok vannak, és sok posztmodernista fenntartja, hogy ilyen nyelv nem található.”²⁴ Azaz, mint Fish megállapítja, az ítélet hiánya egyáltalán nem következik a posztmodernizmusból, pusztán „az ítélet alapja nem a méltányosság valamiféle absztrakt szótára, igazság, erkölcs – ezek ugyanazok az attribútumok, melyekkel az „ellenség” is érvel –, hanem az életmódunk történeti valósága, a mi életmódunk, ami egy súlyos támadás célpontja volt. ... A posztmodern gondolkodás ... egy teljesen más igazolási talajra utal minket, arra, melyen a szokásos hétköznapi életünkben állunk, és elfordít minket az univerzális abszolútumok illuzórikus indokaitól, melyeket minden párt magáénak vall, mindenki aláír, a tálibok és az irakiak is aláírják, azonban mindenki különbözőképpen definiálja őket (ez az, amiért az univerzálék előhívása sosem dönti el a vitákat, inkább kiterjeszti azokat).”²⁵

Némileg talán meglepő módon, a kulturális relativizmust illető puha meghatározásában Fish a gadameri dialogicitásra emlékeztető engedményeket tesz, mely arra enged következtetni, hogy azért bizonyos fokig képesek lehetünk egy másik értelmező közösség sajátos racionalitásának megértésére, így az

²³ Vö: Stanley Fish: Don't Blame Relativism. In: *The Responsive Community*, vol. 12, Issue 3, Summer 2002. 28. o. Fish ezen írása a *Can Postmodernists Condemn Terrorism?* című szimpózium vitaindító esszéje. A szimpózium hozzászólói között találhatjuk mások közt Rorty, Posner, J. D. Caputo, Amitai Etzioni írásait is. A vitát Fish összegző tanulmánya zárja: A Reply to My Critics. In: *The Responsive Community*, vol. 12, Issue 3, Summer 2002.

²⁴ Im. 28. o.

²⁵ Im. 28. sk. o.

„értelmező közösségünk” szempontjából irracionálisnak tetsző „bűnök” megértésére, internalizálására: „ha a relativizmuson valaki azt a gyakorlatot érti, hogy belebújjunk ellenfeleink cipőjébe, nem azért, hogy a sajátunkként viseljük őket, hanem azért, hogy valamiképpen megértsük (több kevesebb elfogadásal) miért akarhatja másvalaki – a mi szemszögünkéből egy megcsalatott valaki – viselni azokat, akkor a relativizmus nem fog, és nem is kell, hogy véget érjen, mert pusztán egy másik megnevezés arra, ami nem más mint komoly gondolkodás.”²⁶

²⁶ Im. 31. o. Egy híressé vált esszéjében Fish természetesen határozottan tagadja, hogy a multikulturalizmus faktikusan felvállalható konzisztens teória volna: „A különbség politikája az, amit erős multikulturalizmusnak neveztem. Erős, merthogy elsősorban a különbséget értékeli, önmagában és önmagáért, s ezt nem valami ennél alapvetőbb megnyilatkozásaként kezeli. Míg a butik-multikulturalista más kultúra iránt csupán felszínes tiszteletet tanúsít, amit azonnal visszavon, mihelyt irracionálisnak vagy embertelennek találja annak gyakorlatát – addig az erős multikulturalista *mély* tiszteletet akar tanúsítani minden kultúra iránt, annak igazi lényege szerint, mivel úgy gondolja, hogy mindegyiknek megvan a joga arra, hogy megformálja saját identitását és kibontakoztassa a saját elképzeléseit arról, mi racionális és mi emberi. Mert az erős multikulturalista számára az elsődleges elv nem a racionalitás vagy valamely egyéb kultúrafeletti univerzálé, hanem a tolerancia ... E ponton az erős multikulturalista kénytelen szembenézni egy dilemmával: vagy addig tárgítja toleranciáját, hogy az kiterjedjen az általa megbecsülni kívánt kultúra szíve mélyén rejtőző intoleranciára is, és ez esetben a tolerancia már nem vezérelve többé, vagy pedig elutasítja az ugyanezen kultúra legbelső lényegét képező intoleranciát (az elborzadt visszahőkölés, amikor Khomeini „Halál reá!”-t kiált Rushdie-ra), és ez esetben respektusa nem terjed ki addig a pontig, ahol e kultúra sajátlagossága a legnyilvánvalóbban a tét ... Kiderül, hogy az erős multikulturalizmus valójában nem is annyira elkülönült pozíció, mint inkább valamelyest mélyebb változata a felszínes butik-multikulturalizmusnak ... Annak váltogatása, hogy egyszer liberálisaként nyilatkozunk meg, másszor pedig tisztán illiberális akciókba verjük magunkat, olyasmik, amit egyébként is mindannyian csinálunk; ez az adhokkéria lényege. Talán ha kevesebb szorongással csinálnánk, jobban csinálnánk. Akár még ihletetten is.” Stanley Fish: Butik-multikulturalizmus. In: *Magyar Lettre Internationell*. 1998/Tél (31. szám)

NIETZSCHE, BATAILLE AND ATHEISTIC SIN

ALAIN WATT

PAUL RICOEUR once suggested that ‘sin’ presupposes a “atheistic” perspective,¹ arguing that the notion of sin is dependent on the idea of being “before God”. A Covenant exists between God and man, and sin arises when man breaks the Covenant (as Adam and Eve did paradigmatically by eating from the tree of the knowledge of good and evil despite God’s prohibition). If this is correct, then it would appear that ‘sin’ should not be a concept to concern the atheist, for if there is no God then *a fortiori* there is no Covenant and *a fortiori* there can be no breaking of the Covenant (sin). However, both Nietzsche and Bataille, two avowed atheists, have shown a good deal of interest in ‘sin’, an interest which requires some explanation in the light of Ricoeur’s claim. Are they simply commenting on sin as critical outside observers? Are they perhaps less ‘atheistic’ than would at first sight appear? Is Ricoeur’s observation incorrect? Or should we say that there is a separate ‘atheistic’ type of sin to be set alongside ‘theistic’ sin? This paper explores the role ‘sin’ plays in Nietzsche and Bataille with these questions in mind; as we will see, the story is a complex one, in that all of the above suggestions for how to resolve the apparent contradiction of ‘atheistic sin’ have some plausibility. As well as this primary aim of trying to determine in what sense ‘sin’ can be important to atheists, I also have a secondary aim of questioning the alignment of Nietzsche and Bataille on this issue. I hope to show that Bataille’s thinking on sin marks a more radical departure from the Judaeo-Christian heritage than does Nietzsche’s; it is only with Bataille that we find an atheist who really “revalues the value” of sin.²

This paper is organised into three parts. The first two concentrate on Nietzsche’s treatment of sin, which I have subdivided into “negative” and “positive”. By “negative” I mean his critique of the role sin plays in Judaeo-Christianity, outlined primarily in *The Antichrist*. By “positive” I mean the role ‘sin’ plays in the construction of Nietzsche’s own philosophical system, in *Thus Spoke Zarathustra* in particular and in scattered comments elsewhere. There is some tension between these positive and negative aspects, which makes the (re)construction of “Nietzsche on sin” a rather complex business. Then in the third and final part of the paper, I outline Bataille’s views of sin, somewhat more briefly. I conclude by trying to draw

¹ Ricoeur: *The Symbolism of Evil*. (Boston: Beacon, 1967), p51.

² The notion of a “revaluation of values” is of course a central Nietzschean theme.

together the various parts of the discussion to give an overview of what “atheistic sin” might look like.

NIETZSCHE AGAINST “CHRISTIAN SIN”

The obvious place to begin an account of Nietzsche on sin is with his critique of what sin has meant under (Judaeo-)Christianity. The general tenor of his remarks on sin is captured in a striking passage in *The Antichrist*:

From a psychological point of view, “sins” are indispensable in any society organized by priests: they are the actual levers of power, the priest lives on sins, he needs “the commission of sins” ... Supreme law: “God forgives him who repents” – in plain language: *who subjects himself to the priest*.³

The use of scare-quotes around the word “sin” – very frequent in Nietzsche’s use of the term – indicates that he finds the very concept highly suspect. In other places he talks of ‘the invention of sin’⁴ by the priest: the term, it seems, does not name some pre-existent reality, but is rather part of a campaign to *forge a new reality* more conducive to the priest’s requirements. The logic behind this campaign is clear: if people believe that priests are needed to intercede between themselves and God then a relationship of dependency will be created. Sin, as Nietzsche sees it, is thus ‘a distancing relationship between God and man’⁵; it establishes a space, which only the priest can fill. And it introduces a peculiar kind of spiritual suffering, which cannot be cured by a doctor: ‘Man ... shall *suffer* ... And he shall suffer in such a way that he has need of the priest at all times. – Away with physicians! *One has need of a Saviour*.’⁶

It is interesting to note that Nietzsche absolves Jesus himself of any responsibility for promoting this logic of sin: he had no comprehension of such power games. For Nietzsche’s Jesus the key concept was rather “blessedness”, which was not something promised in the after-life (Nietzsche sees in this later Christian doctrine an outrageous abuse of the idea), but rather something in the here-and-now, available to anyone who becomes completely open, non-resistant, “loving” towards all other forces, even hostile ones. “The redeemer”, as Nietzsche describes him, no longer required any formulas, any rites for communicating with God - not even

³ Nietzsche, F.: *Twilight of the Idols/ The Antichrist*, trans. R. J. Hollingdale (London: Penguin, 1968) A, #26.

⁴ *Ibid.*, #49.

