

Visky Sándor Béla

A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában
című doktori tézisének kiértékelése

Tény, hogy a második világháború után a „megbocsátás” fogalma kikerül a csak individuál-, illetve perszonál-etika, valamint a fenomenológiai értéketika területéről, és Hannah Arendt, majd Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida és Paul Ricœur (többek között) munkásságának köszönhetően a politikai filozófia és etika kontextusában kerül értelmezésre, s ez az értelmezés koránt sem tekinthető lezártnak. A korábban interperszonális, kölcsönösség elvén alapuló, s mint ilyen szabadságot biztosító aktusként értelmezett megbocsátás-fogalom új megvilágításba kerül a „radikális gonosz” megtapasztalása által, s ebben az összefüggésben – úgy tűnik – elvesztheti a korábban neki tulajdonított hatalmát. Hiszen a radikális gonosz vagy a strukturális bűn éppen a megbocsátás korábbi kontextusát, az interperszonalitás terét rombolta le. Jankélévitch, aki morálfilozófiájának quasi gravitációs pontjává teszi a megbocsátást, illetve ennek lehetőségét és lehetetlenségét, ebben a vitában szólal meg Visky Sándor Béla disszertációja által magyarul is, hiszen a zsidó származású és orosz-francia identitású gondolkodó recepciója igencsak sporadikusnak tekinthető magyar nyelvterületen.

A dolgozat előbb a Jankélévitch-csel foglalkozó kutatástörténet főbb vonulatait és reprezentatív műveit mutatja be, amelynek során nyilvánvaló lesz, hogy a Jankélévitch filozófiájának recepciója és életművével való foglalkozás irodalma nemcsak filozófiai érdeklődésből, hanem a 20. század történelmének, közelebbről a holokausztnak egzisztenciális történelemértelmezési kísérletéből fakad. Ez gyakran leegyszerűsítésekhez vagy egyoldalú interpretációkhoz vezetett, s ez Jankélévitch életművének megítélése tekintetében szinte iskolapéldává lett. Visky Sándor Béla viszont igyekszik eloszlatni egy mítoszt, a megbocsátani nem tudó filozófus negatív mítoszt, és dolgozata által nyilvánvalóvá teszi, hogy a francia mester gondolkodásának elmélyült ismerete – annak határait is beleértve – korrekciós tényezőként hathat az emlékezés-kultúrák „konjunktúrájának” (P. Nora) idején.

A dolgozat a továbbiakban a gondolkodó morálfilozófiájának forrásait tárja fel, bizonyítva ezzel – a recepciótörténet egyoldalúságainak ellensúlyozására –, hogy ez az életmű nemcsak gazdagabb, mint eddig ismertük, hanem érdeklődésében is számottevőbb, s ilyen minőségében számos reflexiók lehetőséget kínál a keresztyén teológia, illetve etika számára.

Az olyan témák tekintetében, mint erkölcs és esztétikum, morál és a vallás összefüggései, valamint a megbocsátás és felejtés, Jankélévitch szinte megkehlhetetlen vita- és dialóguspartnernek tekinthető a teológia számára a 20. század esztétikájának és teológiatörténetének összefüggésében. Erre a tényre és igényre kiválóan érez rá a doktori dolgozat szerzője, s nemcsak ráérez, hanem ő maga párbeszédbe is kezd a nevezett filozófus gondolatvilágával. Eköz-

ben jó érzékkel és biztosan tapint rá Jankélévitch gondolkodásának – teológiai szempontból – kritikus pontjaira, tisztázatlanságára, például a morál metafizikai meghatározottságával, a vallás lényegének vagy a szabadság fogalmának értelmezésével kapcsolatosan.

