

Nyitva volt füled a szitkokra és káromlásokra, bárcsak süket fülem nyitva volna a szegények kiáltására. Szád ecetet és epét ivott, bárcsak hazug szám igazat és okosat szólna. Kitártad kezedet a keresztben, bárcsak kinyújtánám fukar kezemet a szűkölködőknek. Szegyek szegeztek le lábadat, vajha téveteg lábam helyes ösvényen haladna. Lándzsa nyitotta meg oldaladat, nyissam meg szívemet bűnvallással s valljam be sebemet. Egész tested a halál szorítását szenvedte; add, hogy elenyésző testem a te tagoddá legyen.

(Canterbury Szent Anzelm)

NÉMETH MARCELL

Bűn: sors: esemény

Tengelyi László: A bűn mint sorseseemény

„Indiszkreció a kimondhatatlan szemben: alighanem épp ez a filozófia feladata.” Ez a Lévi-nastól származó mondat áll mottóként Tengelyi László legújabb könyvének élén. A választás telitalálat, hiszen precízen körülírja a vizsgálódások tárgyát (a bűn kimondhatatlanját), a követendő módszert illetően pedig arra int, hogy belássuk: ezt a tárgyat csak a legsúlyosabb udvariatság árán lehetséges (szokás) megközeleltetni (indiszkreció). De akkor is ugyanilyen találónak fogjuk érezni ezt a mondatot, ha a legszűkebb értelemben magára a könyv szövegére vonatkoztatjuk: a bűnösség tudásában, a bűnbánatban és persze a szenvedés panaszszavában is egy kimondhatóhoz intézett kérdő, vitázó s alkalmasint igazságot követelő hangot hallunk, amely indiszkkrét módon beleakaszkozik a kimondhatatlanba, magához vonja, miközben nem szűnik meg annak természetét kutatni. Elég arra gondolnunk, hogy a bűn közismert szövegalakzata a vallomás. A bűnös vallomást tesz, (jó esetben) mindenről beszámol; ebben végre környezete is megnyugszik. Ugy tűnik tehát, semmi másban, csak a kerek történetté alakulásban válik érthetővé, sőt kézzelfoghatóvá a bűn jelenléte. „Engedj mégis csak szóhoz jutnom irgalmas színed előtt. Por és hamu vagyok. Engedj mégis csak szólnom. Hiszen irgalmasságod felé nyitom föl számat és nem rajtam csúfolódó emberhez szólok. Talán majd mosolyogsz magad is, de rámtekintesz és megkönyörülsz rajtam” – írja Szent Ágoston. Ezek a mondatok azonban azt is elárulják, hogy a bűnös, miközben kitartóan fürkészi a megszólított szándékait, ugyanolyan mértékben igényli a tapintatot is. Nincs ebben semmi különös, hiszen a tapintatnak is lényegi tartozéka a ki-nem-mondhatóság: eszköztára egy bizonyos érzékre épül, amely képes a vallomás menetét úgy irá-

nyítani, hogy a vallomást tevő a kimondhatatlan közelében tartózkodhasson, anélkül, hogy arra kelljen gondolnia, hogy a megszólított elvét, elengedi maga mellől. Valójában most érkeztünk a vallomás leggyötrelmesebb szakaszához. A bűnös csak most ismeri föl azt a megszakíthatóságot, mely soha nem engedi, hogy biztos lehessen abban, hogy meghallgatják, hogy nem hiába beszél, de amely valamiképpen ott is tartja, valahol nem messze a kimondhatatlantól. E különös diszkontinuitást jól példázza az ótestamentumi Jób története, megaláztatásának és (igazi) föl-nem-emeltetésének elbeszélése. Jób, aki tulajdonképpen nem igazi bűnös, ezért valójában nem vall, hanem sokkal inkább tanúskodik, egy meghatározott ponton elhallgat (valamit) és fölhangy a válaszával. A kérdés tehát: miért nem beszél Jób?

