

Novum

Filozófiai doktori címet szerzett Visky Sándor Béla

Visky S. Béla, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet tanára 2013. november 7-én védte meg A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában című doktori tézisért a Babeş-Bolyai Tudományegyetem (BBTE) Történelem és Filozófia Karán. A dolgozat a tíz évvel korábbi, teodicea-kérdésről szóló teológiai doktori disszertáció kiegészítéseként is értelmezhető; míg az a gonosz problémáját járja körül, ez utóbbi munka a megbocsátás misztériumát kívánja feltárni.

A dr. Egyed Péter egyetemi tanár (BBTE, Történelem és Filozófia Kar) témavezető irányításával készült dolgozatot dr. Horváth Gizella egyetemi docens (Partium Keresztény Egyetem, Filozófia és Kultúrtudományi Tanszék), dr. Fazakas Sándor egyetemi tanár (Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Szociáletikai és Egyházszociológiai Tanszék) és dr. Ungvári Zrínyi Imre egyetemi docens (BBTE, Történelem és Filozófia Kar) értékelték ki dr. Demeter-Márton Attila docens (BBTE, Történelem és Filozófia Kar) elnöklete alatt.

A továbbiakban a disszertáció egy részének szerkesztett szövegét közöljük, ezt pedig dr. Fazakas Sándor értékelése követi.



Vladimir Jankélévitch, avagy a felvillanó-eltűnő lényeg nyomában

1. Életút

Joelle Hansel, a kortárs francia filozófia kiváló ismerője, a 17–18. századi judaizmus, valamint Levinas filozófiájának elismert szakértője Jankélévitch. *Une philosophie du charme* című, másfélszáz oldalas könyvében, a szakirodalom egyik legfrissebb darabjában, átfogó bevezetést nyújt Jankélévitch gondolatvilágába.¹

A bevezetés az 1903. augusztus 31-én Bourgesban, orosz zsidó családban született gondolkodónk szellemi életútját vázolja, gazdag életrajzi utalásokkal.² A Jankélévitch gondolkodására olyannyira jellemző érzékenység és dinamizmus, szellemének folytonos mozgása, nyugtalan vibrálása bizonyára szorosan

¹ Hansel, Joëlle: *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*. Éditions Manucius, Paris 2012.

² Jankélévitch portréjához ld. még Lubrina, Jean-Jaques: *Vladimir Jankélévitch. Les dernières traces du maître*. Éditions du Félin, Paris 2009. Szintén részletes életrajzi adatokkal és teljes Jankélévitch-bibliográfiával szolgál Schwab, Françoise – Bouratsis, Sofia Eliza – Brohm, Jean-Marie: *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le Charme et l'Occasion*. Beauchesne, Paris 2010, 437–461.

összefügg a szétszórtságban élő zsidóság mindenkori létérzékelésével, amelyről ő maga így vall az 1968-as párizsi események kapcsán:

„Elég francia vagyok ahhoz, hogy beszéljem ezt a nyelvet, mely az enyém is, ugyanakkor kellőképpen idegen; benne is voltam, meg nem is.”³

Az apa, Samuel Jankélévitch, neves orvos, aki mellékesen Hegelt, Schellinget, Freudot fordít franciára.⁴ Miután a család Párizsba költözik, 1922-től Vladimir a rangos Ecole Normale Supérieure hallgatója, ahol két év múlva a jeles filozófusnál, Émile Bréhier-nél diplomázik Plotinosból, és ahol közeli kapcsolatba kerül a kor legnevesebb két filozófusával, Léon Brunschvicggel és Henri Bergsonnal. Az előbbi „széles horizontú pályát” jósol neki, az utóbbi pedig a húszéves diák első szakcikke után megállapítja:

„Vagy nagyon tévedek, vagy ez az első munka olyan művek hírnöke, melyek lényegesen hozzájárulnak majd a filozófiai gondolkodáshoz.”⁵

Húsz évvel később Bergson Jankélévitchhez írott egyik levelében (1939. szeptember 10.) saját prófeciájának beteljesedését elégtétellel nyugtázza: „Nem tévedtem.” A fiatal filozófus 1931-ben jelenteti meg *Bergson* címmel máig is referenciaértékű munkáját mesteréről, aki nagy elismeréssel fogadta azt, és aki úgy értékelte, hogy ez a könyv gondolkodásának nem csupán pontos és precíz tükre, hanem, mint írja

„Az én következtetésem az Ön számára gyakran kiindulópont személyes és eredeti gondolatokhoz.”⁶

Másik mesterének, Brunschvicg-nek a szigorú racionalizmusa nem elégíti ki, sokkal inkább a kortárs orosz vallásfilozófia foglalkoztatja, Léon Chestov, Vladimir Soloviev és Nicolas Berdiaev, akiket az apa fordít oroszból franciára. A kortárs szellemi mozgások két nagy vonulata, a transzcendens nyitottságú és etikai irányultságú spiritualizmus (Bergson, Martin Buber, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Levinas), valamint az orosz misztikus létértelmezés találkozik a *charme*⁷ filozófiájában, és teszi életre szólóan termékkennyé azt.

A harmincéves fiatalember doktori tézise (1933-ban, Hitler hatalomra jutásának esztendejében!) a kései Schellingről szól, jól jelezve a szerző irracionális tendenciák iránti affinitását, ugyanakkor azt is, hogy a Hegel-renaisszánsz idején vele foglalkozni egyfajta állásfoglalás; a nem-divatosak, a marginalizáltak társa-

³ Hansel, Joëlle: *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*, 18.

⁴ Az apa-fiú kapcsolatáról ld. Lé, Linda: Jankélévitch père et fils. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Tome XLV. No. 500–501 (Janvier – Février 1989), 42–46.

⁵ Hansel, Joëlle: *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*, 22.

⁶ Uo.

⁷ A Jankélévitch filozófiájára alkalmazott *charme* fogalmához ld. Apter, Émilie S.: Le charme philosophal. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Tome XLV. No. 500–501 (Janvier – Février 1989), 12–20.

ságát, ahogyan azt Xavier Tillette is megállapítja,⁸ mindig jobban kedvelte a *mainstream*-embereknél. Örömmel fedezi fel a német idealista mester és Bergson rokonságát, ahogyan erről egy 1931-ben kelt levelében ír:

„Úgy vélem, elég otthonosan mozgok Schelling filozófiájában. Kielégíti érdeklődésemet, csillapítja nyugtalanságomat, hozzáfűzött reményemet messze meghaladva. A bergsonizmussal való rokonsága szorosabb a vártnál. Ennek a gondolkodásnak a fókusza, véleményem szerint azon valóságok intuíciója, melyek mindig totálisak és teljesek.”⁹

Abban a korszakban, amikor Husser fenomenológiájának és Heidegger ontológiájának sodrása olyan gondolkodókat ragad magával, mint az ifjú Levinas, Sartre vagy Merleau-Ponty, Jankélévitchet – Georg Simmel és az említett kortárs spirituális áramlatok mellett – az egyházatyák érdeklik (különösen a kappadoki atyák és Alexandriai Kelemen), Pascal, La Rochefoucauld, Fénelon, Kierkegaard,¹⁰ Tolsztoj. Az intuitív-totális gondolkodásnak az a mélyárama vonzotta, mely, ha nem is divatos, mindig aktuális. „A huszonegyedik századnak dolgozom.”¹¹ Nem áll be – noha baloldali elkötelezettségű – sem a marxisták közé, sem a pszichoanalitikusok, sem az egzisztencialisták, sem a neotomisták, sem a strukturalisták csapatába; leginkább talán *egzisztenciális spiritualistának* tekinthető.