A dolgozat legterjedelmesebb részében – értelemszerűen – Jankélévitch bocsánat-fogalmának értelmezését és hatástörténetét tárja fel két ide vonatkozó műve, az 1967-ben megjelent *Le Pardon* elmélyült morálfilozófiai tanulmány és az 1971-es *Pardonneur?* című, inkább zsurnalisztikai stílusú esszé alapján. A dolgozat egyrészt igen alapos és körültekintő módon teszi vizsgálat tárgyává a francia gondolkodó bocsánat-értelmezésének forrásait és gyökereit, a gondolkodó kurrens bocsánat-értelmezésekre adott válaszait, illetve kritikáját; másrészt kimutatja a két mű közötti ellentmondásokat és következetlenségeket. Igen tanulságos, és teológusok számára is továbbgondolandó az igazi bocsánat Jankélévitch általi körülírása: az igazi bocsánat tehát hatalmas és lélekszaggató erőfeszítés, amely – paradoxon módon – nem helyreállítja, hanem megkétszerezi az igazságtalanságot. Az igazi bocsánatnak nincs oka, de van címzettje, viszont ellenszolgáltatást nem vár, nem keres utólagos és racionális indoklást, s ilyen értelemben csak a szeretethez hasonlítható (oka önmagában van). Az igazi bocsánat esemény–ajándék-kapcsolat feltétel nélküli és teljes, de csak akkor nem marad egyoldalú és jut el céljához, ha feltétele a megbánás és a vétkes kétségbeesése (de nem mint feltétel, hanem mint kritérium). Ezzel szemben ott van a vegyes bocsánat, számító bocsánat, instrumentalizált bocsánat, spontán, de utólagosan észérvekkel igazolt bocsánat... A dolgozat szerzőjének a figyelmét nem kerüli el, hogy míg a 67-es könyvben a fogalmak gondos megkülönböztetésével számolhatunk, ennek hiánya a 71-es írásban félreértésekre adhat okot (103. old.). Itt tapint rá a francia filozófus gondolatvezetésének határára, illetve hiányosságára is, amely újból csak a mai emlékezetpolitikára való tekintettel nem mentes az aktualitástól, nevezetesen, hogy adott esetben azzal is számolni kell, hogy van ugyan bocsánat, de nincs megbánás, vagy fordítva: van megbánás, de nincs bocsánat (pl. a szociológiai megfigyelés tud az ún. „Tätertrauma“-ról).

Ha a dolgozat szerzője nem is követi nyomon a kérdések további vizsgálatát Jankélévitch ismertetése kapcsán, helyesen érez rá néhány olyan kérdésre, amely mind a mai napig az emlékezőskultúra és a történelemértelmezés vitatott pontjai. Például, hogy Auschwitz borzalma történelmi vagy filozófiai-metafizikai értelemben tekinthető-e egyedinek? Vagy: ki vagy mi az elementáris gonoszság, az emberiség ellen elkövetett egyszeri vagy nem-egyszeri büntett elkövetésének *szubjektuma*? Eichmann mennyiben reprezentánsa ennek a radikális gonosz vagy elképzelhetetlen aljasságláncolatnak, vagy ez már nem érdekli Jankélévitchet? Miért marad el a *kollektív szubjektum* tisztázásának igénye? És egy egészen prózai kérdés: mennyiben és miért kerüli el a figyelmét a francia szerzőnek az 1968-as, részben éppen a múlt elégtelen feltárásából fakadó né-

metországi társadalmi megmozdulások hozadéka, holott 1971-es műve, a *Pardonner?* már ezt követően jelenik meg?

Mindeközben nem kétséges, s a dolgozat írójának teológus mivolta ezt magyarázza, hogy a szerzőt nem kizárólag filozófiatörténeti rekonstrukció motiválja, hanem a keresztyén teológiával folytatott párbeszéd lehetősége is. Néhány kérdésnél viszont érdemes kissé elidőzni, a közös továbbgondolkodás érdekében. A 2.3. alfejezetben a szerző a felmentés-megértés-megbocsátás jankélévitchi összefüggéseit taglalja. Az nyilvánvaló lesz, hogy a vétkes cselekedet bűnként való definiálása nem történhet általános elvek szerint, csakis az adott szituáció és kontextus függvényében. Kérdés viszont, hogy ez az elemzés és analitikus igény vajon automatikusan felmentéssel jár? Tisztázatlan, hogy Jankélévitch számára miért jelent már-már szinonimát a megértésre való törekvés és a felmentés? Vagyis annak elemzése, hogy a vétkekre vagy a bűnre miként kerülhetett sor, mindenképpen a mentő körülmények megtalálását jelenti? És mit értsünk egyáltalán „megértés”-en? (A német nyelv disztinkciója itt meggondolandó: *Verständnis* vagy *Erkenntnis*?) Vajon a strukturális bűn természetének megismerése nem inkább újabb strukturális bűnök kialakulásának, s így a bűnláncolat terjedésének jövődöbeli megszakítására tekint? Jankélévitch fejtegetése tézisszerűen rögzíti: „a bűn teljes körű és tökéletes magyarázata nemlétezőnek nyilvánítja a bűnt” (68. old.). Ez a *iustitia civilis* területén sincs így: egy bűntény kialakulásának rekonstruálása, a pszichikai és szociális tényezők ok-okozati összefüggéseinek feltárása még nem tesz feleslegessé az igazságszolgáltatást. Nyilván kérdés, hogy teljes körű magyarázat létezik-e, s vajon nem marad-e mindig egy irracionális elem minden magyarázaton túl vagy felett?

