

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 negatívitást?* 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 *phüszei*, hanem *nomoi* vagy *theszei* eredetűek, akkor ezeket a törvényeket – legalábbis elviekben – a magasabb *phüszei* 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 *phüszei* 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 legékezzsúlyosabb 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 piederasztárra 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 bűnözőn: „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 megvéd magadat, ha azt végképp nem tudod elkerülni. Nincs tehát alapod arra, hogy egyénileg átírd 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 átolvasva 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 melleleg 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 jóvendómondás 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 Agamemnónt 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 egyszerűsrimondja: *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.