A húszas évek végétől 1933-ig a Prágai Francia Intézetben tanít, majd Caen, Lyon, Besançon, Toulouse és Lille egyetemén. Ebben a korszakban megjelent munkái egyértelműen jelzik, hogy gondolkodása középpontjában a moralitás kérdése áll: *Valeur et signification de la mauvaise conscience* (1933), *L'ironie ou la bonne conscience* (1936), *L'Alternative* (1938).

Jankélévitch életművének – mintegy ötezer oldal! – közel harmadát muzikológiai írások képezik. Az *Alternatíva* megjelenésének évében – a fogalomba az ember egzisztenciális döntéskényszerének drámaiságát sűríti – publikálja első zenei tárgyú művét, melyet a rajongásig szeretett szerzőnek, Gabriel Faurének szentel.

A háború traumája valóságos vízvázalasztó az életút vonalán:

„A háború kettétörte az életemet. Semmi sem maradt az 1940 előtti egzisztenciámból, sem egy könyv, sem egy fotó, sem egy levél.”¹²

⁸ Tillette, Xavier: Une Kitiège de l'âme. L'éthique de Vladimir Jankélévitch. In: *L'Arx*, No. 75 (1979), 66.

⁹ Jankélévitch, Vladimir: *Correspondence. Une vie en toutes lettres*. Éditions Liana Levi, Paris 1995, 194.

¹⁰ Vö. Politis, Hélène: Jankélévitch kierkegaardien. In: *L'Arx* No. 75 (1979), 76.

¹¹ Jankélévitch, Vladimir: *Correspondence. Une vie en toutes lettres*, 331. Barátjának, Louis Beauducnak írt leveléből, 1954. augusztus 17.

¹² Politis, Hélène: *Jankélévitch kierkegaardien*, 12.

Katonának sorozzák be a francia hadseregbe; a törésnek ebben az évében a német megszállás idején megsebesül, két hónapot a kórházban tölt. Minthogy szülei nem francia állampolgárok, elveszíti tanári állását, majd, miután rövid időre visszanyeri, 1940 decemberében ismét megfosztják munkájától Vichy zsidótörvénye értelmében. Keserűen írja barátjának:

„Két nagyszülőmről kiderítették, hogy zsidók, anyám révén ugyanis fél zsidó vagyok; talán megúsztam volna, ha a tetejében nem lettem volna, apám révén, még hazátlan is. Ez így együtt túl sok tisztátalanság egyetlen emberben.”¹³

Toulouse-ban, a szabad zónában tartózkodik, ahol a város kávéházaiban illegálisan tanít csoportokat és egykori diákjai segítségével jelenteti meg írásait. Ezekben a zaklatott időkben publikálja a *Le malentendu* (1941), *Du mensonge* (1942), *Le nocturne* (1942) című munkáit. Miután Franciaország szabad zónájába is benyomulnak a német tankok, még zaklatottabb két esztendő következik, hajszálon múlik, hogy a Gestapo le nem tartóztatja. 1944. augusztus 19-én a város felszabadítását alig hihető csodaként éli meg; egész életében végigkíséri a túlélők alapélménye: saját léte fönnyaradásának végtelen – és érthetetlen – esetlegessége.

Terjedelmében is monumentális munkáját, a *Traité des vertust* 1946-ban fejezi be, mely – kiadói huzavonák miatt – 1949-ben jelenik meg. 1947-ben házasságot köt egy Algériában szolgáló katonatiszt lányával, Lucienne-nel, ötvenévesen születik egyetlen gyermekük, Sophie (hogyan is nevezhette volna a görögöket mindig eredetiben olvasó filozófus?). 1951-ben nevezik ki a Sorbonne morálfilozófia professzorává, ahol mintegy három évtizeden keresztül, nyugdíjazásáig töretlen energiával oktat, ír, publikál. A kortárs morálfilozófia olyan klasszikus művei születnek tolla alatt, mint a *charme* bölcséletének kulcsfogalmait címében jelző *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*¹⁴ (1957), az erkölcsi cselekvés tisztaságát taglaló *Le Pur et l'impur* (1960), a halál-problémával szikár reménytelenséggel szembenező *La Mort* (1966), melyet azonnal követ az érdeklődésünk fókuszába helyezett *Le Pardon* (1967), az időfolyam visszafordíthatatlanságának a zenével rokon nosztalgiáját megidéző *L'irréversible et la nostalgie* (1974), a Béatrice Berlowitzcel készített beszélgető-könyve, a *Quelque part dans l'inachevé* (1978), végül – a hetvennyolc esztendő mester testamentumaként – a *Le Paradoxe de la morale* (1981). Eközben tucatnyira rúg a filozófiaival egyenértékű muzikológiai munkásságát jelző kötetek száma: mindenekelőtt Fauré, Ravel, Debussy, Chopin és Liszt¹⁵ a választottai.

¹³ Jankélévitch, Vladimir: *Correspondence. Une vie en toutes lettres*, 265.

¹⁴ E fogalmak értelmezését ld. Montmollin-Roulet, Isabelle de: *Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage. Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne pour obtenir le grade de docteur en lettres*. Lausanne 1999, 78–83.

¹⁵ Vö. Jankélévitch, Vladimir: *Liszt. Rhapsodie et Improvisation*. Flammarion, Paris 1998, 168.: »La rhapsodie lisztienne est toute prélude, et prélude perpétuel. S'étant trouvée elle continue de

Népszerű rádió- és tévészerepléseknek köszönhetően egyre inkább kilép a kezdeti mellőzöttség árnyékából; az aktív közéleti személyiségnek és az egyik legismertebb és leghitelesebb francia gondolkodónak kijáró tisztelet övezi élete végéig. 1985. június 6-án hunyt el. Utolsó leírt sora is arról szól, ami szüntelenül foglalkoztatta: a történések lélegzetelállító egyszerűsége (*semelfactivité*) a visszafordíthatatlan idő – „a legmegragadhatatlanabb minden megragadhatatlan közül”¹⁶ – sodrában. „Olyan fiatal volt még!” – írja az esemény kapcsán egyik méltatója.

2. Jankélévitch morálfilozófiájának alapelemei

Jankélévitch halála után bő húsz esztendővel, 2006-ban publikálták azokat a morálfilozófiai előadásokat, melyeket az 1962–63-as tanévben vendégtanárként a Brüsszeli Független Egyetemen tartott. Méltán keressük ezekben a szövegekben szerzőjük sajátos etikai megközelítéseit, hisz – Françoise Schwab, tanítványa, az életmű gondozója és legmélyebb ismerője szerint – az eredeti és mélyen szántó filozófus kérdésfelvetése, valamint a filozófia-oktatás pedagógusának módszeressége ötvöződik bennük.¹⁷

Az etikai gondolkodás filozófusunk számára nem egy az ember- és világértelmezés különböző módjainak a sorában, hanem a *par excellence* humán szemlélet; ennek az elsajátítása, a szabályai szerinti gondolkodás és cselekvés egyetlen ember számára sem opcionális, hanem maga az emberség megélésének alapfeltétele.