Tengelyi könyve e minden metafizika mélyén meghúzódó botrány: a rosszal való szembesülés és a bűn tapasztalatának *filozófiai* leírását tűzte maga elé célul. Nyilvánvaló: a teljes hagyomány áttekintése lehetetlen, így vizsgálódásai (eseménydús történeti kitérők közbeiktatásával) elsősorban újkori gondolkodókra: Descartes-ra, Kantra, Hegelre, Schellingre, Heideggerre, Nabert-re valamint Lévinásra épülnek. S az sem titok, hogy a gondolatmenet – alappozícióit illetően – Paul Ricoeur azonos tárgykörből származó kérdésfeltevéseit követi. Tengelyi módszere a problématorténeti rekonstrukció, amelynek legfontosabb eleme (elvé) a *hatástörténeti rajz*: a szerző a gondolkodás történetében megalkotott különféle „rossz-metafizikák” kölcsönhatásainak és kölcsönös félreértéseinek elemzésével, „hermeneutikai esettanulmányok” elvégzésével igyekszik egyrészt újraalkotni a rossz általános fogalmát, azaz újraalapozni a „malum metaphysicumot”, amelyen belül lehetőség adódhat a bűn és szenvedés közötti gyökereinek fölmutatására (ami markáns kritikai attitűdöt is jelez, hiszen ez a perspektíva gyakorlatilag hiányzott az újkori metafizikákból); másrészt pedig, a szabadság és sors egymásra vetített fogalmainak újraértelmezésével, kidolgozni a bűnnek mint a sors horizontjában megragadható tettek a jelenségét.

Az út mindehhez az „etikai világlátás” határaitól való rákérdezésen át vezet. „Etikai világlátás”: maga a kifejezés Ricoeurtól ered, s egy olyan hagyományt kell rajta értenünk, amelynek legfőbb törekvése, hogy a rossz és a szabadság magyarázatát a „legszorosabban” összekösse. E szándék mélyén azonban kétirányú mozgás rejlik; két filozófiai oeuvre egymást kölcsönösen korrigáló párbeszéde: a kanti és a nabert-i gondolkodás vitája. A vita veleje az, hogy míg az előbbi a rossz gyökereit a szabadságban fedezte föl, addig az utóbbi – a logikailag ellentétes utat járva be – megmutatta, hogy a rossz vállalásához már *elvé* szabadnak kell lennünk. De ugyanígy két irányba mutat az is, ahogy Tengelyi kezeli az „etikai világlátás” tradícióját: mert ha csupán arról beszélünk, hogy az ember erkölcsi autonómiájának (a felvilágosodásban kiteljesedő) gondolatát a szerző megkerülhetetlennek tartja, akkor pusztán arra utaltunk, hogy hű maradt a koráb-