⁵ *Ibid.*, #33

⁶ *Ibid.*, #49

prayer. He has settled his accounts with the whole Jewish penance-and-reconciliation doctrine; he knows that it is through the practice of one's life that one feels "divine", "blessed", "evangelic", at all times "a child of God". It is *not* penance, *not* "prayer for forgiveness" which leads to God: evangelic practice alone leads to God, it is God! What was abolished with the Evangel was the Judaism of the concepts "sin", "forgiveness of sin", "faith", "redemption by faith" - the whole of Jewish ecclesiastical teaching was denied in the "glad tidings."⁷

Paul and the Church fathers, however, reinstated these "Jewish ecclesiastical" concepts with a vengeance, restoring the distance between man and God which Jesus's life and teaching had denied; and they did this not least by raising Jesus himself into a God, and one who had sacrificed himself for man's sake. Paul is fingered as the engineer of this profound shift: by focussing on Jesus's death and (fictitious) resurrection, he twisted the meaning of "the redeemer" into one who promises resurrection-after-death for our "immortal soul", rather than one who shows us a path to blessedness in *this* life.⁸ And of course sin then once again plays a vital role: it is the threat to our "salvation" and we must seek God's grace (mediated through the priest, of course), hoping that He will see fit to forgive us and grant us our entry ticket to heaven.

As the tone of some of the above citations indicates, Nietzsche does not occupy a neutral position in relation to the story he tells. Jesus is discussed respectfully, whereas every kind of vitriol is poured onto Paul and the disciples. While it would be going too far to say that Nietzsche entirely identifies with Jesus,⁹ his sympathies clearly lie in that direction. At any rate, it would appear from his critique of Judaeo-Christianity in the *Antichrist* that he could have no truck with sin, for quite apart from the fact that there is no God for Nietzsche (against whom one could sin), he objects *ethically* to sin, too. It is deconstructed as one of the priest's tools to gain control over his "flock", and the self-abasement it encourages renders people unready for the great (self-)creative tasks Nietzsche proposes for them. And yet despite all this, there is clear evidence that Nietzsche in places makes positive use of "sin" and related ideas. In the next section I try to reconstruct this "positive" role and ask how (on Earth) it can be squared with his condemnation of Judaeo-Christian "sin".

⁷ *Ibid.*, #33.

⁸ See Nietzsche: *The Antichrist*, #39-40.

⁹ The latter is seen as a "holy fool" and completely non-heroic because he knows no kind of struggle (he does not resist anything or anyone). This clearly does not fit with Nietzsche's frequently bellicose rhetoric and his oft-repeated injunction to "*become hard!*"

NIETZSCHE'S "POSITIVE" DEPLOYMENT OF SIN

I have to preface the following discussion with an acknowledgement that Nietzsche nowhere outlines a positive case for deploying "sin" within the framework of his philosophy: where he *reflects* on "sin" and its uses, it is in order to condemn it. Nevertheless, ideas of sin do play an active role in a few places in his work, and I will argue in what follows that its role in his thinking is not insubstantial.

As mentioned above, one obvious problem with attributing to Nietzsche a positive sense of "sin" is that this would seem to require a God, which he of course denies. On the Ricoeurian view, what transforms an act from something merely "wrong" into a "sin" is the idea that it is inconsistent with duties we have *to God*, and not just to other human beings. But what about something analagous to God? In Zarathustra's opening speech to the crowd in the Prologue to *Thus Spoke Zarathustra*, we find the following passage:

"Once transgression [*Frevel*] against God was the greatest transgression, but God died, and thereupon those offenders [*Frevelhaften*] died too. To transgress against the Earth is now the most terrible offence..."¹⁰

Here there is a quite explicit parallel between "transgression against God" and "transgression against the Earth". "The Earth" is, quite literally, a substitute for "God", in this sentence at least. Moreover, a few lines earlier Zarathustra has entreated his listeners: "remain faithful (*treu*) to the Earth, and do not believe those who speak to you of superterrestrial hopes". This clearly has echoes of the first commandment – though of course the faith in question is an inversion of Judaeo-Christianity, which is based on "superterrestrial hopes". Thus it appears that there could be a duty for Nietzsche equivalent to the basic Judaic-Christian duty to God, which would makes it possible to talk of "sin" (when one fails in this duty). In Nietzsche's case, though, it would be "the Earth" or "Life"¹¹ which we must remain faithful to – and indeed "love".¹²

¹⁰ Nietzsche, F.: *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R. Hollingdale (London: Penguin, 1961), Prologue, #3. I have amended the translation here as Hollingdale's "blasphemy" does not accurately capture the broader meaning of "*Frevel*".

¹¹ In several passages the terms are used almost interchangeably, e.g. *Thus Spoke Zarathustra*, "Of the despisers of the body", where Nietzsche criticises those who are "angry with life and with the earth".

¹² The emphasis on love clearly brings Nietzsche closer to specifically Christian ideas. E.g. 'It is worthwhile to live on earth: one day, one festival with Zarathustra has taught me to love the Earth.' Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, "The Intoxicated Song", #1.

But what does “remaining faithful to the Earth” mean? And how could we “sin” against the Earth? Much later in *Zarathustra*, Nietzsche suggests that “pity for the higher man” might constitute the “ultimate sin” for Zarathustra.¹³ Nietzsche elsewhere explains that pity counts as a sin for Zarathustra because it tempts him to abandon his own path in order to minister to those around him who are suffering.¹⁴ Those capable of great things must beware the danger of becoming infected by the misery of suffering humanity, becoming miserable themselves, and thereby losing their ability to carry out great tasks – which they must do because “they alone are our *warranty* for the future, they alone are *liable* for the future of man.”¹⁵ The greatest threat that Nietzsche sees facing humanity is

that man should inspire not profound fear but profound *nausea*; also not great fear but great *pity*. Suppose these two were one day to unite, they would inevitably beget one of the uncanniest monsters: the “last will” of man, his will to nothingness, to nihilism.¹⁶

Where there is “will to nothingness” there is no longer love of the Earth: those infected by nausea and pity can no longer affirm life.¹⁷

Nietzsche’s story is thus a complex one: to remain “true to the Earth” one must not merely reject the siren calls of those peddling “otherworldly hopes”. The rejection of a transcendent God is *part* of what is required, but it is by no means enough in itself. There must be a positive embrace of *this* life and the earth we live on: it must be embraced the way it truly is. By extension the formula for Nietzschean “sin” would be: rejection of this life and the world as it really is. This occurs when people are miserable, suffering, vengeful; and so the great “redemptive” task is to be able to accept this life and this Earth for what they are, to *know* them, and still to love them.

But if sin is playing such an important role in Nietzsche’s thinking, does this make him a kind of theist, albeit with a very different kind of “God”? Such an interpretation of course runs up against many textual difficulties.

¹³ *Ibid.*, “The Sign”.

¹⁴ Nietzsche, F.: *Ecce Homo*, trans. R. Hollingdale (London: Penguin, 1979), “Why I am so Wise”, #4.

¹⁵ Nietzsche, F.: *On The Genealogy of Morals*, trans. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1967), III, #14.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ It is worth noting that the two key sources of sin - disgust and pity - are not responses to the same phenomenon, but rather have in turn two heterogenous sources. Disgust is likely to be felt towards the “last man” or “rabble”, whereas “pity” is for the “Higher Men”, as the passage from “The Sign” indicates (see also Nietzsche’s confession concerning “my kind of pity” in *The Will to Power* (trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage, 1967), #367.

Apart from Nietzsche's famous insistence that "God is dead", he also has Zarathustra ask rhetorically: "what would there be to create if gods – existed?"¹⁸ If, as is sometimes thought, Nietzsche's doctrine centres around an unguided (self-)creativity, it is certainly difficult to see how "sin" could play much of a role, for whatever one created would be good. But then it is also hard to understand on what basis he could launch his attack on Christianity, since according to his own interpretation it is a highly "creative" religion, having invented its concepts out of vapours of the imagination. I would suggest therefore that Nietzsche is not just about "creating" – this would make him too much like an existentialist; there is always something else which should guide creativity, and this further criterion could be summarised as Life/Earth and the Covenant "remain true to the Earth". A creativity which does not do this, which turns to other worlds for its inspiration, is "sinful", on my reading of Nietzsche. I'm not sure if this is enough to make of him a theist, but I think that the category of the sacred remains potent in his thinking: "Life" is sacred for him, especially when understood in Dionysian terms as the "eternal recurrence" of life from out of death. Life understood and experienced in this way *should be* sufficient to redeem all earthly suffering.¹⁹

But if I am right about this quasi-religious nature of Nietzsche's positive use of "sin", how can this possibly be squared with his trenchant critique of Judaeo-Christian sin? Why should we not be as sceptical of his use of "sin" as he is of the priest's? A possible response is that there are certain important structural differences in Nietzsche's treatment which may allow him to avoid the brunt of his own criticism. One of Nietzsche's major criticisms is the "false causality" that is involved in Judaic-Christian sin, in other words that suffering is presumed to be God's punishment for an individual's – or humanity's – sins. Nietzsche's more naturalistic approach entails that he sees "sin" as *subsequent*, not anterior to suffering and misery. He frequently talks in quasi-medical terms of "infection" with misery which then causes people to slander life (i.e. to sin). Ideally, then, the response should be to help them to *convalesce*; and much of his work – *Zarathustra* in particular – may be read in this light. He tries to show what attitudes and acts constitute "being faithful to the earth", what "sicknesses" threaten it, and how one may be "cured" of them. Thus we can say that Nietzsche's conception of sin is importantly different from the Biblical conception in that there is no parallel to the idea that we will be punished

¹⁸ Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*, "On the Blissful Islands".

¹⁹ See in particular Nietzsche, *The Will to Power*, #1052, which constitutes his most explicit and passionate exposition of this principle.

for our sins. There are no threats connected to the Nietzschean account, only exhortations.

Nevertheless, even if we can plausibly claim that the Judaeo-Christian sin Nietzsche critiques in *The Antichrist* is not exactly the same conception as the one he puts to work in *Zarathustra*, his positive use of sin does jar with some of the more extreme formulations in his critique, particularly his suggestion that sin is simply an “invention” of the priest and ‘that form *par excellence* of the self-violation of man’.²⁰ For elsewhere he clearly sees it as a concept marking an important psychological reality; he makes use of “sin”; and he warns against its dangers. We can even reconstruct *what* Nietzsche sees as sinful: in general terms denial of “the Earth”; more particularly, “pity” (for higher men) and “nausea” (in the face of the mediocre herd).