„Jankélévitch minden bizonnyal évszázadának harcát vívta azzal, hogy elismeresse a morál abszolút primátusát minden más tekintély fölött. Az állandóan változó bölcséleti miliőben éppen ezért van valós esély arra, hogy filozófiai műve fennmaradjon.”¹⁸

se chercher. Mais la vie entière, mais la vie de l'homme en général, dont cette rhapsodie nous est le sublime raccourci, qu'est-elle d'autre qu'un prélude, et le prélude de tous les préludes?»

¹⁶ Idézi Clément Rosset, in: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*. Tome XLV. No. 500–501 (Janvier – Février 1989), 10. »Le temps n'est pas seulement le plus insaisissable d'entre les insaisissables puisqu'il est, en tant que devenir, le contradictoire même de l'être: à peine avons-nous fait mine de définir le devenir, le devenir est déjà un autre que lui-même: le devenir est essentiellement instable. Tout ce qu'on peut dire est encore trop appuyé, trop brusquement marqué pour ne pas immobiliser le temps dans sa détermination la plus trivialement grammaticale. Avant tout: le temps n'est pas une chose, *res*, un ceci ou cela; il ne répond pas à la question: qu'est-il en soi? Et encore moins à la question, en quoi consiste-t-il? Il sert à comparer entre elles les durées commensurables, à les évaluer l'une par rapport à l'autre, sur une commune échelle, mais il reste muet quant à leur nature intrinsèque, quant à l'indéchiffrable énigme qu'elles représentent« – itt szakad meg az életmű, pont sem kerül már a mondat végére.

¹⁷ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*. Université libre de Bruxelles 1962–1963. Seuil, Paris 2006, 9.

¹⁸ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 12.

Ennek a látásmódnak a sajátosságait szerzőnk az esztétika, a vallás és a pszichológia területével való összehasonlítás révén bontja ki, teszi szemléletessé és megragadhatóvá.

Az etika és esztétika¹⁹ szerves egysége a klasszikus görögység számára nyilvánvaló volt. Egyáltalán az a tény, állítja Jankélévitch, hogy az erkölcs és a művészet kapcsolatáról beszélünk, már maga is a modernitás egyik szimptomája; azt jelzi, hogy a kettő nem esik egybe. A tizenkilencedik század *l'art pour l'art* szemlélete azt jelzi, hogy „beszélhetünk erkölcs nélküli művészetről és művészet nélküli erkölcsről”.²⁰ Xenophon a Kr. e. 5. században a *kalosz kai agathosz* (szép és igaz) kifejezés összevonásából alkotta meg a klasszikus kultúra egyik védjegyének is tekinthető *kalokagathosz* műsót, szépnek és jónak azt az eredendő identitását jelezve ezzel, mely nem állítja választási kényszer elé e két érték teljességére vágyó embert. A szépnek és jónak erről az evidenciának tekintett azonosságáról azonban már ekkor is úgy beszélnek, hogy ez az *egybeesés* nem függeszti fel a kettő *viszonya* értelmezésének a szükségét.²¹ Platon *Lakomája* spiritualizálja a szépség fogalmát, amikor a fizikai szépséget úgy értelmezi, mint ami a törvények, az intézmények, az emberi foglalatosságok, a tudományok elvont szépségén keresztül az önmagában lévő Szépre irányítja a figyelmünket.

Ezen a vonalon haladva a neoplatonizmus a jó hüposztázisát látja a szépség formáiban. Plotinosz, aki számára „a jó több mint a szép”, ezt így fejezi ki a *Péri tou kalou* című művében: „A szép a jó sákramentuma”. A teljes azonosság gondolata a két pólus megkülönböztetésén keresztül Parmenidésznél már eljut addig, hogy a formák látványos, a külső érzékelés számára adott világa negatív töltetet kap: a látszat félrevezető színjátékát produkálják, ahelyett, hogy a valóságot tükröznék. A kereszténység ikonoklaszta szemlélete a végsőkéig feszíti ezt a bizalmatlanságot.

E rövid (és meglehetősen sematikus) filozófiatörténeti vázlatot követően Jankélévitch a következők szerint foglalja össze esztétika és etika viszonyát.

1. Az előző területen minden létrehozott műalkotás valamilyen tapintható, a térben körülhatárolt, anyagi reprezentációban konkretizálódik, mely raktározható és adott esetben túléli alkotóját. A morális cselekedet ezzel szemben nem sűrűsödik anyaggá, formává, ilyen értelemben láthatatlan és tapinthatatlan, ugyanakkor feloldódik a pillanatban. Jankélévitch ezen a helyen is hangot ad azon alapvető meggyőződésének, mely szerint a morális cselekvés láthatatlan lényege a legfontosabb, azaz „az intenció és a jó akarat”, nem pedig annak

¹⁹ Vö. Jephagnon, Lucien: Le beau et le silence. In: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Paris, Seghers 1969, 65.: »Pas question chez Jankélévitch d'un art qui serait épiphanie de l'éternel, incarnation d'une Beauté existant ou surexistant in se.«

²⁰ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 16.

²¹ Mi más volna a görög filozófia hatására kikristályosodó patrisztikus krisztológia és trinitástan, mint egy hasonló paradoxon értelmezési kísérlete az identitás, illetve ennek pólusai közötti viszonyra vonatkozóan.

konkrét megvalósulása.²² Különösnek tűnhet ez a kijelentés egy olyan gondolkodó részéről, aki a cselekvés imperatívuszát mindenek fölé helyezte; itt azonban semmiképpen sem arra kell gondolnunk, hogy ő az emberi történésekbe visszavonhatatlanul beírt tetteket azok konkrét megvalósulási formájában másodlagos fontosságúnak minősítené, hiszen csupán az intenció tisztasága mindenek fölé helyezésének a követelményéről van itt szó, mely abszolút érdekmentességet jelent, és ami oly markáns eleme egész morálfilozófiájának.

2. Második különbség: míg a művészet a kiváltságosak világa, addig a moralitás lényegénél fogva „demokratikus és ökumenikus jegyeket hordoz”, hiszen miközben valamilyen műalkotás létrehozása arisztokratikus privilégiumnak, a tehetségesek kiváltságának tekinthető, addig az erkölcsi cselekvéshez szükséges jó szándék – legalábbis elvileg – mindenkinek adott. Műalkotások létrehozása nem ugyanolyan kötelesség, mint az erkölcsi maximák tiszteltben tartása. Kant szerint az előbbi „csupán” csodálat, az utóbbit viszont olyan viszonyulás illeti, ami ennél sokkal több: tisztelet.

3. A műalkotás térben és időben sűrített, pontszerű megjelenés, és ennek élvezete, értelmezése, az azzal való bármilyen viszony csupán időszakos. Ezzel szemben a morális gondolkodás arra hivatott, hogy mint tenger a szárazföldet, a létezés minden talpalatnyi területét betöltse. Jankélévitch itt különbséget tesz az ideális értelemben vett erkölcsi élet, illetve annak szegényes megvalósulása között. Az előző folyamatos, nem ismer kivétel-szigeteket, sem határokat, hisz Augustinus kijelentésén tájékozódik: „A szeretet mértéke, hogy mértéktelen legyen”. Az utóbbi, a reális erkölcsi élet azonban csak szagztatott módon, időről időre képes megvalósítani ezt a mértéket; a műalkotás és erkölcsi tett szembeállításában azonban érvényes marad, hisz ez utóbbi igény-jellege akkor is fennáll, ha azt senkinek nem sikerül megvalósítania.

