

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 modernitást, 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 irigy 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 háttérét*⁵ 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 ígéret 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 tévelygése, 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 *Nebenmensch* és *Mitmensch* 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.