

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Visky S. Béla*

Kolozsvár

Jankélévitch metafizikája és emberképe, valamint a megbocsátás. II.

The problem of forgiveness in the context of the metaphysics
and anthropology of Vladimir Jankélévitch. II. Abstract

This paper concludes that within the moral philosophy of Jankélévitch, the problem of forgiveness is ambiguous; or rather the author has an ambiguous attitude towards forgiveness. His point of view also has shortcomings that are due to the deficiencies of his metaphysics, his anthropology, his image of God and his interpretation of death. The God of Jankélévitch is creative energy, eternal acting goodness and love, but it is not a person and does not personally know its creations. It does not rule, does not enter into a covenant, does not bring redemption at the cost of its own heartbreak, does not judge sins and does not forgive them, does not speak, does not give commandments, does not conquer death, does not resurrect the dead, and does not offer eternal life. So the imperative of forgiveness is not – cannot – be supported by faith.

Keywords: forgiveness, metaphysic, God, Jesus, anthropology, death, good, evil, skepticism.

Jankélévitch emberképe

Vladimir Jankélévitch számára az ember mindenekelőtt lélegzetelállítóan egyszerű lény, egyedüli példány, a mindenség öléből felbukkanó megismételhetetlen csoda. Ezt a sajátosságát jelöli a görög *hapax* vagy a francia *semel factivité* kifejezésekkel. Egy olyan korban, amelyben emberi életek milliói és tíz-milliói fölött mondták ki örült akarnokok „a szemetet sem ér” ítéletét, halálba

* Dr. Visky S. Béla (sz. 1961) 1985-ben szerzett teológiai diplomát a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben (KPTI). Tizenkét éven át gyülekezeti szolgálatot végzett Bákóban és a Maros megyei Galambodon. 1996 és 2013 között a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának volt oktatója, 2013-tól a KPTI rendszeres teológia tanszékének a tanára. Genfben, Budapesten és Párizsban folytatott tanulmányokat. Teológiai doktori disszertációja (Budapest 2004) a teodicea kérdéskörével foglalkozik. Filozófiából (Kolozsvár 2013) *A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában* című disszertációjával szerzett doktori címet. Megjelent kötetei: *Bizalom a határon* (Koinónia, 2003); *Játék és alap. Teodiceaisérvetek a kortárs teológiában* (Koinónia, 2006); *A keresztyén etika alapelemei. Teodicea egykor és ma* (Egyetemi Műhely Kiadó, 2010); *Play and Foundation. Theodicy in contemporary theology* (Boekencentrum – Exit, 2013); *A filozófia keresztyéje* (Exit, 2016). Teológiai, filozófiai és szépirodalmi szövegeket fordít angolból, németből, franciából és románból. Publikált fordításai: *A La Rochelle-i Hitvallás* (Koinónia, Kolozsvár 2000); *D. Bonhoeffer: Bevezetés a Zsoltárokhoz* (Koinónia, Kolozsvár 2002), *Az egyház lényege* (Exit, Kolozsvár 2013), *Etika* (Exit, Kolozsvár 2015); *John C. Lennox: Isten és Stephen Hawking. Mégis ki tervezte a mindenséget?* (Koinónia, Kolozsvár 2016).

hajszolva azokat, az őrálló számára nem is marad más választás, mint felismerni és profetikus-rögeszmés fáradhatatlansággal hirdetni: megismételhetetlenek vagyunk, emberek. Csodák. Aki pedig egy ilyen csodát eltapos, egy világot semmisít meg. Hisz „a személyes ipszeitás pusztá ténye soha nem jön vissza többé a teljes örökkévalóságon keresztül”.¹ Ez az irreverzibilitás pedig pátosszal, drámaisággal, szenvedéllyel tölti fel az időt, és le kell mondani az ismétlés, a *bis* gondolatának mindenféle kísértetéről.²

Jankélévitch embere a megtévesztésig hasonlít a Pascaléhoz: ugyanaz a létbe vetett lény, aki reszketve fülel a végtelen terek iszonyatos csöndjére, aki nem keres magának kívülálló kilátótornyot, ahonnan aztán elégedetten szemlélhetné, mint gróf a birtokát, a világot. Ez az ember sohasem fog Leibniz módjára grandiózus színopszisokból ilyen magasztalt fabrikálni magának. Ellenkezőleg.

„Az éjszaka mélyéről, a csillagatlan sötétből, a Getsemáne-kert éjszakájából szemlélve, amelyben elveszett, a világ számára kolosszális, formátlan massa, körvonalai pedig sehol sincsenek.”³

A paradicsomnak ebben az *ellenkertjében* pedig az örködést menthetetlenül elnyeli az álom. *Simon, alszol? Nem voltál képes egyetlen órát virrasztani?*⁴ Úgy tűnik, Jankélévitch számára az evangéliumok szavainál aligha létezhet kifejezőbb eszköz akkor, amikor a legmélyebb emberi valóság kimondása a tét. A mindegyre álomba süllyedő és felriadó ember az örömet is mindössze a kipattanó-elhunyt szikra kiterjedés nélküli idejéig érzékeli: az nem válik soha élete intervallumának szerves részévé. Ez az öröm ugyanis nem pillanatnyi boldogság, a boldogság pedig nem az időben kitartott öröm: eredete a teljesen más rend, az egészen más világ valósága.⁵

Ez az örök hiánylény – mert a hiány tapasztalata egyedül az, ami állandó – nem szűnik meg soha keresni. Keresése viszont korántsem biztosítéka annak, hogy a rátalálás heurékája valóban fel fog hangzani ajkán. Az ember – és ebben Jankélévitch mélységesen „protestáns” – minden erőfeszítése mellett is menthetetlenül ki van szolgáltatva a kegyelemnek: vagy részesül a csodában, vagy nem.