Thus it seems that what Nietzsche finds objectionable is not really “sin as such” but rather the *content* of Christian sin. At the structural level Nietzsche, too, has an idea of the defilement of man (sin); and evidently he does not believe that *his* notion of sin involves “self-violation”; rather it is (for Nietzsche) a necessary step towards redemption that the individual recognises his sins and seeks ways of purifying himself of them.

It would appear, then, that we have two rival views, both of which have a role for sin as *that which is hostile to Life*. For Christianity, Life resides in the soul and in an otherworldly God; for Nietzsche, Life is rooted in the body and the Earth. For both, “sin” keeps us at a distance from Life, and our ultimate goal must be to somehow overcome sin, and find ourselves reunited with Life. Locating Life in different places means that Nietzsche and Judaeo-Christianity are rivals, competitors for the guidance of the human spirit. But at any rate they are agreed that “sin” is the ultimately bad, that which we must make every effort to fight, resist, and purge.

Even this minimum “common denominator” is brought into question, however, when we consider Bataille’s views on sin. For he believes that this understanding of sin as the ultimately bad and the to-be-avoided-at-all-costs is in itself part of the Judaeo-Christian heritage; according to Bataille, it breaks with the role that sin played in more ancient pagan religions. If this is true, then Nietzsche is more deeply embroiled within the Christian schema than he realised. In the next section of my paper I give a brief exegesis of Bataille’s position on sin, before making some general remarks in conclusion.

²⁰ Nietzsche: *The Antichrist*, #49.

BATAILLE ON SIN/TRANSGRESSION

Bataille identifies a profound problem with Christianity: it has 'misunderstood the sanctity of transgression'.²¹ This problem is evident in the central depiction of transgression within Christian mythology, the crucifixion:

Essentially in the idea of the sacrifice upon the Cross the very character of transgression has been altered...It is a transgression in the sense that it is of course a sin, and of all sins indeed the gravest. But in transgression as I have described it sin, if sin there is...[is] the consequence of a resolute and intentional act...[whereas] the sin of the crucifixion is disallowed by the priest celebrating the sacrifice of the mass. The fault lies in the blindness of the authors of the deed and we are bound to think that they would not have committed it if only they had known.²²

According to Bataille, pre-Christian religion celebrated transgression (sin). While taboos existed to regulate the profane world, religious rites involved a (limited) transgression of the taboo. Bataille understands this according to his schema of continuity/discontinuity: human beings long for the continuity of being which as individuated beings they lack; in death and sexual ecstasy they lose their discontinuity and return to the continuous. Now, although human beings desire this continuity, they also fear it; moreover it is incompatible with the world of work. Thus there is a central duality in life between the profane world in which people act to further their own individual interests, and the religious world in which continuity may be regained, at least symbolically. Achieving continuity involves violating the taboo, involves "sin", but this is accepted as a central part of life; there is no question of being "redeemed" or cleansed of sin.

Christianity's error, then, is to seek to exclude the positive force of transgression from religion and to see sin instead as a "falling away" from God.

At the pagan stage religion was based on transgression and the impure aspects were no less divine than the opposite ones. The realm of sacred things is composed of the pure and the impure. Christianity rejected impurity. It rejected guilt without which sacredness is impossible since only the violation of a taboo can open the way to it.²³

Thus as Bataille sees it sin is necessary to religion not cynically, as Nietzsche interprets Christianity's use of it; nor again as a threat we have to overcome, as it still is for Nietzsche; but rather as a part of the religious rite itself, as a gateway to continuity.

²¹ Bataille, G.: *Eroticism*, trans. M. Dalwood, (London: Marion Boyars, 1962), p 90.

²² *Ibid.*, pp89-90.

²³ *Ibid.*, pp120-1.

If Bataille is right about this, then Nietzsche suffers from a similar problem as does Christianity. For he, too, rejects guilt and impurity. It would appear that the “revaluer of all values” has a blind spot, for his criticism of Christianity is that it *entrenches* human guilt-feelings while pretending to offer a way to overcome guilt. He certainly does not entertain Bataille’s idea that the *value* of becoming “pure”, “free of guilt” etc. should be challenged. In this sense the apparent paganism of Nietzsche’s relocation of the divine in “the Earth” is misleading, for to the extent that his story still involves the “cleansing of sin and guilt” as central elements it remains very Christian.

CONCLUSIO: ATHEISTIC SIN

I will conclude by returning to the questions I posed at the outset: how is it possible for an atheist to talk about sin? And, assuming it is possible, what form can such “atheistic sin” take? Based on the examination I have conducted of Nietzsche and Bataille’s use of “sin” I can outline three main responses to this question.

First, an atheist can – indeed in principle must – offer a rival, naturalistic account of the concept of “sin” employed by theists. Both Nietzsche and Bataille do this, though here as in other important respects their accounts diverge significantly from one another. Whereas Nietzsche offers an essentially cynical account of “sin” as a tool of priestly power, Bataille presents a more neutral, anthropological account of sin as one element in a taboo-transgression pairing which is a cornerstone of human society. Either way it is possible to give meaning to “sin” without reference to God, but in such a way that Ricoeur’s dictum is not contradicted – for he surely meant that sin *as a lived experience* requires God, and so long as the “psychologist” Nietzsche or “anthropologist” Bataille is merely directing his professorial attention to the subject he is not experiencing it in this way; indeed, by demythologising it, he could be said to participate in its destruction.

As we have seen, however, this is not all that Nietzsche and Bataille do with “sin”; for it also plays an active role in both thinkers’ own evaluative systems, and in so far as it does so Ricoeur’s dictum *is* contradicted. “Sin” is possible as a normative concept for them because, unusually among atheists, their denial of God does not entail a denial of the sacred realm; I would argue, indeed, that for both Nietzsche and Bataille the attempt to rescue religion (or at least certain valuable elements of it) from the

consuming fire of God's death is an important aspect of their philosophical project.²⁴ In Bataille's case, this follows fairly straightforwardly from his naturalistic account of sin in existing religions: he simply universalises the taboo-transgression motif, seeing it as constitutive, not merely of particular societies, but of the human condition as such. In Nietzsche's case, on the other hand, serious tensions exist between the condemnation of Judaeo-Christian "sin" and his own positive deployment of the concept. To an extent these can be resolved by emphasising that Nietzsche's own use of "sin" detaches it from "punishment" and makes of it a quasi-medical condition, thereby avoiding some of the most trenchant criticisms made in *The Antichrist*; nevertheless, it seems clear that Nietzsche does not consistently believe his own assertion that sin is an "invention". On my reading, his prime reason for disliking Judaeo-Christian sin (apart from the connection it makes with divine punishment) is that it stigmatises *the wrong things*.

The third main point about "atheistic sin" is that it is not a single possibility but, analogously to its theistic counterpart, will vary in nature and function according to the "atheistic religion" of which it forms an element. Comparing Nietzsche and Bataille we see that they differ not simply on the question "what counts as sin" but on the more fundamental question of what *value* sin should have within their system. Bataille's radical idea that sin (transgression) is a *necessary* part of religion, that one must break as well as keep the taboo, diverges from Nietzsche as much as from the Judaeo-Christian tradition, since both of them regard sin (mistakenly in Bataille's view) as that which must be excluded and avoided. While it would be going beyond the scope of this paper to enter into debate about "who is right", it would seem that Bataille has at any rate undertaken the Nietzschean task of "revaluing the value" of sin more thoroughly than Nietzsche himself. Indeed, in seeking (albeit on very different terms) freedom from sin and the eradication of impurity, the arch-enemy of Christianity remains curiously Christian.

²⁴ Elsewhere for instance I have shown that Nietzsche is preoccupied with the problem of theodicy. See Watt, A., "Nietzsche's theodicy", *New Nietzsche Studies* 4, nos. 3-4 (2000-1): 45-54.

NIETZSCHE PERSPEKTIVIKUS BŰN-KRITIKÁJÁNAK ÉRTELMEZÉSEI – DANTO, NEHAMAS, CLARK

VÁRADI PÉTER

AZ ALÁBBIKBAN KÉT SZEMPONT együttes figyelembe vételét javaslom *A morál genealógiájának* értelmezéséhez.¹ Az első szempont arra kérdez rá, hogy vajon lehetséges-e Nietzsche filozófiájában a bűn kritikájának olyan értelmezése, mely szerint az nem reduktivista. A másik szempont szerint viszont bűn alatt nem érthetünk valamely magában való dolgot, hiszen ez ellentétes lenne Nietzsche filozófiájának egész irányultságával.

A bűn és büntudat kérdése nem tisztán pszichológiai probléma Nietzsche számára. Ezzel együtt is sok értelmező főként pszichológiai érdekűnek tekinti ezeket. Ezek szerint a bűnt Nietzsche azáltal eliminálná az életből, hogy megváltoztatja azokat a pszichológiai feltételeket, melyek a bűn metafizikai fikciójának pszichológiai alapját képezik. Ebben a modellben Nietzsche az afirmációt hirdeti, mely megszabadít a *ressentiment*től és a büntudattól, ezek hiányában pedig nincs alapja a bűn fikciójának.

Vajon hogyan állhatunk ellen annak a csábításnak, hogy Nietzsche bűn-értelmezését egyszerű pszichológiai redukcionizmusnak tartsuk? Sőt, ellenálljunk-e egyáltalán? Ezekre a kérdésekre keresek választ alább három kortárs amerikai filozófus, Arthur Danto, Alexander Nehamas és Maudemarie Clark egy-egy könyvének segítségével.² A választást az indokolja, hogy közöttük éles vita van Nietzsche igazságra vonatkozó álláspontjának értelmezésében. Éppen e miatt azonban lehetőséget kínálnak az azzal való számvetésre, hogy van-e lehetőség bűn kritikáját nem reduktivistaként értelmezni akkor, ha azt egy hagyományos filozófiai kérdésfelvetés – adott esetben az igazságkritérium és igazságelmélet – felől közelítjük meg.