4. A művészi produktum szemlélője (legyen szó akár festményről, zeneműről vagy színdarabról) kívülről megfigyelő marad akkor is, ha szemléletének tárgya valósággal megbabonázza vagy beszippantja. Ezzel szemben az erkölcsi élet szubjektuma sohasem különül el a maga tárgyától.

„A morális élet komoly dolog és ez a 'komolyság' a szubjektum elkötelezettségében áll, abban, hogy teljességgel benne van cselekedetében.”²³

Jankélévitch gondolkodásának újabb jellemzőjével találkozunk itt: a „teljes szívédből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből” követelmény reminiscenciájával az emberi elköteleződés minden szintjén. Ez az élet minden gesztusában való benne-lévőség (*englobement*) maga az önfeledtség, a majdhogy-

²² Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 19. »Dans le domaine moral, l'oeuvre est invisible; ce qui importe, ce n'est plus la réalisation concrète, mais l'intention et la bonne volonté.«

²³ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 22.

nem öntudatlanság (*presque inconscience*), amit az életműben oly nagy hangsúlyt nyelő ártatlansággal (*innocence*) azonosít szerzőnk.²⁴ A világ mint műalkotás szemlélete: ez a Leibnitz-féle esztétizmus. A Pascal világa ezzel szemben az, amely valósággal benyeli a szubjektumot a maga amorf meghatározatlanságában. Nem kétséges, hogy Jankélévitch egész erkölcsi felfogásában ez utóbbi drámai szemléletét teszi magáévá.

5. A műalkotás célja, hogy tetszést arasson, még a visszataszító eszközök használatával vagy kevésbé vonzó témák ábrázolásával is; a műélvező élvezetet akar, az esztétikum világa ilyen értelemben hedonista. A moralista számára viszont gyanús minden élvezet vagy az abból fakadó cselekvés; Kant és Pascal messzemenően egyetértenek ebben. Az erkölcsi döntések természetszerű velejárója – az önérdék és élvezet-keresés megtagadása következményeként – egy bizonyos fájdalom; a hedonizmussal szemben álló dolorizmus jellemzi.

6. Jankélévitch szerint a rajztanulást lehet ugyan gyakorolni és ezáltal tökéletesíteni, de nem így a jó cselekvését. E különbségtételben szerzőnk morálfilozófiai szemléletének szintén egy lényeges elemét villantja fel, melynek értelmében:

„Az erkölcsi élet megtérést igényel, egy totális és hirtelen történő átalakulást. A jóakarát pillanatig tart csupán és minden bizonnyal ez az egyik oka annak, hogy olyan nehéz szert tenni rá.”²⁵

A morális magatartásnak és döntésnek ebből a kegyelmi érintettségből fakadó természete számunkra rokonszenves ugyan, hisz ez a tétel valóban alkalmas arra, hogy kifejezze az ember transzcendens nyitottságának antropológiai igényét, ugyanakkor számos kérdést megválaszolatlanul hagy. Hogyan egyeztethető össze az ember vitathatatlan felelőssége, illetve ennek a metafizikai pillanatnak²⁶ való kiszolgáltatottsága? Tehet-e az ember egyáltalán valamit is azért, hogy ez a „totális és hirtelen átalakulás” bekövetkezzék? A morál metafizikai ihletettségének, illetve az ember kegyelemnek való kiszolgáltatottságának a tétel minden teológiai rendszer természetes szövetéhez tartozik, anélkül, hogy ez ellentmondana az emberi felelősség állításának. Ez a feszültség a teológia paradoxona és lélegzetvétele is egyben. Kérdés azonban, hogy egy racionalításra és tapasztalatra épülő filozófiai rendszer megbírja-e ezt a feszültséget, és hogy ennek feloldására elégséges-e az olyan fogalmak használata, mint apofatikus, intuíció, majdnem-semmi (*presque rien*), nem-tudom-mi (*je-ne-sais-pas-quoi*)?

Ha pedig az erkölcs taníthatósága, egyáltalán az ember morális nevelhetősége alapjaiban kérdéses, nem számolja-e fel akkor önmagát végső soron minden

²⁴ Vö. Jerphagnon, Lucien: Le bien et l'innocence. In: *Vladimir Jankélévitch ou l'effectivité*, 37–49. Továbbá: Vladimir Jankélévitch – Berlowitz Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*. Gallimard, Paris 1978. 79–89.

²⁵ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 23.

²⁶ Vö. Montmollin-Roulet, Isabelle de: *Vladimir Jankélévitch, philosophe du voyage*, 95–116.

morálfilozófia? Jankélévitch érdekes módon külön-külön említi ugyan, hogy Platón egyrészt a boldogságra vivő erényes tettet isteni ajándéknak tekinti, másrészt azt is szóvá teszi, hogy a görög bölcs feltehetőleg valamilyen átfogó „erkölcsstanítási program” felelőseként értelmezte önmagát, anélkül azonban, hogy a kettő feszültségét tematizálná. Az erkölcsi tett teljes-vagy-semmi (*tout ou rien*) szemlélete Jankélévitchnél, mely sztoikus hatást mutat, szintén kérdéses. Véleményünk szerint lényegesen befolyásolja ez szerzőnk bocsánat-felfogását is, melyre nézve szintén nem ismer fokozatokat. Lehetséges, hogy szigorú értékidealizmusa akadályozza később abban, hogy hajlandó legyen apró lépéseket és gesztusokat tenni a megbocsátás útján?

A szerepek tehát felcserélődtek, állapítja meg Jankélévitch. Amíg például az angol puritán filozófus, Samuel Butler szembeállítja egymással azt a kegyelem jegye alatt született embert, aki a jót mintegy természetesen cselekszi, anélkül, hogy gondolna rá, azzal az emberrel, aki ennek hiányában a csúf bélyege alatt tölti napjait; itt még mindig szorosán összetartozik szépség és jóság. A modern ember ezzel szemben tetszeleg abban, hogy egyenlőségelet tegyen a morális élet és a társadalmi kudarc, vagy az erkölcs hiánya és a társadalmi siker közé. Gondolkodónk esztétikum és etikum viszonyát illetően diszkrét kérdésekkel jelzi, hogy az egység igénye az ő szemléletében is feladhatatlan. Vajon a csapnivaló művészi alkotások mögötti „nagy lélekről” nem kell-e azt gyanítanunk, hogy ez a lélek inkább képmutató, semmint nagy? Ellenkező esetben viszont, ha kiváló a mű, noha első látásra nem simul a hagyományos morális elvárásokhoz, nem kell-e azt feltételeznünk, hogy mégis alkalmazkodik valamilyen mélyebb erkölcsi törvényhez, akárcsak Szophoklész Antigonéja? Az etikai viszonyulást nem tudjuk, és – szerzőnk szerint – nem is szükséges levetköznünk: egy kiváló esztétikai jegyeket mutató könyv, amely nem érint meg, vajon nem éppen a szerző őszinteségének és tisztességének a hiánya miatt nem éri el célját? Lehetséges viszont, hogy egy alkotás bizonyos sutaságok mellett is megragad, mert átsüt rajta az igazság és nagylelkűség. Az etikum és esztétikum vonala különbözőségük ellenére is metszheti egymást: azokban a művekben, melyekben a szerző magát az életet keresi.