bi Kant-könyvek s más Kant-stúdiumok indíttatásához és legfeljebb a történeti érdeklődés spektruma tágult. Mindemellett arról is szót kell ejtenünk, hogy mi az, ami a határok rögzítésével együtt a meghaladás felé is mutat. Am először nézzük, miért kell a rosszat továbbra is (Ricoeur szép kifejezését kölcsönvéve) mint szabadságunk *munkáját* elgondolnunk. Azzal, hogy az ember önmagát (kanti értelemben) a rossz „szerzőjének” tekinti, azaz magára veszi (persze nem végső alap-okként) annak eredetét, a továbbiakban már nem kezelheti azt pusztán dologként, idegen testként vagy üres kívülségként. Mindebből végső soron az következik, hogy nem kereshet védelmet a rossz meglétében csupán gondolati kihívást kereső, apologetikus spekulációkban. Szabadság és rossz reciprocitása a záloga annak, hogy a rosszban nem létautonóm, önálló szubsztanciát látunk, amely a külvilágból támad az emberre. (Ezekre az összefüggésekre – más megközelítésből – később még visszatérünk.) Másrészt viszont, ami az „etikai világlátás” határait illeti, Tengelyi kimutatja, hogy Nabert-rel, pontosabban az említett logikai megfordítással e gondolati hagyomány a végéhez érkezik el (s hogy tulajdonképpen a nabert-i filozófia meg is haladja azt). A francia filozófus szerint a rossz gyökere a tudatok eredendő szétválasztottságában, egymástól elszakíthatóságában van; olyan rendezetlen „kozmoszról” beszél tehát, amelyben a lét belső, átélhető közössége szétmorzsolódott és csak a dezintegráció, a széttagoltság haladhat előre. Nabert persze nem az eredeti létegyeség, az Egy (neo)platonikus metafizikájához tér vissza; éppen ellenkezőleg: a hasadást a lét konzisztenciájában nem az Egy emanációja idézi elő, hanem maguk a tudatok azok, amelyek e mozgásnak való átadottságukban annak egyszerre elszenvetői és okozói. Tehát az ember mindegyre beteljesíti ezt a széttagoltságot, de annak minden értelmezést megelőző elmozdulásai nyilván túl is mutatnak rajta. Öntudatra ébredésével a szubjektumnak felelnie kell a szétválasztottságért, miközben, mint már említettem, áldozata is a diszkontinuitásnak. Tulajdonképpen ez az az ellentmondás, az önmagunkkal, a saját szubjektivitásunkkal szemben érzett ellentmondás, amelyet Nabert végső soron a rossz alaptapasztalataként értékel. Ellentmondás, hiszen az autonómiájától megfosztott szubjektum olyan lét-összefüggés szétbomlásáért felel, amelyet saját létezéséből, saját létrejövéséből soha nem ragadhatott meg. A felelősségnek ebben az alakzatában már nyoma sincs a kanti pátoznak, az észtörvényekkel szentesített jó-akarati felelősséget vállaló „fenségek”. Nabert csak „fojtott hangú tiltakozásról” tud beszélni, írja Tengelyi. Itt a felelősség alapvetően kudarcélményből táplálkozik, s teljes súlyával arra a szabadságra nehezedik, amely a szétválasztottság mozzanatában ugyan szabadnak tudja magát, de azzal is tisztában van, hogy e szétválasztottság eredendő, önmaga *előtti* korlátja is egyben. A rosszban följejtett és kimondott ellentmondás magával sodorja a felelősséget, a szabadságot és a szubjektum identitását: ez tehát az „etikai világlátás” határ-hely-

zete, s ebből a pozícióból nyernek mély értelmű Ricoeurnek (a szerző által idézett) szavai: „a szabadságom már nem szabadabbá tette magát”. A mondat(töredék) paradoxonba hajló tömörsége egy kritikus pontra utal, mégpedig a szabadságról való (filozófiai) beszéd kritikus pontjára – amely azonban nyomatékosan nem vég-pont, nem vég-ítélet, sokkal inkább annak fölvetése, hogy ha *értelmes* is a klasszikus modernség (egyébként már Luthernél is megjelenő) dichotómiája a pozitív (valamire irányuló) és negatív (valamitől való) szabadság fogalmaira vonatkozóan, valóban adottak-e, hozzánk tartoznak-e a közöttük való *választás* feltételei? S hogy e kettősség nem színe és visszája-e valaminek, ami a szabadság definíciójaként – jól látható ez Nabert gondolataiból – már túljutott önmagán? Mindezek miatt a könyv legfontosabb eseményének tartom, hogy a már említett célkitűzés (a bűnfenomén problematikája) alap-orientációjának megtartása mellett folytonosan rákérdez arra is, hogy a szabadság most elemzett ellentmondásából sőt idegenségéből vezet-e út a szabadság átélhetőségéhez, kifejezhetőségéhez, és – hangozzék bármily paradoxul – vezet-e út a szabadság (saját) sorsként való megértése felé?