Bár látszólag idegen testnek hat, a dolgozat alapkérését érintő módon mégis igen tanulságos a 3. rész beiktatása a felejtésről és a megbocsátásról szóló 1985-ös londoni sajtóvita ismertetése. Az esettanulmány ismertetése során a disszertáció szerzője időnként saját kommentárjával látja el a tudósítást. Ennek kapcsán ki kell térnünk egy kérdésre. A 124. oldalon a szerző így fogalmaz: a zsidóság elpusztítása teológiai szempontból egyedi. Itt egyenlőségjel kerül a fajivérségi meghatározottság és vallási identitás közé. Kérdés viszont, hogy ennek a disztinkciónak feloldása nem jelent-e további értelmezési problémát és nem vezet-e további politikai-ideológiai következményekhez? Nemcsak azért nem problémamentes a kérdés, mert sok keresztyén vallású zsidó is áldozatul esett a genocídiumnak, akik már az új szövetség tagjainak tekinthették magukat. De a mai szekuláris értelemben vett zsidóság, illetve Izrael mint politikai államforma esetén a szövetség teológiai toposzának és a politikai igénynek a kombinációja, illetve igénybe vétele messzemenő következményekkel járhat. Ugyanakkor tény – amint azt Matthew Thiessen 2011-ben megjelent könyvében (*Contesting Conversion...*) kimutatta, hogy a kései zsidóság és a korai keresztyénség idején az etnikai és vallási identitás egy ma már elképzelhetetlen módon fonódott egybe, s ennek következtében a felnőtt korban való áttérés (pl. körülmetélkedés által, prozelitizmus stb.) teljesen értelmetlennek tűnt, vagy nem hozta meg a várva

várt hatást. Ugyanis a kiválasztás nem az egyén vallási opciója vagy fogékony-sága által érvényesül, hanem kívülről ragadja meg az embert a maga hús-vér-test-lélek-szellem valóságában, vagyis testi-lelki, valamint kulturális-etnikai integritásában. A kérdés továbbgondolása mindenképpen ajánlott, már komplexitására való tekintettel is. Tekinthető-e a zsidóság a múltban és a jelenben olyan kollektív személynek, amely *egyedi*?

Az esettanulmány, illetve a fejezet végén a szerző igen fontos megállapításra jut a megbocsátás tárgyában: egyrészt a kollektív felelősség terhét illetően minden generáció érintett, mégpedig a *sorsközösség* alapján, másrészt nyilvánvalóvá teszi, hogy a megbocsátás csak személyes kapcsolat síkján lehetséges, illetve ennek hiányában nem marad más, mint a megbocsátás metafizikai ígéretének és valóságának hirdetése, kilátásba helyezése. Viszont elgondolkodtató az a körülmény, hogy míg a fentiek függvényében úgy tűnik, hogy a megbékélés megbocsátás nélkül nem képzelhető el, fel kell tenni a kérdést, hogy *megbékélésről* (mint társadalmi folyamatról) milyen feltételek mellett beszélhetünk ott, ahol a személyes megbocsájtásra már nem kerülhet sor?

A bocsánat és megbékélés összefüggésének tisztázása, illetve ennek megke-rülhetetlensége a dolgozat további részleteiben is felmerül, J. Derrida megbocsátás-értelmezésének (4. rész) és P. Ricœur megbocsátás-horizonton szemléltetett múlt-reprezentáció és emlékezet-hermeneutikai elmélkedésének bemutatása kapcsán (5. rész). Itt a bocsánat-értelmezésével összevetve, valamint a 20. századi történelem-emlékezet összefüggéseire kitékintve a dolgozat elsősorban etikai és hermeneutikai perspektívából és nem annyira történelem-filozófiai szempontból folytatja Jankélévitch értelmezését.