Jankélévitch általános értelemben vett erkölcsfilozófiai felfogásának újabb sajátosságait ismerhetjük meg a morális, illetve a vallásos élet összehasonlításából. Témánk szempontjából különösen fontos ez a fejezet, hisz a megbocsátás a nagy vallási tradíciók kiemelt témája, ugyanakkor kétségtelenül morális tett, mégpedig a lehető legnagyobb szerzőnk szerint. Hogyan viszonyul egymáshoz a két terület, kérdezi Jankélévitch, miközben a mi kérdésünk inkább az, hogy Jankélévitch morálfilozófiája hogyan viszonyul e két terület viszonyához; létezik-e a kettő között valamiféle határmezsgye, vagy éppen közös felségterület, ami több, mint az etikum, de mégis kevesebb, mint a vallás, és amit egyszerűen olyan metafizikai talajként értelmezhetünk, amiből minden erény sarjad? A kérdésre még szükségszerűen visszatérünk.

Egyetérthetünk Jankélévitch megállapításával, miszerint mindkét terület az élet egészére nézve totalitásigénnyel lép fel és ilyen értelemben mindkettő „imperialista”²⁷ természetű. Ugyanebben a mondatában viszont az a megjegyzés, hogy emiatt fölöslegessé teszi egyik a másikat, fölöttebb kétséges, és mintha arról árulkodna, hogy szerzőnk szemléletében a vallás, legalábbis annak értelmes magva, minden árnyalt megközelítésen túl, teljes egészében az etikumra redukálható.

A *religio* etimológiai értelmezésére nézve filozófusunk Lucretius *De natura rerum* című munkájának meghatározásához csatlakozik, amelynek értelmében ez a kifejezés a *ligare* – megkötni – szóból származik.²⁸ A vallási kötöttség-kötelezettség azonban mindig másodlagos, hisz alárendelődik Istennek és a vele való kapcsolat függvénye marad. Amíg tehát a vallásos *kell* ontológiai megalapozottságú imperatívusz, addig a morális kötelezettség „teljes egészében önmagára épül és annak a lelkiismeretére, akit ez illet: irreduktibilis mozzanat ez”.²⁹ A nem vallásos alapokra épülő erkölcs végső fóruma a lelkiismeret. Azt például, hogy az egoizmus rossz és erkölcsileg elítélendő lenne, lehetetlen racionális érvekkel bebizonyítani; mindössze az önző cselekedetet követő lelkiismeret-furdalás utalhat erre, ahogyan azt Kant is elismeri, hogy a morális evidenciának nincsen hozzá képest külső igazolási fóruma.

A vallásban, állapítja meg Jankélévitch, a testvérszeretet parancsa Isten valóságán nyugszik, aki az embert a maga képére teremtette; a vallástól független etikában viszont ez a parancsolat irreduktibilis, annyit mondhatunk mindössze, hogy „önmaga alapja”. Szerzőnk azonban – bizonyos teológiai bírálatokkal szemben – éppen ebben látja „a morál lényegét és méltóságát”, hogy nem rendelkezik külső alappal. „Ha lenne ilyen alap, akkor talán metafizikáról kellene beszélnünk, nem pedig etikáról.”³⁰ A metafizikában a kötelesség a Jó valóságára épül; Platón erkölcsfelfogása, mely teljességgel metafizikai gyökérzetű, tökéletes kifejezése ennek. Az *Eutuphrón*-dilemma itt vízvázalstónak bizonyul: bizonyos dolgok azért szentek-e, mert tiszteljük őket, vagy azért tiszteljük, mert szentek.

²⁷ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 26.: »Nous avons vu que la vie morale est permanente et veut dominer toutes les activités de l'homme. Or la vie religieuse a les mêmes prétentions que la vie morale, ce qui rend les rapports entre la morale et la religion embarrassants: l'une rend l'autre inutile car elles se veulent toutes deux impérialistes.«

²⁸ Lucretius: *De natura rerum* I, 930.: *Artis religionum animum nodis exsoluere pergo* (Kibontottam a csomókat, amellyel a vallás megköt.) A keresztény hitvédő, Lactantius (*Divinae institutiones*, VI, 28, 12) szintén ehhez az értelmezéshez csatlakozik, azzal a különbséggel, hogy itt a megkötés nem béklyót, hanem a személyes kapcsolat pozitív értelmét jelenti: „A *religio* kifejezés a hitélet kapcsolatára utal, mert Isten az emberhez köti magát, aki az embert önmagához kapcsolja a kegyességben.” A másik értelmezés Ciceróhoz kapcsolódik, aki a *De natura deorum* című munkájában (II, 28, 72) arról beszél, hogy azokat, akik *pontosan megtartották – relegerent* – az istenek tiszteletével kapcsolatos előírásokat, *religiosinak* nevezték.

²⁹ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 29.

³⁰ Uo.

Platón válasza egyértelmű: csak ez utóbbi lehet az igaz, hisz a szentség inherens minőség, független a külső megfigyelő viszonyulásától.

Vladimir Jankélévitch e vázlata után óhatatlanul jelentkezik a kérdés: az ő erkölcsfelfogása hová helyezhető; a vallási, a metafizikai vagy inkább a „tisztá” morálfilozófiai megközelítések területére-e? Az életmű nem ad egyértelmű választ erre a kérdésre. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy ez az opusz a metafizika és etika feszültségterében helyezhető el leginkább; kétségtelen, hogy vallási gyökerekből is táplálkozik, de a vallást tulajdonképpen nem vallásként hasznosítja, csupán annak etikai tartalmát emeli látásmódja szerves – és normatív – részévé. Azt is mondhatnánk, hogy a tiszta etika igényével fellépő, metafizikai nyitottságú rendszerének éppen ebben a mozzanatában ragadhatjuk meg a vallási elemet: abban, ahogyan az ontológiai megalapozottságú mércét saját „önmagára épülő”, „irreduktibilis” etikai felfogásának normájává teszi. A kérdés viszont makacsul és elcsúthatatlanul visszatér: vajon értelmes dolog-e normáról beszélni alap nélkül, vajon a norma, meghatározás szerint, valamilyen módon nem az alap tükörképe-e?

A vallás és morál összevetésének következő fókuszja a szabadság kérdése. Erkölcsi döntésről *per definitionem* csak a szubjektum választási, döntési és cselekvési szabadságának a feltétele alatt beszélhetünk; ez a feltétel tehát az ember szabad akarata. A külső kényszerítő tényezőktől való mentesség feltétele a tiszta morális cselekvésnek, annak, hogy az alany hűsége az erkölcsi *kell* kötelezettségéhez tiszta maradjon. A vallásos tudat viszont, Jankélévitch szerint, kizárja a szabad akaratot, hisz az összegegyeztetetlen Isten mindenhatóságával.