E kérdésés irányából mindenekelőtt az következik, hogy súlyos tévedés volna a bűn mint sorseseemény fölmutatásának szándékát egyszerűen a keresztény metafizika és az „etikai világlátás” pusztá tagadásával, zárójelbe tételével azonosítani és ebből kiindulva a szöveg célját a tragikus látásmód egyeduralmi helyzetbe juttatásában látni. Túl azon, hogy a könyvben a két tradíció termékeny párbeszédének vagyunk tanúi, nyilvánvaló, hogy a bűnösség sorsösszefüggésként való megragadása gondolatilag nem a (köz)ismert (s jócskán túlinterpretált) tragikus vétség elve felé mutat (amelyre fatalisztikus ellenhatásként válasz az erkölcsi világrend visszaállítása). Szögezzük tehát le: Tengelyi Hegel-interpretációjából semmi ilyesmi nem következik. Közelebb jutunk az igazsághoz, ha inkább a tragikus *tapasztalatáról* beszélünk. Arról az alapvetően önismereti krízisről, amely (emlékeztetve Nabert gondolataira) a dezintegráció, a szétszóródás „külső” hatalmaival szembeesülő emberi egzisztencia válságáról ad hírt. Az ekként szemlélt tragikus tehát nem egyszerűen a legalizmus etikájának fogalmi ellenpárja, hanem *élő sors-metafora*; Tengelyi könyvében tárgyilag-tartalmilag egy olyan gondolat kísérletnek vagyunk részesei, amely a felelősség (és persze szabadság) *ethoszának* Nabert-nál szóhoz jutó alap-ellentmondását a heideggeri fundamentál-ontológia irányába tett lépésekkel igyekszik – nem föloldani, hanem az emberi egzisztenciában, mint megtörténések *helyén* elhelyezni.

Nézzük hogyan: Tengelyi elfogadja a rosszban föltörő ellentmondással kapcsolatos gondolatokat – hiszen ez teszi lehetővé, hogy rosszban ne csak hiányt, pusztá negativitást vagy éppen séggel vak fátumot kelljen látnia (lásd: priváció-tézis) –, de az *erre* épülő bűntapasztalat a szubjektum autonómiájának megszüntét,

a szétszóródás processzusának értelemvesztését a heideggeri értelemben vett *ittlét* (Dasein: az emberi egzisztencia) sors-összefüggéseinek pozitívitásába fordítja át. Nabert-nél a sors mint tényező egyáltalán nem jut szerephez, Heideggernél viszont, éppen ellenkezőleg, központi kategória. Azt mondja róla, hogy a „jelenvalólétnek a tulajdonképpeni elhatározottságban rejlő eredendő története” (*Lét és idő*), vagyis valami, ami az ember „*önmagaságát*”, autenticitását írja körül, ami – némiképp metaforikusan szólva – megnyitja az ember számára a végességet („halálra nyitott szabadlét”), végső soron nem más, mint az ittlét eseménye, amelyben a bűn (és vele a szenvedés is) a lét *értelmes* összefüggésekként jelenik meg: a véges létezés és a végességre nyitott *szabadság* tragikus össze-hangoltságaként. Sorsában az emberi egzisztencia *önmagára ismer*.

„A szabadságom már nem szabadabbá tette magát” – újra idézzük Ricoeur programadó mondatát, alkalmasint védekezésül, hiszen az iménti mondatokat olvasva valaki arra gondolhat, hogy felelősség és szabadság összefüggése helyett most sors és szabadság összefüggésében állítottunk – paradoxont. De lehetséges-e egyáltalán ellentmondásmentes, szisztematizált beszéd a rossz metafizikájával (és nyilvánvalóan: a bűn tapasztalatával) kapcsolatban? Tengelyi könyve – mint már szó esett róla – szigorúan a filozófiai logosz nyelvét beszéli, amennyiben hermeneutika és fenomenológia módszerfogalmából (ami, ahogy egy korábbi írásában beszélt róla: nem „tisza technikát” jelent) építkezve kíván eljutni „a *d gondolkodás* dolgaihoz”; de mindemellett arról sem feledkezik meg, hogy a rossz archeológiája egészen másfajta „mélységek” felé is utat nyithat. Maga a hagyomány is összetett, a gondolkodás több szintjén értelmezhető: „Mítosz és logosz között azonban rejtett összetartozás fedezhető föl. A nagy történetek filozófiai felfogások előképei. Kant a rossz mibenlétéről és eredetéről szólva a bűnbeesés bibliai elbeszélésére hivatkozik. Álláspontját megkérdőjelező utódai pedig vele szemben a tragikus sorstapasztalat tanulságaira támaszkodtak” – írja a szerző. A szöveg racionalitás-igénye tehát nem a mítosz eltérő reflexivitás-szintje *ellenében* jön létre, hiszen, mint látható, a hagyomány teljességének tárgyalása során nem lehetséges kizárólag a konceptualizáltság fokán megmaradni. Sőt. A mítosz elbeszélései jelentik, mint Ricoeur írja, az első közvetítést ama konfúz és néma tapasztalat felé, amely az emberi lénynek a rosszhoz-tartozásban megnyilvánuló lét-történetéről számol be. Nem csak arról van tehát szó, mítosz és filozófiai logosz egymás komplementerei lehetnek, s nem is csak arról, hogy a mítosz a bölcsélet rejtett erőtartalmakait jelentheti, hanem azt is látni kell, hogy a „kerek történetek” a bűnről és a bűnösségről (bűnbeesés, Oidipusz-elbeszélések stb.) önmaguk jelentésségének, explikatív erejének a megőrzésével (vagy ellenkezőleg: elnémulásukkal) valóban gondolati *hordozói* a bűn megtapasztalásának (megintcsak: sajátként átélhetőségének). Mindez nem azt jelenti, hogy a mítosz bármire is magya-