Azzal a problémával minden perspektivikus értelmezésnek szembe kell néznie, hogy vajon nem teszi-e már eleve feleslegessé a nietzschei genealógia erőfeszítéseit akkor, amikor azokat már eleve egy perspektivikus elemzés tárgyává teszi. Bizonyos, alább megvilágítandó értelemben ugyanis egy

¹ Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Bp., Holnap. 1996. A címet a fordításban használt helyett a nemzetközi szakirodalom által hivatkozott formában használom.

² Arthur Danto: *Nietzsche as Philosopher*. NY, The Macmillan Company. 1965. Alexander Nehamas: *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge/Mass., Harvard UP. 1985. Maudemarie Clark: *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge, Cambridge UP. 1992. Alexander Nehamas: *The Art of Living – Socratic Reflections From Plato to Foucault*. Cambridge/Mass., Harvard UP. 1998.

perspektivikus Nietzsche-értelmezés folytonosan avval a kihívással néz szembe, hogy elsúlytalanítja a bűn fogalmának kritikáját. Ez elővigyázatos-
ságra kell, hogy intsen bennünket akkor, amikor Nietzsche művének egyik
legintenzívebben és legmélyebben ható gondolatmenete éppen a bűn fogal-
mának kritikája.

Az *Ecce Homo Miért írok én olyan jó könyveket?* című fejezetében ezt írja Nietzsche: „a bűn szóval mindenféle fajtalanság, vagyis – a szép szavak barátainak kedvéért – az idealizmus ellen küzdök”.³ Az idealizmust helyére pedig, ha nem is mindig, de legtöbbször behelyettesíthetjük a metafizika kifejezést – nem igaz? De vajon az *Übermensch* avagy Zarathustra, sőt, talán a szövegeit író Nietzsche nem szolgálhatna-e éppen efféle ideálként? E kis bizonytalanságot a behelyettesítésnél az a lehetőség okozza, hogy esetleg Nietzsche csak a metafizikát veti el és ugyanakkor ideált alkot, vagy metafizikus marad és új metafizikai ideált támaszt, vagy elutasítja a metafizikát és az ideált is elutasítja. Az alább vizsgálandó három szerző e három variációt zongorázza végig. Clark metafizikátlan ideált talál Zarathustrában, Danto metafizikai pozíciót betöltő ideált az *Übermensch*ben, míg Nehamas a stílus gyakorlásában a metafizikán és ideálon túli praxis lehetőségét fedezi fel.

Az általam vizsgált három szerzőt két dolog köti össze. Egyrészt vita alakult ki közöttük az igazság fogalmának nietzschei értelmezése kapcsán. Másrészt mindhárman elutasítják, hogy a filozófiai perspektivizmus fogalmát egy tágabb keretbe ágyazva, a személyiség perspektivikus képe felől közelítsék meg. Számukra Nietzsche nem egy általános perspektivikus probléma-összefüggés keretében vizsgálja a filozófia hagyományos kérdé-
felvetéseit, hanem a perspektíva elsődlegesen filozófiai kérdésként vetődik fel. A személyiségprobléma elsődlegességéből elsősorban az újabb német értelmezések indulnak ki, és ehhez az iskolához csatlakozik Biczó Gábor újabban megjelent könyve is. A három elemzendő szerző közül Nehamas van ide legközelebb, akinek írásában Derrida és Rorty együttes ihletését fedezhetjük fel, és aki, ha jól érzékelem elmozdulását, egyre közelebb kerül ehhez az értelmezéshez.⁴ Alább azonban a perspektíva kérdését a filozófián belülinek tekintjük, és nem pedig fordítva.

³ Nietzsche: *Ecce Homo*. Bp., Göncöl. Megjelenés éve nincs megadva. (szerk.) 65. o.

⁴ Újabb könyvben, a *The Art of Living – Socratic Reflection from Plato to Foucault* címűben egy fejezetet szentel Nietzschének. Lényegében megismétli korábbi argumentumait avval az eltéréssel, hogy nagyobb hangsúly esik a személy önevelésére. Ugyanakkor Rortyra utalva azt is meg kell említenünk, hogy – ahogy arra Boros János is felhívja a figyelmet – Nehamas folyamatosan kikerüli a pragmatizmussal való számvetést Nietzschével kapcsolatban, holott nyilvánvaló párhuzamok mellett az is bizonyos, hogy Ralph Waldo Emerson írásai erős hatást gyakoroltak rá. Főként a Tapasztalat című írás,

Felvetődik a kérdés, miért is lenne fontos mindez akkor, amikor Nietzsche *A morál genealógiája* című könyvében meglehetősen terjedelmesen fejt ki nézeteit a bűn eredetéről. Talán nem elég számunkra az, amit ott találunk? Természetesen nem. Hiszen nem csak az kérdés, hogy vajon *igaznak*, vagy esetleg csupán *elfogadhatónak* tartja az ott lefektetett elemzéseit, de azt sem tudjuk, hogy mi következik mindebből. Ahhoz tehát, hogy valamelyest is tisztába jöhessünk avval, hogyan is gondolkodik a bűnnel kapcsolatban Nietzsche, számolnunk kell azokkal a gondolatmenetekkel, melyek megteremtik a bűn kritikájának háttérét és megadják jelentőségét.

Visszatérve *A morál genealógiájához*, itt Nietzsche a zsidó-keresztyén morál történeti-pszichológiai leírását adja, melynek fundamentuma az erő önpusztítóvá válása. Ezek szerint a két ellentétpár, a jó-rossz és a jó-gonosz közül az első az eredeti. Ennek megfordítása révén jött létre az utóbbi, úgy azonban, hogy ebben már nincs pozitív értéktételezés, hanem a másik értékének tagadása áll az új hierarchiában az értékelés csúcán, míg a negatív oldalon e tagadás tagadása. A tagadás tagadása révén az erő önmaga ellen fordul, új formát hozva létre, mely önmaga elpusztítására tör. Ennek a folyamatnak pszichológiai párhuzamaként az erővel szemben, annak tagadásaként kialakul a neheztesítés, és a neheztesítés megfordításaként a bűntudat. Ennek az utolsó megfordításnak az eszköze a metafizikai bűn fogalma, médiума pedig az aszketikus ideál avagy a keresztyén pap. Amikor azonban szembe kívánunk nézni evvel, tudnunk kell, hogy milyen módon kívánjuk ezt olvasni. Vajon Nietzsche csak saját használatra készítette elemzését – legalábbis abban az értelemben, hogy ezáltal létrehozza saját perspektíváját, ahogy Nehamas véli?⁵ Vagy metafizikai tanítása mindannyiunknak szól, ahogy Danto állítja? Vagy felajánlja értelmezését számunkra mint egy lehetséges értelmezést, miként Clark mondja?

Arthur Danto álláspontja szerint Nietzsche *A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról* címen írt tanulmányát követően fenntartja az igazságról ott megfogalmazott álláspontját, az úgynevezett 'falszifikációs tézist'. Ez annyit mond, hogy nincs igazság, mivel „az igazság hazugság”. Nincsenek tények, tehát morális tények sincsenek, hanem minden értelmezés, azaz interpretáció. Ennek megfelelően az általa leírtak is csupán interpretációk abban az értelemben, hogy nem tartanak igényt az igazság, ha

ahogy azt Stanley Cavell kimutatta. Boros János: *Pragmatikus filozófia*. Pécs, Jelenkor. 1998. 17-22. o.

⁵ „We share no common ground that makes what is good for one good for all or good in itself. Moralities must finally reach agreement that it is immoral to say: „what is right for one is toght for the other”. *The Art of Living*, 149. o. Nehamas arra helyezi a hangsúlyt, hogy Nietzsche 'tanításának' éppen lényege szerint nem lehetséges őt követni.

tetszik az igaz állítás rangjára. Ennek folyományaként az örök visszatérésről illetve a hatalom akarásáról szóló tételek, mint filozófiájának alaptézisei *par excellence* metafizikai tételek – látszólag igazságigényük van, ugyanakkor nem igazolhatóak. A morállal kapcsolatban azonban azon túlmenően, hogy természetesen nincs igaz morál, minthogy nincsenek igaz morális állítások (nincsenek morális tények), azt állítja Danto, hogy maga a morál mint, ha tetszik, filozófiai műfaj, kikerülhetetlen Nietzsche számára.⁶ Danto álláspontja szerint azért metafizikai Nietzsche, mert interpretációjáról azt állítja ugyan, hogy objektíve nemesebb, mivel jobb az élet számára, mint más interpretációk, a nemes és hitvány közötti rendezésnek azonban semmilyen objektív kritériumát nem adja meg.⁷ Ezáltal filozófiája, mint Danto fogalmaz, itt eltér általános irányultságától.⁸ Danto Nietzschéje Schopenhauerhez és Kanthoz hasonlóan úgy gondolja el az állítások mögötti világot, mint valami üres, alaktalan, formátlan 'ittséget', amivel viszont értelemszerűen semmilyen állítás nem mutathat korrespondenciát, tehát az igazság korrespondencia-kritériuma szerint.⁹

⁶ Danto: Im. 160. o. Ha el is fogadjuk Danto értelmezését, arra szeretném itt felhívni a figyelmet, hogy az az idézet, melyet argumentumként idéz evvel kapcsolatban Nietzschétől, egyáltalán nem konkluzív, mivel nem tesz különbséget a morál két (mondjuk aktuális és formális) fogalma között – ahogy egyébként azt újabban sokan megteszik, többek között Clark is. Állítását az *Emberi, túlságosan is emberi* azon állítására alapozza, hogy „a morál előfeltételeiben fekvő tévedések nélkül az ember állat maradt volna” (ETE 40.). Ebből azonban természetesen nem következik, hogy ezen előfeltételek alapján, esetleg más feltételekkel kiegészülve nem születhetett volna valami egészen más, mint a morál. Danto itt kissé nagyvonalúan következtet. Annak ellenére, hogy az igazság, metafizika és művészet fogalmaival kapcsolatban felhívja a figyelmet az effajta kettős értelmezés fontosságára, értelmük megkettőződésére. Ide tartozik még Clark megállapítása: „A system that determines the value of conduct solely in terms of ‘the retroactive force of success or failure’, for instance, is an instance of ‘morality’ in the wider sense, but Nietzsche counts it as ‘pre-moral’ in the narrower sense (*Beyond Good and Evil* §32 [*Werke* VI.2: 46-7]).”