Érthető ugyan, hogy vallás és morál viszonya modellezésének a szándéka leegyszerűsítésekhez vezet, erre azonban sajnos nem figyelmeztet a szerző, és ő maga sem figyel eléggé. A két valóság szembeállítását ugyanis nem tartható fenn teljes egészében oly módon, mintha a morális viszonyulás levegője és lényege mindenestől a szabadság volna, míg a vallásosé a kötöttség, hisz a kategorikus imperatívusz tiszteletben tartása is éppoly kötöttséget jelent, mint adott esetben az Isten akaratához való ragaszkodás, a szabadságot behatároló külső (genetikai, pszichológiai, szociális sors) tényezőkről nem is beszélve; ugyanakkor a vallásos ihletettséggű szabadság sem kevésbé reális, mint az erkölcs terében fogant társáé. Igaz ugyan, hogy az emberi szabad akarat az isteni szuverenitással szembe állítva, különösen Luther és Kálvin teológiájában,³¹ meglehetősen szűk térre szorult vissza, vagy éppen nullára zsugorodott, viszont azt is látnunk kell, hogy itt két különböző természetű szabadság-felfogásról van szó: a morálfilozófiai szabadság lényegében a jó és rossz közötti választási lehetőségben koncentrálódik, míg a vallási ennél sokkal átfogóbb és egy adott spirituális térben való létezését jelent, mely független a külső korlátok jelenlététől vagy természetétől: „ahol az Isten Lelke, ott a szabadság”.

³¹ Ld. Luther és Erasmus vitáját a szabad akaratról a *De libero arbitrio*, illetve a *De servo arbitrio* (1525) című művekben, vagy a kérdés szigorú kibontását Kálvin *Institutiójában*.

A *religio* kötöttségként való felfogása leszűkített vallásértelmezéshez vezet itt Jankélévitchnél, amennyiben ez az isteni törvény iránt olyan kényszerű engedelmisséget jelöl, melyet a természetfeletti büntetés félelme, a pokoltól való rettegetés motivál; nem jelenik meg azonban a kötöttség mint kapcsolat dimenziója, melynek lényege maga a szeretet. Különös ez, hisz szerzőnk más műveiben³² nem egyszer idézi egyetértőleg János levelének híres formuláját, miszerint „Isten a szeretet”, *ho Theos agape estin*. Lehetséges, hogy Jankélévitch Istenképének inkohereciája ott húzódik a bocsánattal kapcsolatos, egymással kibékíthetetlen kijelentései mögött?

Élesen látja viszont szerzőnk a két szféra alapvető különbségét, amit a személyes-személytelen ellentét-párban ragad meg. Ennek értelmében a vallási szféra középpontja Isten, akit bizonyos szemlélet távolinak és megközelíthetetlennek tarthat ugyan, de sohasem megszólíthatatlannak: az imádság kommunikációs vonalán keresztül ő az, aki mindig Te-nek szólítható. Az etika egész világa viszont az erkölcsi törvény körül gravitál, mely „sohasem egy második személy, mint Isten; sohasem tegezhetjük”.³³ Az ehhez való viszony mindig személytelen, elvont és a morális gondolkodásnak kifelé kevésbé vonzó szigorúságot kölcsönöz. Ezzel szemben a vallási miliő lényeges eleme az emberi pátosz, „ami megmagyarázza azt a könnyedséget, amellyel a vallás megrezegetti a szív húrjait”.³⁴ Jankélévitch Szalézi Ferenc *Bevezetés a kegyességi életbe* című munkájában a vallás árnyalt és gazdag pszichológiai tartalmának a kifejtését látja. Az erkölcsi törvény iránt viszont az egyetlen viszonyulás, amit Kant megengedhetőnek tart, a tisztelet.

Szerzőnk összehasonlító elemzésének következő pontja a kitüntetett tér, idő és cselekmény fogalmaiban foglalható össze. A vallásos élet szerves része mindhárom: a szent hely, a kiemelt ünnepi idő, a liturgikus cselekmény megtörik a tér, idő és emberi cselekvés szokványos homogenitását, miközben, tegyük hozzá, a hétköznapi térnek, időnek és cselekvésnek is metafizikai értelmet kölcsönöznek. Ezzel szemben a morál a maga deontológiai lényegénél fogva nem ismeri ezeket a szent kivételeket, mindenhol, mindenkor és mindenkire nézve egyformán érvényes „atmoszférikus, egyetemes, kozmopolita jellegénél fogva”.³⁵

Újabb lényeges különbség vallás és morál között a konstituáló történelmi mag megléte az előbbinél, illetve hiánya az utóbbinál.

„A vallásos élet *res gesta*ekhez kötődik, isteni drámákhoz vagy régi valóságos történelmi elbeszélésekhez, melyek a hit tárgyát képezik.”

Ezek a megalapozó események köszönnek vissza a rítusokban és ünnepekben egyaránt. Ezzel szemben viszont „a morális élet idegen minden történelmi

³² Jankélévitch, Vladimir: *Le paradoxe de la morale*. Edition du Seuil, Paris 1981.

³³ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 32.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo. 34.

drámától”.³⁶ A sztoikusok megírják ugyan a kiemelkedő személyiségek erényes életét példa gyanánt az utókornak (Plutarkosz), Kant viszont elvet minden történelmi példát, beleértve a keresztény hagiográfiát, melyek éppen történetiségüknél fogva csak töredékesek lehetnek, és nem képviselhetik a feltétlen imperatívusz ideálját, miközben annak a veszélyét hordozzák, hogy a szükséges tiszteletet helyettesítik a nagy emberek csodálatával. Ehhez a gondolathoz kapcsolódó másik markáns különbség a két felségterület között a közvetítők jelenléte a vallás, illetve hiánya a morál világában. Az emberi közvetítők elfogadása, véli Jankélévitch, azzal a veszéllyel jár, hogy kialakul az aktívak (papok) és az őket szemlélő passzívok kasztja (laikusok); ezzel szemben a morál – a protestantizmushoz hasonlóan – gyanakvással fogadja a közvetítőket, miközben ragaszkodik a maga demokratikus jellegéhez.

Szintén más a morál és vallás halálhoz való viszonya.

„A vallásos élet a teljes emberre vonatkozik, halálát is bele értve. A szent feláldozza magát egészen a halálig, miközben számol az örök élettel. Az erkölcsi élet az emberre vonatkozik, és halála határáig terjed: a bölcs rendelkezik ugyan vezérfonallal az élet egészére nézve, anélkül, hogy törődne azzal, ami természetfeletti vagy abszurd.”³⁷

Összehasonlító elemzése végén Vladimir Jankélévitch egyetértőleg idézi Harald Höffding vallásfilozófust, aki szerint „a vallásos élet az értékek konzerválója”, őrzője annak, ami az ember számára lényeges, azaz túl van minden közvetlen haszonelvűségen.

Az *etika és pszichológia* kapcsolatának vizsgálata szintén jól körvonalazza Jankélévitch morálfilozófiájának további elemeit. Lehet-e az ember természetes pszichikai valója az etikum alapja? Igen, amennyiben az alapot egyszerűen materiális-pszichikai infrastruktúráként értjük, ezt nevezi szerzőnk *kauszális* alapnak; amennyiben viszont az alap kifejezést logikus-ideális értelemben használjuk, úgy éppen fordítva áll a dolog. Ilyen értelemben nemcsak hogy a pszichikum nem alapozhatja meg az etikát, hanem éppen fordítva áll a dolog: az etikai perspektíva az, mely normát, értelmet, szabályt szab a pszichologikum elé.