Jankélévitch, Derrida és Ricœur gondolatait olvasva nyilvánvaló, s ezzel csak egyetérthetünk, hogy az időfaktorra bízott felejtés nem hozhat megoldást a 20. század ontológiai-metafizikai mélységeket feszegető vétkeire. Ennek a századnak borzalmait éppen az különbözteti meg az előző korok háborús rémtetteitől, hogy esetükben nem érvényes már sem a *perpetua oblivio culpaе (et amnestia omnium)* elve, sem az elévülésre való számítás a továbbélés érdekében. Viszont a borzalmakra – s ebben Derridának igaza van (ld. LI 48, 2000, 11) – éppen a modern kor embere képes oly módon emlékezni, azokat elemezni, megismerni, archiválni, mint soha azelőtt. Nyilvánvaló, hogy az elévülhetetlen bűn is megbocsátható, ha teljesülnek azok a kritériumok, amelyek ugyan nem feltételek, de elengedhetetlenek ahhoz, hogy a bocsánat célba érjen. De mi van akkor, amikor éppen a tudományos kutatás és a körülmények gondos feltárása következtében derül ki egy korábban elévülhetetlennek vélt vétekről, hogy mégsem sorolható abba a kategóriába, amelybe eddig gondoltuk? Mert a történetírás nemcsak a józan szembenézés harcát vagy a bosszúvágyat segíti (ld. 145. old.), hanem a tisztázódást is. A bűn pedig a maga konkrétságában, egy (vagy több) meghatározott elkövető alanyának való *betudhatóságában* (Ricœur) minősül igazán bűnnek. Mi van akkor, ha az áldozat (vélt sérelméből) és eddigi szerepéből nem

tud és nem hajlandó kilépni? Ilyen esetben nincs bocsánat, és nem is lesz megbékélés?

Új elemként elsősorban P. Ricœur művének ismertetése kapcsán jelentkezik a cselekedetek és a cselekvő összekapcsolása, illetve a tettes és a vétkek „szét-kapcsolhatósága” (155. old.), éspedig abból a felismerésből, hogy az ember mindig többet ér, mint cselekedetei, még ha azok oly borzalmasok is. Az olvasóban viszont felmerül a továbbgondolás és a reflektálás igénye: míg az utóbbi a reformátori megigazulástannak tulajdonított megkülönböztetésre emlékeztet (különbség az ember és cselekedetei között), addig az a bizonyos összekapcsolás, illetve „legitim kötés” igénye (151. old.), a vétkek és a lét alapstruktúráinak egybeolvadása nem éppen ama kollektív bűnösség posztulálása irányába mutat, amely ellen más helyen maga Ricœur is tiltakozik?

Végül érdemes megvizsgálni azt, amit a dolgozat szerzője is felvet: intézményesíthető-e a bocsánat? S vajon elintézhető-e a megbocsátás-megbékélés társadalmi folyamatának igénye s ennek látszólagos lehetetlensége azzal a megállapítással, hogy társadalmi intézmények nem rendelkeznek morális öntudattal? (158. old.) Ennek ellensúlyozására jó példa a dél-afrikai Igazság és Megbékélés társadalmi program, bár azt is meg kell jegyeznünk, s ezt az aggályt a dolgozat is osztja, hogy ennek a projektnek – minden érdeme mellett – két alapvető hiányossága van: egyrészt kevés teret szentel a történelmi-szociális bűnök analitikus igényű feltárás-megismerésének, másrészt könnyen összemosódik az amnesztia intézménye és a megbocsátás fogalma? (160. old.)

Végül a dolgozat még egyszer visszatér Jankélévitch filozófiájának és gondolkodásának összegző értékelésére, s megállapítja, hogy a látszólagos belső ellentmondás viszonylagos, s inkább komplementer módon értelmezendő. Tény, hogy Jankélévitch aggályai a megbocsátás mélységéről és lehetetlenségéről éppen ott szívlelendők meg, ahol a könnyelmű felejtés, a történelem manipulatív konstruálása vagy a megtörtént vétkek relativizálása veszi át a szót az emlékezet-kultúra és politika színterén.

Megállapítható, hogy a dolgozat igen figyelemre méltó munka mind a tartalmi, mind a formai követelmények tekintetében, stílusa gördülékeny, igényes, és gondos fogalmi megkülönböztetései, illetve az idegen nyelvű szakszöveg magyar tolmácsolása elismerést érdemelnek. Ezért örömmel ajánlom a dolgozatot nyilvános doktori védésre, és javasolom, hogy szerzője elnyerje a doktori címet.

Fazakas Sándor