rázat lehetne, de azt igen, hogy a mítosz értelmezésének és értelmezésének lezárhatatlan és szabad játéka (is), az „otthonosság” szimbolikájának, telítettségének formáiban a gondolkodás orientációja lehet: a bűntapasztalat gyökereihez, eredendő értelemösszefüggéseihez fordíthatja az értelmezőt. Eddig csak azt kérdeztük, hogy a bűn lehet-e saját sorsunk tapasztalata. Most a mítosz révén a fordított utat is bejárhatjuk, hiszen a bűn (sajátként) értelmezhetősége ad analogiam ugyanaz a feladat, mint a mítosz értelemkeresésének feladata. S e feladatjellegből szervesen következik egy nem elhanyagolható szempont: Tengelyi könyve ellenáll a bűnösség önelvű-öncélú igenlésének, amely belemenekül a bűnös-lét készen kapott és egyedül érvényesnek vélt jelenlétébe. Nem, a sorseseeményként interpretált bűn jelentése ott tárol föl, ahol a bűn eseményét sors-elbeszéléseink esszenciájaként, formájaként, hordozójaként az értelemkeresés munkájának vetjük alá, körülbelül abban az értelemben, amelyben Kierkegaard leírhatta: „csak a bűn tudata a járható út...”

A gnózis szintje az a szint, amely a gondolkodás történetében először kísérletezett a mítosz racionalizálásával, konzisztens tudásként való értelmezésével. Ricoeur az *Interpretációk konfliktusa* című szövegében végigköveti, hogyan vitakoztak a görög és latin egyházatyák a rossz eredetének kérdésében a gnosztikus tanítással, s hogy e vita eredményeképp hogyan lett az Egyház maga is egyre „gnosztikusabb” – érvelésében legalábbis. Már említettük, hogy a gnosztikus hagyományban a rossz valóságos fizikai természettel bír és a satanizált külvilág fertőzésének képében hatol be az emberbe. A rossz tehát külső, s minden, ami külső, rossz: a test, a dolgok, a teremtés műve. Kétségtelen, hogy e beszédmódnak már semmi érzéke a mítosz ellentmondást integráló, önmagára eleve átvitt értelemként vonatkozó szemantikája iránt. A gnózisban az egészséges paradoxon logikailag érvényesített szubsztanciális ellentétpárok szintjére redukálódik. A patrisztikus filozófia hatalmas összefogásában, Szent Ágoston etikai víziójában a keresztény metafizika ellenáll a gnosztikus támadásnak (a rossz a szabadakarat gyümölcse), de súlyos árat kell fizetnie érte. Istennek mint *Summum Bonum*nak az emberénél „magasabb” lét-szintre helyezésével a bűn mint az isteni rosszallás egzisztenciális, „testközeli” kifejeződése értelmét veszti, s a rossz az intellektus magánügyévé lesz: végső soron az eredendő bűn eredeti mítikus tartalma, jelentéstelítettsége a jog és a biológikum fogalmi rendjének szorításába (talán börtönébe is) kerül. Mindezt azért említettem, mert ez a folyamat alapjaiban változtatta meg az Isten ember általi megszólíthatóságát: e processzusban az ember a Legfőbb Létező (fogadatlan) „prókátorává” lesz, s a teológia minden igyekezete arra fog irányulni, hogy a Teremtőt és művét az *igazságtalanság* összes lehetséges vádjától védelmezze. Ebből a törekvésből rajzolódik elő a rossz jelenségét (és persze tényét) spekulatív-szisztematikus módon igazolni kívánó filozófia: a teodícea eszméje. Voltaképpen ezen a ponton jutottunk