Már Arisztotelész különbséget tett a kronológiai és a logikai anterioritás között. Az előző nyilvánvaló, hisz mindenki korábban kezd el természetes fizikai és pszichikai életet élni, semmint morálisat: a létezés ilyen értelemben megelőzi az erkölcsöt. Az erkölcsi élet magva viszont az akarat, mely visszahat az akarat képességét magában hordó pszichikai valóságra: „az akarat olyan lényt hoz létre, aki nem létezett annak előtte”. A létezés és akarat kölcsönös és dialektikus viszonyban áll egymással. A létezés egyszerre van és akar. Úgy tűnik, hogy a létezés önmaga számára biztosítja a változás véghezvitelére szükséges eszközt,

³⁶ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 37.

³⁷ Uo. 35.

ami az akarat. Nietzsche híres mondata az Ecce Homo éléről a létezésnek ezt a kettős, szubsztanciális és kreatív értelmét közvetíti: „Az légy, aki vagy!”.

Ami e két terület vizsgálatát illeti a filozófiatörténet során, nyilvánvaló, hogy az etikai érdeklődés messze megelőzi a szoros értelemben vett pszichológiai kutatást; ez utóbbit Jankélévitch egyenesen a „modernitás szimptomájának” látja, mely csupán a tizenhetedik században jelenik meg. A preszokratikusok mellőzték az emberi létezés és viselkedés ilyen szinten való kutatását, az a felvetés pedig, miszerint a delphoi maxima – ismerd meg magad! – Szókratész pszichológiai érdeklődését bizonyítaná, szintén nem állja meg a helyét, hisz ez az ember önismeretét szorgalmazó orákulum mindenestől az etikum szolgálatában áll: az embernek azért kell világosan látnia önmagát, hogy helyesen cselekedhessen. Platón a meditatív befelé fordulást egészségtelennek bélyegezte³⁸ és az alapvető erényeket – bölcsesség, bátorság, igazság, mértékletesség – minden pszichológiai árnyalás nélkül határozza meg.

Némiképp ellentmondani látszik ennek az érvelési sornak Jankélévitch *Nikomakhoszi etikára* vonatkozó későbbi megállapítása, amely „sokkal gazdagabb pszichológiai, semmint morális szempontból”.³⁹ Szerzőnk itt arra utal, hogy Arisztotelész reális erkölcstana az emberi adottságokon belüli minuciózus felmérése és megállapítása a mindig aktuális, józan középútnak. A *Metafizikában* szereplő *hüülé* fogalom azt a fát jelöli, amelyet már kivágtak, de még nem munkáltak meg; a mester kezére váró faanyagot tehát. Arisztotelész értelmezésében így munkálja meg a szellem az ember bio-pszichikai adottságát. Ilyen értelemben állíthatjuk, hogy az ő etikája – Jankélévitch kategóriáit használva – sokkal inkább a transzformáció, nem pedig a transzszubsztanciáció értelmezési keretén belül helyezhető el.⁴⁰ A természetet tehát nem megtagadni, hanem megmunkálni kell.⁴¹ A pszichológiai érdeklődés azonban itt is kétségtelenül morális célzatú.

³⁸ Jankélévitch hasonlóképpen ír az *Erénytanban* (*Traité des vertus. L'Innocence et la méchanceté*. Tome 3. Flammarion, Paris 1986, 197.): »En somme, le moi préfère s'aimer plutôt que de se connaître! [...] Pascal pensait que le moi n'est pas fait pour se connaître lui-même.«

»La recherche de l'empire-sur-soi suit de peu, chez les Grecs, l'initiation introspective: comment ne désirerait-on pas la parfaite souplesse, maniabilité et disponibilité de ce soi insaisissable que Socrate a réussi à connaître? Se connaître pour se gouverner, voilà [...] l'objet invariable d'une sagesse pour laquelle il s'agit d'avoir bien en main l'indomptable animal qu'est le moi par-devers soi.« Uo. 199.

³⁹ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 98.

⁴⁰ Uo. 66. »Dans le plaisir et le bonheur, l'élaboration du donné portait sur la nature, sur la substance, mais non pas sur l'intention. Or nous savons que l'intention seule compte en morale. Des lors, en morale, nous aurons affaire non plus aune *transformation* mais aune *transsubstantiation*.« (Kiemelés tölem: VSB.)

⁴¹ A középkori gondolkodás Arisztotelész nyomán ezt a harmónia-princípiumot szem előtt tartva állíthatta, hogy a kegyelem nem törli el, hanem tökéletesíti a természetet (*Gratia non tollit set perficit naturam*). Aquinói Tamás a görögök négy alaperényére építi a hit-remény-szeretet keresztény triászát. A protestantizmus ezzel szemben sokkal gyanakvóbb a természettel szemben; szemléletét az isteni és emberi viszonyát illetően nem annyira a harmónia, mint inkább a konf-

A sztoikusoknál a jó életvezetés eszközeként esik szó pszichológiai mozzanatok ismeretéről, míg az egyházatyák szintén nem bátorították a lélek mélyrétegeinek és az abban megbúvó kétely természetének kutatását. Az erkölcsi maximáknak pragmatikus és sürgető, felszólító jellegük van, használt igemódjuk az imperativusz, míg a pszichológiai elemzés sokkal inkább szemlélődő, leíró természetű, használt igemódja az indikativusz.

Jankélévitch a tizenkilencedik századi orosz regény egyik sajátosságaként említi, hogy azok jellegzetes kérdése, mely túlmutat az „ittlét” okozta egzisztenciális megrendülésen, mindig morális tartalmú, és azonos azzal, amit Keresztelő Jánostól is kérdeztek a Jordán partján: mit kell cselekednünk? Mind mások, mind pedig önmagunk megismerésének a tartalmát és irányát meghatározza ez a kérdés: Szókratész a *Charmide*-ben elveti Platón meghatározását, miszerint a bölcsesség önismeretet jelent, szerinte ez az ismeret ismerete, körkörös, narcisztikus hatványozás csupán, hisz a szubjektum számára ugyanez a szubjektum sohasem lehet teljesen független tárgya a kutatásnak.

A morális választás imperativusza ily módon mindig sürgetőbbnek és döntőbbnek tűnik az ember jövő felé sodortatásában, mint az önelemzés indikativusza; úgy lebeg ennek lehetősége az akaratban, ahogyan a nyelvben „az igazmondás és hamisság alternatívája”. Az erkölcsi döntés révén nem csupán az akarat és a létezés nyersanyaga az, ami adott, hanem a kettő között a létesülés folyamata is. Amennyiben az akarat nem dönt, csupán rábízta magát az idő sodrására, mint papírhajó a habokra, az „anarchia opciójának” adja át magát, elnémítva ezzel saját értelmét. Az ember mint pszichológiai létező tökéletesen semleges, értékmentes leírása nem lehetséges. Egy ilyen leírás ugyanis szükségképpen különbséget tesz, értékkel és mérlegel esszencia és akcidencia, szubsztancia és attribútum, létezés és létmód között.

A morális döntés mindig magában hordoz egy bizonyos adag irracionálisitást, hisz az ember sohasem látja át döntése valamennyi összetevőjét, előzményét és következményét; hasonló ebben a Pascal fogadásában vázolt hit-döntéshez, mely „kalandba ugró elköteleződés” (*engagement aventureux*). Descartes számára, állítja Jankélévitch, a világ evidens és egyértelmű. Pascal szerint azonban az ember az egymásnak feszülő igazságok tűzkeresztjében áll és választania kell. Nem kétséges, hogy szerzőnk moralitás-felfogása ez utóbbival mutat szoros kapcsolatot.