⁷ Általánosságban mondhatjuk, hogy Danto az igazság pragmatikus fogalmát fedezi fel Nietzschénél. „Nietzsche, as we shall see, advanced a pragmatic criterion of truth: *p* is true and *q* is false if *p* works and *q* does not.” Danto: Im. 72. o.

⁸ Im. 187. o. „But the truly incoherent element in Nietzsche’s thought is his speaking as though an objectively better type of being can be talked of, whereas it is wrong to take normative criteria as having the least bearing on the way things are to be judged in reality. This is an unpleasantly tangled pocket in his system, and an aberration from the overwhelmingly dominant direction of his thought. But I see no way of explaining it away.”

⁹ „Because he wanted to say that all our beliefs are false, he was constrained to intruduce a world for them to be false about; and this had to be a world without distinctions, a blind, empty, sructureless thereness.” Im. 96. o.

Visszatérve eredeti kérdésünkhöz, Danto értelmezésében Nietzsche a bűn alapjául szolgáló metafizikát felcseréli egy újjal, habár más szerkezetével. A pragmatikus igazság-kritériumot radikális decizionizmussal kényszerül kiegészíteni, mivel az élet nem szolgál objektív alappal perspektívák hierarchizálásához. A radikális decizionizmus az inkommensurabilitás téziséhez vezet, és végül is Danto szerint azáltal szűnik meg a bűn fogalmának értelme, hogy az egyes döntések, cselekedetek vagy jellemvonások végső soron nem összemérhetőek. A jónak és hitványnak csak az afirmáció ad – és természetesen pusztán pszichológiai – értelmet.¹⁰ A bűn, kissé szabadabban értelmezve Dantót, az a fogalom volt, melynek mentén össze lehetett mérni az egyes perspektívákat. Ez azonban nem lehet az összemérés objektív alapja. Az összemérés alapja az élethez való viszony – tehát az igazság pragmatikus kritériuma, mellyel ismét abba a problémába ütközünk, hogy, Nietzschét idézve: „az élet nem érv”.

Nehamas részben Dantoval vitatkozva alakítja ki értelmezését, részben pedig a már említett Derridától és Rortytól érkező hatásoknak enged. Derrida hatásának tűnik, hogy számára kézenfekvő, hogy Nietzsche az életet szövegként gondolja el, melyen belül természetesen az írás mint szövegalkotás valamiféle privilegizált helyzetben van. A szövegként elgondolt élet fogalmával egészíti ki Danto interpretációra vonatkozó elgondolásait, fenntartva tehát azt az előfeltevést, hogy Nietzsche minden későbbi filozófiai tevékenysége során kitarzott *A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról* című cikkében kifejtett falszifikációs tézis mellett.¹¹ Rorty felől pedig az a tendencia érthető meg, hogy Nehamas számára a falszifikációs tézisben foglalt paradoxon elegendő alapot szolgáltat ahhoz, hogy megkérdőjelezze: van-e egyáltalán igazságelmélete Nietzschének. Az eredeti stílus és a szabad szellem fogalmaiban fedezi fel az ahhoz szükséges eszközöket, melyek révén garantálni lehet az élet azon egységét, mely számára a műalkotás szolgál mintaként. Nietzsche esztétizmusának kérdését addig tágítja, hogy a szövegként értett élet és a világ filológiájának doktrínáit saját magára is alkalmazhassa Nietzsche. Ennek révén értelmezésében az írás művelete iktatja be Nietzsche személyes hatalomakarását a világba. A világ tehát különböző szövegek küzdőterepe, ahol az erősebb bizonyul értékesebbnek.

A genealógia, tehát a morál genealógiája is interpretáció abban az értelemben, hogy saját morális gyakorlatunk nem egyéb, mint egy szöveg, értelemmel felruházott jelek halmaza, melyet például *A morál genealógiá-*

¹⁰ Az *Übermensch*, az örök visszatérés és a hatalom akarása kérdéseit tárgyalja Danto az afirmáció témakörében. Hogy melyiket miként, arra itt nincs hely kitérni, bár izgalmas kérdéseket vetne fel. Vö: Im. 195-196. o.

¹¹ „Nietzsche in not a Pragmatist, not does he accept any other theory of the nature of truth.” *The Art of Living*, 146. o.

jának interpretációjában megvilágítani kíván Nietzsche. A könyv harmadik része pedig nem egyéb – folytatja Nehamas –, mint annak bemutatása, hogy hogyan lehetséges az interpretáció mint művészet, a művészi morál, ha úgy tetszik. Nehamas elemzése alapján azt mondhatjuk, hogy a bűn felesleges és káros fogalom egy jelrendszer, jelesül az emberi viselkedés (ön)értelmezése során, és amennyiben hajlandóak vagyunk felváltani azt egy jobb jelrendszerrel, akkor tegyük meg. Ahhoz, hogy képesek legyünk választani, „szabad szellemeknek” kell lennünk, ezáltal szabadon mozoghatunk a perspektívák fölött, és meg tudjuk alkotni saját stílusunkat azaz saját magunkat mint műalkotást. Azt már említettük, hogy Nehamas megkérdőjelezni látszik, van-e egyáltalán igazság-elmélete Nietzschének, azt azonban még nem fejtettük ki, hogy milyen összefüggésben teszi ezt.

Nehamas úgy véli, hogy a perspektivizmus nietzschei változatát azokkal az állításokkal szemben kell megvédenie, melyek szerint önmagát cáfolja meg egy olyan filozófia, mely önmagáról feltételezi, hogy tévedés. Nehamas szerint viszont Nietzsche nem azt állítja, hogy minden tévedés, hanem azt, hogy minden interpretáció, ezért bármi lehet tévedés. Nincsenek szükségszerű igazságok. A perspektivitás tézise szerinte annak állítása, hogy minden interpretáció, így lehet tévedés is – ezt azonban nem cáfolja meg az, hogy maga ez az állítás szintén lehet tévedés. A tévedés lehetősége nem cáfolata a perspektivizmus állításának – érvel Nehamas.¹² Ezek után viszont felettébb meglepő, hogy igazságkritériumot nem ad meg interpretációjában – eltekintve attól, amelyet a szabad szellem kapcsán nyújt.

Nehamas szerint tehát, amit Nietzsche a bűn kritikájaként kifejt, az egy versengő igazság, alapvetően azonban esztétikai szempontok szerint kell értékelnünk. Mivel bármi lehet hamis, lévén minden interpretáció, nem lehetséges a bűn metafizikai fogalma, mely szerint az szükségszerű igazságot jelentene. A stílus az a fogalom, mely ebben a döntően esztétikai szempontú perfekcionizmusban szelektál a versengő igazságok között.

Clark mindkét fenti értelmezéssel szembehelyezkedik. Dantoval szemben két fontos alapfeltevést kérdőjelez meg. Az első az, hogy vajon tulajdoníthatunk-e valóban kimagasló jelentőséget a falszifikációs tézisnek azon körülmények között is, hogy Nietzsche írását sohasem jelentette meg, illetve későbbi írásaiban látszólag eltávolodott a korábban kifejtettektől – és természetesen ez a kérdés Nehamasszal szemben is fennáll. A második felvetése az, hogy mennyiben tartható az állítások mögötti üres világ képzelet akkor, amikor Nietzsche a szimbólum terminust felváltja a metaforával, és felhagy mindazon gondolatmenetek folytatásával, melyekben a világ effajta megkettő-

¹² A második könyvében ezzel kapcsolatban Davidsonra hivatkozik, és Davidson igazságra vonatkozó értelmezését tulajdonítja Nietzschének. Vö: az 5. fejezethez írt 57. lábjegyzetét.

zése történik. Nehamas-szal szemben pedig még azt veti fel, hogy az interpretáció révén értelmezett perspektivizmus-fogalom valójában nem csak azt feltételezi, hogy lehetséges, hogy állításunk hamis, hanem azt is, hogy mellette számtalan versengő, az igazság rangjáért *vele azonos eséllyel* harcba szálló perspektíva létezik, melyeken az igazság azonos értelemben állítható.

Ezen ellenvéleményeit abban az elemzésében összegzi, melyben a mellett érvel, hogy Nietzsche nemcsak a dolog-jelenség fogalompárt különbözteti meg Kanttal és filozófiai örököseivel megegyezően, hanem a valóság-jelenség fogalompár mentén gondolkodva egy magában való létezésről beszél. Ez a magában való létezés szemben áll tehát azzal a létezéssel, mely egy elmével való relációjában értelmezett, ilyet találunk Schopenhauer mellett Berkeleynél is – mint erre egyébként Danto is rámutat. Az más kérdés, hogy Danto számára természetesen ez nemhogy ellentét, de éppenséggel párhuzam Nietzsche és idősebb angol kollégája között. Ennek fényében Clark modellje tehát egy elmétől független létezésre és arra épül, hogy elmétől független lényeg viszont nincs. Emellett pedig elutasítva a falszifikációs tézist azt állítja, hogy Nietzschének van konzisztens igazságelmélete, de legalább is képes két perspektívát összemérni objektív módon. Nem utasítja tehát el Nehamas objektivitásra való igényét, bár annak nehhamasi módját látszólagosnak tartva új formát keres neki.