„föl” a modernitásba, Leibniz klasszikus teodíceájához, és most értük el Tengelyi könyvének tematikus kiindulópontját, nevezetesen, hogy az önmagunkban és önmagunk sorsszerű tettében fölismert ellentmondást, azaz a rosszat – a szó főnévi és melléknévi értelemben egyaránt fölfogható – „igazolhatatlanra” vezeti vissza, s hogy a rosszról szóló elmékedésekből száműzi (pontosan a felelősség heideggeri el-határozottsága nevében) a pusztán elhárító-elidegenítő spekulációkat. (S persze annak nevében is, ami a mítosszal kapcsolatban hangzott el: a rossz közöttünk léte nem lezárt, eleve definiált, preegzisztens jelentés, amire elegendő „egyszer” rámutatni, hanem a keresés és megértés nyitottságban áll.)

Végezetül kitérek még a nabert-i értelemben vett gyökeres rossz metafizikájának egy megkerülhetetlen következményére: a bűn és a szenvedés (újlag) megalapozott összetartozására. Már szóba került, hogy e két jelenség az újkori metafizikákban logikai ellentétet képviselt. Összefüggésük tudásának első szintje megint csak – a mítosz. A mítikus elbeszélés arról ad hírt, hogy a bűnös, miközben elköveti tettét, áldozata is egyben az őt kihívó, elcsábító „felsőbb hatalmának” – mindez valóban botrányos következtetést sejtet: bűnös és áldozat „bűnben fogant” összetartozásának sőt egymásban önmagára ismerésének drámáját, minden értelmezhetőségen és elfogadhatóságon túli azonosságukat. Visszatulva ezért jelen írásnak a bevezető sorokban nyitva hagyott kérdésére, tehát Jób (el)hallga(tta)tására: vélhetően ez az a botrány, az az eszméletvesztés, amely az Úr kérdéseire válaszolva végül nem engedi szóhoz jutni őt; amelyet el kell felejtenie, még akkor is, ha szenvedése tudottan igazságtalan. Bűn és szenvedés lezárhatatlan, végtelen dialógusban állnak: ennek pragmatikáját írja meg Tengelyi a büntetés mint szándékosan előidézett szenvedés illetve a szenvedés mint mindenkor egy másik ember (rossz)cselekedete közötti összefüggésben. Ennek összefogása a következő – alapfontosságú – idézet: „a bűn megoszt (ti. nabert-i értelemben – N.M.), ámde a bűnösség összeköt”. A bűn mint sorseseemény tehát nem csak saját sorsunk, hanem mindig egy másikkal közös sors eseménye is: ez a felelősség alakzatának értelme. Persze ne feledjük: a sorsot mindig „megelőzi” a tett (ezt jelöli a szöveg a cselekedet ún. retrospektív konstitúciójáról mondottakkal), így a tett eseménye és a sors eseménye sosem teljesen egyidejű, sosem fogható össze egyetlen prezenciában. E késleltettség „ad időt” a felelősség vállalásának, amely a múltnak szól („másképp is tehettem volna”), s talán ez az az idő is, amely a jövőnek, az ígéretnek adatott meg. (*Atlantisz Könyvkiadó, 1992*)