A morális parancs mellőzi a körülményeket, nincs benne semmi analitikus, fellázad a fokozatok ellen, jelszava a mindent-vagy-semmit (*tout ou rien*). A pszichológus az árnyalatok és az enyhítő körülmények embere, míg a moralista a mérték rendíthetetlen őre. Kant axiómája – úgy cselekedj, hogy annak szabálya

rontáció határozza meg. Nyilvánvaló, hogy Jankélévitch erkölcsszemlélete ez utóbbihoz áll közelebb, hisz szerinte a természeti élet inherens tartozéka az egoizmus, míg a természetfeletti, azaz a transzszubsztanciáción átment természeti azt a megtérést jelenti, melynek során az én önmagától a másik ember felé fordul, annak javát és boldogságát keresve. (Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 65. és 93.)

egyetemes törvényhozás alapja lehessen –, vagy Arisztotelész követelése – cselekedd az igazságot! – kategorikus és nem kíván semmiféle enyhítő körülményt figyelembe venni.

Ebből az axiológiai szigorúságból érthető csupán az is, hogy a jó érzésnek azt a pszichikai állapotát, mely az elvégzett feladatot követő meglegedett lelkiismeretből fakad, szerzőnk erélyesen elutasítja, sőt egyenesen „természetellenes szörnyűségnek nevezi” (*monstruosité contre nature*), hisz „egy kötelesség sohasem befejezett, hisz a kötelesség definíciója maga azt jelenti, hogy azt folyamatosan tenni kell”.⁴²

Szerzőnk tárgya ellentmondásosságát éppen abban látja, hogy a morál az esztétikum felvillanásaihoz képest folyamatos, miközben a pszichologikum folyamatosságához viszonyítva kérészetű és villanásszerű csupán: meglehet, állítja, hogy „az erkölcs talán csak egyetlen egyszer szökik virágba egy emberélet folyamán”.⁴³

Szerzőnk *Morálfilozófiai előadások* című munkája két nagy fejezetből áll. Az első az erkölcs vizsgálata, annak hármass összefüggésében, a fent bemutatott elemzés szerint. A második az erkölcsi viszonyulásnak az idősíkok szerinti meghatározását célozza, a morál temporalitását. Az idő és az erkölcsi cselekvés egymásba szövődésének a fenomenológiai elemzésében és ábrázolásában Jankélévitch valóban egyedülállót alkotott. Némi ízelítőt nyerünk ebből a bocsánat problémájának részletezése során. Itt csupán egy olyan szerkezeti aránytalanságra kívánom felhívni a figyelmet, melyet vizsgált témánk szempontjából feltétlenül relevánsnak tartok. E második fejezet a szerző szándéka szerint három egységet tartalmazott volna: a morális jelenség vizsgálatát a jövő, a múlt és a jelen vonatkozásában. Az első egység közel félszáz oldalt ölel fel, a második alig nyolcat, míg a harmadik teljességgel hiányzik. A tanrend jelentette esetlegességeken túl, ami a jegyzetekből összeállított posztumusz kötet egyenetlenségeit érthetővé teszi, úgy vélem, hogy Jankélévitch gondolkodásából szervesen fakad a morális cselekvés futurumának illetve praeteritumának, jövőbe és múltba nézésének az inherens aránytalansága. Ebben a szemléletben ugyanis a morális cselekvés kitüntetett ideje nem a múlt, és nem az e pillanatban már el is tűnt jelen, hanem a jövő, mégpedig a mielőbbi közeljövő. Az embert biológiai konstitúciója is arra predestinálja, hogy előre tekintsen, és hogy két kezével az előtte lévő dolgokat ragadja meg. A *mit cselekedjünk* kérdésre adott bármilyen válasz nyilván a jövőre utal, e válasz készsége pedig mindig a holnapra néző reménységben fakad.

„A *reménység* az a szó, ami körül forog minden filozófia, vallás és politikai diskurzus, mert az egyetlen lehetséges viszonyulási módot jelöli, amikor az ember még nem cselekvő alany, de már kész együttműködni az idővel.”⁴⁴

⁴² Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 135.

⁴³ Uo. 48.

⁴⁴ Uo. 142.

Hogyan lehet az erkölcsi tett múlt-dimenziójáról értekezni? Jankélévitch két negatív és két pozitív választ ad erre a kérdésre. Elutasítja az erkölcsi cselekedetek felgyűjthetőségének, akkumulálhatóságának a gondolatát és elutasítja azt az elképzelést, hogy ezek a tettek állandó és maradandó minőségi változást hoznának létre az emberben, akinek így ez az emelkedettebb erkölcs mintegy a második természetévé válna. Meglehetősen végletesen fogalmazza meg ezt az elutasítást: „Megállapíthatjuk tehát és kijelenthetjük: nem létezik olyan, hogy morális kultúra.” A másik elutasítás a megelégedett tekintetre vonatkozik, amellyel a múltra nézünk, és amely könnyen farizeizmusba csaphat át.

Ezekkel a lehetőségekkel szemben a múlttal való foglalatosság két hiteles formája a vétkek miatti lelkiismeret-furdalás, bűnbánat és megtérés, illetve a felejtés törvényszerű fakulásával és az idő mindent szétmorzsoló-elfedő hatalmával dacoló emlékezés.

„Ennek a felejtés elleni tiltakozásnak morális értéke van. Gyakran kapcsolódik az emlékezés naptári alkalmaihoz, szertartásokhoz, miközben a múlt egy részét megmenti a mindenható felejtéstől és ily módon egy bizonyos erkölcsi értékre tesz szert. Az az ember, aki az idő vak erejének a cinkosává lesz, megöli mintegy másodszor is azokat, akik meghaltak. A hűség tehát szembemegy a felejtéssel és lehetővé teszi, hogy megszabaduljunk a pillanatnak való éléstől.”⁴⁵

A Jankélévitch-féle emlékezés-etika alapmondatai ezek; a téma azonban kifejtetlen marad ebben a műben, itt lényegében egyetlen oldalt szentel neki a szerző. Noha másutt bőven olvashatunk erről, az életmű egészére nézve azonban véleményünk szerint megmarad ugyanez az aránytalanság. A *futuritis* filozófusa, aki számára a morális cselekvés mindig jövőre néző, kategorikus, sürgető és sohasem befejezett, nem is építheti fel következetesen úgy a maga rendszerét, hogy azon belül ugyanolyan súllyal essen latba a praeteritium, mint a futurum. Amikor pedig igazi *collisio officiorum*ként ütközik egymással a múlthoz és a holtakhoz való hűség, valamint az élők iránti felelősség imperatívusza, akkor nehéz az előbbi választani – ahogyan azt Jankélévitch teszi – e szemlélet egészével szembeni következetlenség nélkül.

Ez az aránytalanság is azt a tételünket látszik igazolni, mely szerint a *Pardonnez?* „szitkozódásai” (Ricoeur) nem tekinthető és nem kezelhető a tulajdonképpeni filozófiai opusz szerves részeként; meg kell hagyni a maga pamflet-és zsurnalisztikus irodalomnak kijáró helyén.

Visky Sándor Béla

⁴⁵ Jankélévitch, Vladimir: *Cours de philosophie morale*, 174.