Az általa ismertetett elv szerint minden két perspektíva esetén lehetséges, hogy az eltérő előfeltevések felfüggesztése mellett a közös előfeltevésekre alapozott, ha tetszik, 'metszeti' perspektívában mindig találhatóak olyan állítások, melyek számukra egyaránt igazak. Ezzel egyrészt elveti a dantói inkompenzurábilis-tézist, másrészt ezen (nem esztétikai eredetű) objektív alapzatra támaszkodva elutasítja Nehamas azon elképzelését, hogy a nietzschei életmű mint egész nem másra irányul, mint Nietzsche önképzésére.

Láttuk, hogy Danto számára a bűn kritikájának lényege, hogy Nietzsche a fent ismertetett előfeltevések alapján elveti az igaz állítások lehetőségét, minthogy elveti a tények lehetőségét. Ezek után pedig úgy érvel, hogy a bűn mint metafizikai fogalom legfeljebb a különböző perspektívák differenciális mozzanatának rangjára tarthatna igényt. Minthogy azonban a perspektívák nem összehasonlíthatóak, differenciális mozzanatuk sincsen. Számára tehát, hogy úgy mondjam, Nietzsche genealógiai búvészkedése kissé felesleges, inkább redundáns semmint konkluzív elemzés – habár ezt Danto természetesen nem mondja ki. Pusztán annyi haszna van, hogy bővíti Nietzsche lélektani ismereteinek sorát, ám azon a lényegi igényen nem változtat, melyet Danto „egzisztencialista követelésként” ad Nietzsche szájába: légy

autentikus!¹³ E metafizikai pozíció ideált feltételez, melyet az *Übermensch* figurájában ragad meg Danto.

Nehamas számára Nietzsche bűn-kritikájának lényege, hogy a bűn fogalmával dolgozó perspektívában feltárt kettős tagadás révén nyilvánvalóvá tegye a szabad szellemeknek, hogy ha valaki saját perspektíváját kívánja megalkotni, akkor ezt ki kell küszöbölni. A bűn ebben az értelmezésben nem más, mint egy másik perspektíva uralmának nyoma és egyben biztosítéka. Nehamas értelmezésében a tökéletessé formált perspektíva retroaktív teljességként érvényesül az egész életen, stílusként. Az ekként megnyilvánuló hatalomakarás, az adott perspektíva hatalomakarása amennyiben teljes, nem teremt lehetőséget a büntudat, tehát a bűn „oka” számára. A stílus ekként való megvalósítása szerinte nem metafizikus, és egyben nem létezik számára ideál sem – ő maga lenne az ideál. A kis problémát az jelenti, hogy ezek szerint Nietzschén kívül ennek senki sem veszi hasznát.

Clark felől nézve kapja a legnagyobb jelentőséget Nietzsche bűn-kritikája. Ekkor ugyanis lehetővé válik, hogy az elemzést olvasva meggyőződjünk annak helyességéről, elfogadjuk igazságát. Ez természetesen nem ideál nélkül zajlik – az igazságok ugyanis mindig egy ideált szolgálnak – ahogy a nietzschei közhely mondja. Éppen ebben rejlik ugyanis az aszketikus ideál értelme, mely így érvel: állítom, mert igaz. Az aszketikus ideál helyett új ideált kell állítani, ha nem akarjuk az aszketikus ideál új és új formáit szolgálni.

Ezért Nietzsche egy ellenideált alkot Zarathustra alakjában. Clark értelmezésének ereje abban rejlik, hogy Zarathustrára vonatkoztatva, az ideálon keresztül tárja elénk az afirmáció és örök visszatérés doktrínáit. Értelmezésében az örök visszatérés kérdése nem kozmológiai probléma. Az ideál felől nézve ugyanis az örök visszatérés azt a kérdést veti fel, hogy képes-e Zarathustra *affirmálni* ezt a doktrínát. Ezáltal a nietzschei korpusz középpontjába az *Zarathustra afirmációjának* kérdése kerül, mely a *nehézteléssel és büntudattal* áll szemben – evvel párhuzamosan pedig az *örök visszatérés a bűnnel* kerül szembe. Clark arra építi értelmezését, hogy az örök visszatérés tana a kiadott szövegekben szinte kizárólag csak Zarathustrával kapcsolatban bukkan fel. Evvel szemben persze meg kell említenünk, hogy a nyolcvanas évek második felében is gyakorta írt jegyzeteket Nietzsche az örök visszatérés problémájáról anélkül, hogy Zarathustrát említené.

A bűnt Clark szerint sem lehet „önmagában” megragadni vagy kritika tárgyává tenni. Egy ideál függvényében lép elénk, ez az ideál azonban nem ’tartalmi’, hanem sokkal inkább ’strukturális’ jellegű fogalom, úgyszólván a gondolkodás egy módja, melyen csak szubveniál egy értékhierarchia. A bűn ideáljának struktúrája a keresztény pap, vele szemben áll Zarathustra.

¹³ Danto: Im. 212. o.

Ha eltekintünk a nietzschei filozófia pszichológiai értelmétől, és perspektivizmusát úgy kívánjuk megérteni, hogy abban a bűn kritikája háttérbe szorul, akkor Clark szerint elveszítjük a nietzschei elemzések eredményeinek jelentős hányadát. Nietzsche perspektivikus bűn-kritikájának van értelme, és ez nem lehet filozófiai perspektivizmusának valamiféle esetleges következménye, ahogyan az Danto és Nehamas nyomán gondolhatnánk. A bűn kritikája azért nem pusztán pszichológiai érdekelttségű, mert amire vonatkozik, az igaz. Az ideál fogalma teszi lehetővé, hogy igazságról beszéljünk a metafizika kritikája mellett.

Mindebből természetesen nem következik, hogy Clark értelmezése a legjobb értelmezés. Azonban valószínű, hogy Nietzsche perspektivikus bűn-kritikája a három ismertetett közül egyedül nála tartja meg relevanciáját. Ha az afirmáció ideálját állítjuk fel, akkor elkerüljük azt az örök problémát is, hogy sok értelmezés szerint háborús bűnöket is afirmálnunk kellene Nietzsche intenciói szerint. Ránk ugyanis mindez csak azzal a következménnyel jár, hogy ideálként fogadjuk el az örök visszatérést afirmáló Zarathustrát. Ehhez nem kell háborús bűnöket afirmálnunk – elég, ha nem tagadjuk le őket, tulajdonképpen: ha tudomásul vesszük a lehetőségüket.

A HEIDEGGERI BÜNFENOMÉN MARXISTA RECEPCIÓJA LUKÁCS GYÖRGY AZ ÉSZ TRÓNFOSZTÁSA ÉS A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJÁRÓL CÍMŰ MŰVEI ALAPJÁN

CSONTOS MÁRTON

LUKÁCS GYÖRGY

AZ ÉSZ TRÓNFOSZTÁSA című művében úgy véli, hogy tetten éri Heideggert, és leleplezi őt, mondván a heideggeri ontológia nem is ontológia, hanem átváltozik morállá, sőt vallási prédikációvá.¹ E két momentum kapcsán láthatjuk meg, hogyan megy végbe az ész ismételt trónra emelése, vagyis az ontológiai bűn „megváltása” azáltal, hogy a heideggeri ontológiát morálként tüntetik föl, és kimutatják róla, hogy a társadalmi lét ellen irányul, valamint, hogy ugyanezt az ontológiát vallásos prédikációnak értelmezik, amely egy olyan üres teológiai vázzal operál, mely üressége révén képtelen az egyes embernek bármilyen perspektívát nyújtani.

Az első világhégés okozta sok alapvető élménye a századelő embereinek, így Martin Heideggernek és Lukács Györgynek is. Írásaik hasonló élményekről tanúskodnak. A társadalom és az egyén sok szálon összenövő viszonyrendszerében egyértelműen a társadalom a domináns pólus. Gondoljunk csak az akarki létmódjára, mely minden körülmények között uralkodó marad, vagy a minden meghatározottságával a társadalmi létbe felszívódott szubjektumra. Az egyén társadalmi meghatározottsága sokkal kiterjedtebb, mint az a társadalmi valóság, mellyel közvetlenül érintkezik.

Am orientációjuk más és más. Túl azon, hogy a válság kezelésében egyáltalán értelmesnek látták a fogalmi reflexiót, Lukács egy marxi orientáltságú történetfilozófiát, Heidegger pedig egy fundamentálonológiai irányultságú egzisztenciális analitikát dolgoz ki.

A heideggeri gondolkodásban az egyén alapvető létmeghatározottsága a világra való ráhanyatlás, ráhagyatkozás, míg a Lukács által vázolt összefüggésrendszerben az egyént, úgy tűnik, inkább a kiszámítottság jellemzi. A fenomenológiaként felfogott ontológia, amely egy formális egzisztenciális struktúrát tár fel, nem lép fel olyan kizárólagosság igénnyel, mint a marxi orientáltságú történetfilozófia objektív tartalmai.

¹ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Bp., Akadémiai. 1974. (Továbbiakban: ÉTF.) 396. o.

HEIDEGGER.

A *Lét és idő*ből csupán a gond, az elhatározottság és a bűn fenomenéit jelzem a következőkben.

A GOND

Minden fenomen kutatási horizontját az a lehetőség alkotja, hogy a lét-kérdést fel lehet tenni. Heidegger a jelenvaló lét léthelyzetét a gond fenomenével jellemzi. „A gond nem az életről való legmélyebb tudás kulcsa, a gond nem az a valami, amire mindent vissza lehet vezetni, amiből egyszerre az egész élet érthetővé válik. Sokkal inkább egész felépítésről, egészstruktúráról van szó. A gond nem világézés, nem az ember szempontja saját életére, hanem kényszerhelyzet, amit olyan világvalóságok határoznak meg, mint: lét, idő, itt és jövő. Lét az időben: itt lét. Az itt lét egzisztenciális helyzet. Ez a helyzet a gond. Heideggernél a gondot egy másra vissza nem vezethető állapot, az egzisztenciális függés, az egzisztencia kiszolgáltatottsága, elveszettsége határozza meg: a lét az időben.”² írja Hamvas.

AZ ELHATÁROZOTTSÁG

„A jelenvaló lét feltárultságának három konstitutívuma a lelkiismerettel bírni akarás, mint önmaga megértése, a lelkiismereti szorongás és a hallgatóság. A feltárultságban a világ nem lesz másikká, a mások köre sem cserélődik ki, s a kézhezállóhoz viszonyuló megértő gondoskodó létet, és a többiekkel való gondozó együttlétet most mégis azok legsajátabb Önmagunklenni-tudásából határozzuk meg.”³ Az elhatározottság nem izolál egy világtól eloldott émben. „Az elhatározottság éppen a mindenkori kézhezállóhoz kötött gondoskodó létbe helyezi az önmagát, és beleléki a másokkal való gondozó együttlétbe.”⁴ Az elhatározottság azt jelenti, engedjük felhívni magunkat az akárkibe való beleveszettségéből. Ugyanakkor az akárki határozatlansága uralmon marad, csakhogy az elhatározott egzisztenciát nem tudja kikezdeni. Az elhatározottság is rá van utalva az akárkire, és a világra.⁵

A jelenvaló lét tulajdonképpen módon a maga egzisztenciájában elhatározottan vállalja, hogy ő saját semmisségének semmis alapjaként van.⁶ Vagyis tulajdonképpen módon bűnös. A halálhoz viszonyuló lét, az illúziók nélküli „cselekvés” elhatározottsághoz vezet.⁷

² Hamvas Béla: Egzisztenciafilozófia. In: *Protestáns Szemle*. 44. 1935. 172. o.

³ Heidegger: *Lét és idő*. Bp., Osiris. 2001. (Továbbiakban: LI.) 345. o.

⁴ Uo.

⁵ LI. 346. o.

⁶ LI. 355. o.

⁷ LI. 359. o.

Lássuk a válság lukácsi interpretációját. Megpróbálom összefoglalni. (A *társadalmi lét ontológiájáról* című mű II. kötetéből *Az ember reprodukciója a társadalomban* című fejezet alapján) A társadalmi lét komplexusokból álló komplexus. Az összkomplexus poláris. Az egyik pólusa a reprodukciós folyamat, a maga totalításában, míg a másik póluson az egyes ember jelenik meg. E két pólus kölcsönös vonatkozását kell megvizsgálni. Az egyén komplex lény, aki a konkrétan saját konkrétságával reagál, és ő képezi a kevésbé domináns pólust. A társadalmi lét befolyási köre nagyobb, mint az a társadalmi valóság, amivel az egyén közvetlenül érintkezik. A társadalmi lét hatékonyan befolyásolja az egyén legmélyebb gondolkodás, érzület, tevékenység és reagálásformáit. Az emberek maguk csinálják történelmüket, készen talált körülmények között. De a nem önállóan választott körülményekre egy szót sem keltené vesztegetni. Bár e körülmények jellege határozza meg az élet által felvetett kérdések jellegét. Az ember mindig az életnek azokra a cselekvésbeli dilemmáira válaszol gyakorlatilag, amelyeket a mindenkori társadalom vet fel számára.⁸ A választás, mely a válaszokban manifesztálódik, mindig konkrét. Vagyis a negációt téves általános ontológiai tényezőnek felfogni. A választás a munkával válik ontológiai meghatározássá. A munka ontológiai alapstruktúrája pedig, a teleológiai tételezés. Azaz, a lehetőségeket a célszerűség rendezi.⁹ A teleológiai tételezések egyre jobban eluralkodnak azon a módon, ahogy az ember a külvilágra reagál.¹⁰ Az egyén döntéseinek hajtóerői abban rejlenek, hogy a társadalom egyre társadalmibbá válik, vagyis egyre bonyolultabb szövetet képez.¹¹ A személyiség végső felépítő elve magában a személyiségben van, tehát radikálisan evilági – vonja le a következtetést.

HEIDEGGER-KRITIKA

A *Lét és idő* fenomenológiájával találkozva, Lukács morálról, vallásos ateizmusról, és szubjektivizmusról kezd el írni.

AZ EGZISZTENCIA, MINT VESZÉLYEZTETTSÉG; AZ AKÁRKI, MINT LÉNYEGTELENSÉG; A TULAJDONKÉPPENISÉG, MINT IMMORALITÁS. „Míg a korábbi életfilozófia főképpen a társadalmi élet holt alakulatait utasította el, és a teljes szubjektivitás elevenségét állította velük szembe, mint az élet meghódításának szervét,

⁸ Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*. Bp., Magvető. 1976. (Továbbiakban: TLO.) II. kötet. 266. o.

⁹ TLO. II. kötet 267. o.

¹⁰ TLO. II. kötet 271. o.

¹¹ TLO. II. kötet 279. o.

addig most magában a szubjektumban keletkezik hasadás”¹² Vagyis, most már az életet általánosan veszélyeztetettnek tekintik. Ez az általános veszélyeztetettség a lényegtelenné válás érzésében fejeződik ki. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy azt a szubjektumot, amelynek életét az általános veszélyeztetettség határozza meg, egzisztenciának nevezik. Heidegger célja is az, hogy a pusztá egzisztenciát kimentse egy világösszeomlásból, írja Lukács. Az egzisztenciát világtörténelmi perspektívába helyezi, és a háború utáni évek felbomlasztott polgári értelmiségjeként értelmezi. Így akarja feltárni karakterisztikumát és jellemét. Lukács úgy fogalmaz, hogy „a heideggeri mindennapi létezés nem sajátlagos voltát, azt, amit a létezés 'magaelvesztésének' nevez, a társadalmi lét okozza”. „A társadalmi egzisztencia 'az akárki' névtelen uralmát jelenti”¹³

A gazdasági élet meghatározottságai s ennek változásai úgy nyerik el értelmüket, ha egyéni létünkön túlra is tekintünk, és a társadalmi, történelmi összefüggésekre is figyelemmel vagyunk. Ha ezt tesszük, nem eshet meg velünk az, amit 'az akárki' létmódja kifejez, és megmentjük a társadalmi létet az objektivitásnak.¹⁴

Az akárki létmódjában a lényegtelenség érzése fejeződik ki. Tekintsünk Ibsen Peer Gyntjére, aki saját élete lényegtelensége szimbólumaként meghámoz egy hagymát, és nem talál benne semmi szilárd magvat, csak héjat. Nem talál benne egzisztenciaeszményt – mondhatnánk. Az ilyen módon felfogott egzisztencia elfordul a nyilvánosságtól, és a társadalmi cselekvéstől, az emberek közéleti tevékenységét rossz hírbe hozza.¹⁵

A tulajdonképpeni létmód elérése, a léthez vezető út, hogy a valóság minden objektív elhatározását elvetjük. Heidegger ezt parancsolja, állítja Lukács. Ha a tulajdonképpeni létmód az egzisztencia moráleszménye lenne, mely ezt az elvetést véghez viszi, akkor valóban egy tehetetlen parazita szubjektivizmus állna előttünk. Heidegger azonban nem állítja a jelenvalólétet sem üdv-történelmi, sem világtörténelmi perspektívába, mely megkövetelne egy olyan egzisztenciaeszményt, mely e létfolyamatok hordozó és beteljesítő alapját képezné.

A BŰNÖS-LÉT MEGSZÜNTETÉSÉHEZ LUKÁCSNAK A GOND MINDHÁROM KONSTITUTIVUMÁBAN LEVŐ SEMMISSÉGET, ÉS AZ ALAPLÉTET IS ÉRTELMEZNI KELL. Heideggernél a kivetülés (egzisztencia) irányjelzőit elsősorban, az akárki jelöli ki. Lukács úgy gondolja biztosabb a kezünk, ha az irányjelzőket a moralitás, és a teleológia szolgáltatják. Ha a jelenvalólétet a jó és a rossz világába helyezzük, a tulajdonképpeni jelenvalólét morálisként, a nem-tulajdonképpeni jelenvaló-

¹² ÉTF. 384. o.

¹³ ÉTF. 389. o.

¹⁴ ÉTF 390. o.

¹⁵ ÉTF 393. o.

lét immoralisként áll előttünk. Azonban a lenni-tudásáért szorongó bűnös jelenvalólétet, Lukács a társadalmi cselekvéstől elforduló, értelmiségi filiszterként fogta fel. A képlet a következő: Heidegger morális jelenvalóléte azonos Lukács immoralis szubjektumával. A Heidegger által preferált moralitás társadalom- és közösséggellenes. Ez pedig destruktív és demokráciaellenes hozzáállás, ami elfogadhatatlan. Ne gondoljuk, hogy a lehetőségek világa semleges és egyhangú világ volna, Lukács György is úgy gondolta, hogy egy semleges, homogén világban, mint a sivatagban, jártában-keltében, eltévedne az ember. Ha irányokat jelölünk ki, bárhol is legyünk, könnyebb a tájékozódás. Lukács György úgy véli, az irányok közül kettőt a legkönnyebb szem előtt tartani. Ezek pedig, a jó és a rossz. Amennyiben sikerül meghatározni, mi a jó és mi a rossz, elkerülhető az ember eltévedése. A kivetülés további irányjelzőit képezheti a teleológiai tételezés, a valóság egy szeletének objektív ismerete alapján.

A semmibe való belevettség Lukács szerint úgy fordítható, hogy az „egy nem létező Isten teremtő aktusa”.¹⁶ A konkrét létező, az ember, nem ismer eredetét és perspektívát. Ki vagyunk szolgáltatva belevettségünknek. Lukács ezt úgy értelmezi, hogy a jelenvalólét végérvényesen be van zárva 'az akárki' lényegtelen világába, vagyis akcióinak semmi nem adhat irányt és tartalmat. Az emberi létezés perspektíva nélküli. Az egyetlen perspektívát az a lehetőség képezi, hogy előrefuthatunk halálunkhoz. A halálhoz való előrefutás viszont nem közöl domináns, objektív értékeket. Csakis olyan célok szerint cselekedhetünk, amelyeket kívülről kapunk, tehát, amik manipulálnak bennünket. Vagyis nem magunk hozzuk őket létre, megismerő képességünk csalhatatlanságát segítségül hívva, mely mindig biztosítja az objektivitást. Ezeknek a céloknak a világa el van szakítva az objektív valóságtól. A belevettség így, egy tartalmatlan életre kárhóztat, amely elfordul a közösségi lét formáitól, és a társadalmi cselekvéstől. Egy filozófusnak meg kell mutatni az igazság útját, ugyanis a világnak van objektív, megismerhető iránya – állítja Lukács.

A hanyatlás semmisségét vizsgálva, induljunk ki abból, hogy Heideggernél a megértés létmód, amely elsődlegesen az akárkiből származik. Lukács ezt a szubjektum-objektum koordináta-rendszerben próbálja meg elhelyezni, és a következőképpen nyilatkozik: Ha Heidegger létmóddá emeli a megértést, ezt a tisztán tudatszerű magatartást, kétes félhomály keletkezik szubjektivitás és objektivitás között, s általában a fenomenológia képtelen megmutatni, hogyan található meg az út, a zárójelbe tett objektív valóságtól, az igazi tudattól független objektivitáshoz.¹⁷ Ezért a fenomenológia számára a filozófia feladata is akként határozható meg, hogy a vizsgálódást nyitva kell tartani, kérdések által. A hanyatlás semmisségét az objektív mércék léte, az objektív valóság meg-

¹⁶ TLO. I. kötet 91. o.

¹⁷ ÉTF. 386. o.

ismerhetősége semlegesíti. Egy olyan világban, ahol képesek vagyunk szert tenni objektív ismeretekre, leküzdhetjük a szubjektivitás minden veszélyét és csábítását.

KONKLÚZIÓ

ONTOLÓGIA ÉS ETIKA VISZONYA

Mindkét gondolkodó úgy látja, a *Lét és idő* etikai motiváltsággal bír. Ám ezt mindketten máshogyan ítélik meg. Lukács a tulajdonképpeni létmódot immorálisnak veszi, mert a társadalmi lét ellen hangol. A heideggeri ontológiát olyan morálnak értelmezi, amely a társadalmi cselekvés megbénítására szólít fel. A marxi-lukácsi történetfilozófia ontológiai tartalmai kizárólagosságra és objektivitásra tartanak igényt. Ezzel szemben Heidegger, a fenomenológiát, az ontológiát, és az etikát belső viszonyba hozza egymással. Az ontológia csak fenomenológiaként lehetséges, valamint az ontológiát az erendő etikának tekinti. Ebben az értelemben a fenomenológia toleranciájáról beszélhetünk. Ugyanis a formális, egzisztenciális struktúra nem közvetít olyan kizárólagosságra igényt tartó objektív ontológiai tartalmakat, mint a marxi-lukácsi történetfilozófia.

LUKÁCS EGY FENOMENOLÓGIAI ELGONDOLÁSSAL TALÁLKOZVA, MORÁLRÓL, VALLÁSOS ATEIZMUSRÓL ÉS SZUBJEKTIVIZMUSRÓL KEZD EL ÍRNI

A heideggeri létkérdés, de általában minden kérdés jogosultságát, igyekszik egy gazdasági állapot függvényeként értelmezni, és így igazolni a saját objektív gondolatainak jogosultságát. A bűnös létet, vagyis a semmis alapként létező jelenvalólétet kiküszöbölni annyit jelent, mint feddhetetlen egzisztenciát keresni, ám ez csak egy teljesen objektív világban létezhet. Az egyén, aki felteszi a létkérdést, a társadalmi léttől függ, hisz személyisége radikálisan evilági. A szorongó, lelkiismerettel bírni akaró, hallgatag jelenvalólét a világ határáján áll, de az egzisztenciális struktúrát, és a bűnös létet autentikusan tárja föl. A létkérdést tehát föl lehet tenni. Objektíve Lukács ezt akarja kikezdeni. Egy kizárólagosságra törekvő ontológia a moralitást, a vallásos ateizmust és a szubjektivizmust tudja értelmezési keretként felmutatni. Úgy tűnik, a válság megoldását is, ezen magától értetődő keretek között tartja megvalósíthatónak. Avagy, erre a három koordináta-rendszerre hagyatkozik.

Lukács számára a felismert szükségszerűség jelenti a szabadságot, mely könnyen odavezethet, hogy a világ szűkössé válik, és mozgása megmerevedik. Tágabb játékkeret enged az embernek Heidegger, amikor úgy fogalmaz, az ember léte nyitott, még akkor is, ha az ontológiai bűn vállalása jelenti szabadságunkat.

TARTALOM

LACZKÓ SÁNDOR - DÉKÁNY ANDRÁS: Filozófia mint bűntárs? – Előszó..... 5

*„Halld hát, fiam, nem épen a Tilos Fa gyümölcse volt oka a Száműzésnek
hanem csak az átlépés a Tilosba”*

HELLER ÁGNES: Bűn szankciók nélkül..... 9

KELEMEN JÁNOS: Tiltás, határok, kirekesztés az *Isteni színjáték*ban.....19

Bacsó Béla: Franz Kafka a bűnről..... 29

JUHÁSZ ANIKÓ – CSEJTEI DEZSŐ: A bűn disszeminációja..... 36

GYENGE ZOLTÁN: A Bűn heteronómiája –

Richard, Agamemnón avagy Ábrahám..... 50

WEISS JÁNOS: A kőszív motívuma a magyar romantikában

Előzetes (filozófiai) megállapítások a Csongor és Tünde elemzéséhez 59

BÉKÉS VERA: Oidipusz, Ádám, Raszkolnyikov –

ősbűn-modellek a XX. század első felében..... 69

LOBOCZKY JÁNOS: A bűn és a démoni Bartók zenéjében..... 84

GARACZI IMRE: A bűn mint a művészi ábrázolás forrása91

„Ha már van fogalmad a sötétről, akkor látod kedvesebbnek a világosat...”

KENDEFFY GÁBOR: Mire jó a rossz?

A mandineres gondviselés tanítása a pogány és keresztény antikvitásban .101

BOROS ISTVÁN: Bűn, bűnbeesés és antropológiai következményeik..... 113

KORMOS JÓZSEF: Intellectus et appetitus – voluntas et appetitus

Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus a bűnről.....122

BOROS GÁBOR: Locke és Leibniz a bűnről..... 128

SCHMAL DÁNIEL: A „filozófiai” bűn a kései 17. században..... 136

PAVLOVITS TAMÁS: A bűn átöröklődése és az ember misztériuma – Pascal ..143

VALASTYÁN TAMÁS: Az etika pluralitása és a rossz viszonya Novalisnál –

Platón, Plótinosz, Novalis 151

GYENES ÁDÁM: A bűnbeesés folyamatának értelmezése

Kierkegaard *a Szorongás fogalma* című műve alapján.....159

CZAKÓ ISTVÁN: Az ártatlanság dialektikája

Kierkegaard és Hegel a bűnbeesésről..... 169

KISS ENDRE: Az erény és a bűn Nietzsche filozófiájában..... 180

„Szívünk mélye önmagunk számára kifürkészhetetlen”

KOCZISZKY ÉVA: A kéz és a zsigerek,

avagy a testi szenvedés és a bűn Jób könyvében.....195

SIMON FERENC: Irgalmazz az ártatlanoknak! – A bűn-fenomén néhány aspektusáról.....	207
KALMÁR ZOLTÁN: A kígyótól a vétekkadatbázisig	215
GAUSZ ANDRÁS: Félelem – Filozófiatörténeti referátum.....	224
BOHÁR ANDRÁS: A bűn ontológiai és etikai vonatkozásairól.....	229
ULLMANN TAMÁS: A bűn fogalma fenomenológiai perspektívából.....	238
FENYŐ IMRE: Hogyan beszélhetünk bűnről posztmodern világunkban?	250
RÓNAI ANDRÁS: A bűn és a test mint sebezhetőség	258

„Hogyan lehet egyáltalán bűnös az ember?”

LOSONCZ ALPÁR: A szív és a szem: a bűn a politika távlatában.....	269
FÖLDESI TAMÁS: A jogi és a politikai bűn néhány problémája.....	286
BAYER JUDIT: A bűn és a büntetés mint jogi kategória	293
MESTER BÉLA: Bűn és hatalom alá vetettség Az európai politikafilozófia egyik alapeleméről	299
KISSNÉ NOVÁK ÉVA: A bűn és a nő.....	309
CSÁK LÁSZLÓ: Havel Bűne	318
TÓTH I. JÁNOS: A környezettel szembeni bűnről.....	325

„A bűnös-lét nem valamilyen bűn elkövetésének a következménye, hanem megfordítva: a bűnössé válás csak az eredendő bűnös-lét „alapján” válik lehetségessé”

VERESS KÁROLY: A bűn problémája és a végesség tapasztalata	337
UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE: Bűn és önazonosság	347
KARDOS GÁBOR: Az édentől nyugatra a bűn és az erőszak mint a nyugati gondolkodás princípiumai.....	362
KRÉMER SÁNDOR: Miért „bűn”, ami nem bűn? Richard Rorty a fiatal Heidegger koncepciójáról.....	380
NYÍRÓ MIKLÓS: Bűn és önmegértés a „Lét és idő”-ben	388
SUSSZER ZOLTÁN LÁSZLÓ: Stanley Fish, avagy a bűn vonatkozásában kifejtett filozófiai teóriáknak nincs semmi gyakorlati haszna	394
ALAIN WATT: Nietzsche, Bataille and Atheistic Sin.....	402
VÁRADI PÉTER: Nietzsche perspektivikus bűn-kritikájának értelmezései – Danto, Nehamas, Clark	412
CSONTOS MÁRTON: A heideggeri bűnfenomén marxista recepciója Lukács György <i>Az ész trónfosztása és A társadalmi lét ontológiájáról</i> című művei alapján	421



B 203383

HU ISSN 1785-7082



9 789632 126586

2200 Ft