„Amit mi keresünk [...] olyan misztérium, mely egyszerre igényli az ember részéről a hiperbolikus erőfeszítést és az intuíció kegyelmi állapotát.”⁶

A keresés folyamata viszont – Pascaltól eltérően – nem feltétlenül annak a jele itt, hogy már rá is leltünk arra, akit kutatunk. A „nem keresnél, ha már meg

¹ Jerphagnon, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie par Lucien Jerphagnon. Editions Seghers, Paris 1969, 43. Jankélévitch, Vladimir: *La mauvaise conscience*. Presses universitaires de France, Paris 1951.

² Uo. 44.

³ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris 2011, 251.

⁴ Uo. 254.

⁵ Uo.

⁶ Uo. 175.

nem találtál volna” pascali vigasza és derűje aligha járja át Jankélévitch *homo viatorát*. Egy bizonyos: ez a vándor nem a közbevetett lényeket és hatalmasságokat, hanem magát a királyt keresi. Vándorok vagyunk mindannyian, akik a királyt akarjuk látni, nem az isteni jelzők udvaroncait, hanem a királyt magát, „ahogyan Plotinosz mondta: a királyok királyát, *basileón Basileüs*”.⁷ Erre a látásra viszont csakis valamilyen beavatás, iniciáció, megtérés, kegyelmi aktus révén nyílhat meg az emberi szem, mint az emmausiaknak:

„Az iniciáció kétségtelenül nem más, mint megtérés a sugárzó ragyogás sötét és csöndes forrásához, a láthatatlan és rejtett harmóniához (*armonin afanesz*), ahhoz a tiszta, *ipsissime* alanyisághoz, aki maga *actus purus*, csupa cselekvés”.⁸

Ám az ember, akinek a felparázsló pillanat időtlen idejében megadatik az odatérés e rejtett harmóniához – halandó; a hiánylény halál alá rekesztett lény is egyben. A halál pedig mindent megsemmisít – kivéve azt, hogy járt itt egy élet.⁹

De vajon képes-e az a hatalmasság, akit/amit Jankélévitch *actus purus*-nak nevez, szembeszállni ezzel a rettegett királlyal, a halállal, amelyet Pál apostol „utolsó ellenségnek” tekint?

A teljesen-más-rend: Isten és a halál

Ha méltán jegyeztük meg korábban, hogy aligha van modern filozófus, aki valamennyi vizsgált problémát olyan szenvedélyesen artikulált volna az idő függvényében, mint Jankélévitch, akkor érvényes ez a halál majdnem semmi, egyben irdatlan valóságára nézve is: ennek filozófiai kifejtésében senki nem mélyült el úgy, mint ő.¹⁰ Gondolkodásának két koordinátatengelye valóban az idő és a halál. Igen tanulságos lenne a Sorbonne filozófusának halálfogalmát összevetni a Heideggerével. E dolgozat keretén belül nincs lehetőségünk ennek részletes kifejtésére. Annyi azonban okkal állapítható meg, hogy felfogásukban minden bizonnyal több a hasonlóság, mint amennyit Jankélévitch szívesen elismert volna olyan közös elemként, amely őt a német honi mesterrel rokonítja. A Heideggerrel való bármiféle összehasonlítást ugyanis eleve kikérte volna magának, mint olyan lényekét, akik a náciizmus okozta emberi és politikai törésvonal két különböző oldalának, örökre áthidalhatatlan tartományának lakói. A *Lét és idő* hatása azonban kétségtelen. Heidegger következő mondatait akár Jankélévitchnél is olvashatnánk:

„A semmi, amely elé a szorongás állít bennünket, leleplezi azt a semmisséget, amely a jelenvalóélet *alapjában* meghatározza, s ez az alap maga a halálba való

⁷ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 223. Előtte pedig két évszázaddal Pál apostol, 1Tim 6,15: *Ezt a maga idejében megmutatja majd a boldog és egyetlen hatalmasság, a királyok Királya és uraknak Ura.*

⁸ Uo. 250.

⁹ Jerphagnon, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 79.

¹⁰ Uo. 28.

belevettségként van. [...] A halálhoz viszonyuló létként meghatározott lelkiismerettel bírni akarás nem jelenti azt sem, hogy menekülön elvonulunk a világtól, hanem illúziók nélkül a »cselekvés« elhatározottságához vezet.”¹¹

A különbség talán csak abban van, hogy Jankélévitch nem fogalmaz ennyire tételesen: nem tulajdonít a halálnak a jelenvaló létet alapjaiban meghatározó olyan ontológiai jelentőséget, mint Heidegger. Nem tanítja, hogy az emberi létezés éppen a halál ruházná fel bármiféle értelemmel, és hogy az élet „erre a határszituációra elhatározottan nyeri el tulajdonképpeni egész lenni tudását”.¹² Nem tud olyan hatalmasságról sem égen, sem földön, amitől az élet egyáltalán elnyerhetné „lenni tudását”.¹³ Nála a halál pozitívuma mindössze annyi, hogy valóban egyszerivé teszi az életet. Jankélévitch, úgy tűnik, nem kívánja tételesen „megadni a halálnak azt a lehetőséget, hogy a jelen való lét *egzisztenciája felett úrrá* legyen”.¹⁴ Ezt a lélegzetelállító jelenséget ő egyszerűen szemléli, fenomenológiailag leírja, miközben végtelen rezignációja arról tanúskodik, hogy ő maga is a halálnak ebben a végső uralmában hisz. Nem is hisz: kézenfekvőnek tartja. Mert mit is teszünk tulajdonképpen, amikor a halálról elmélkedünk? Beszélgetéseit rögzítő késői könyvében mondja:

„Odatekintünk, ahol nincs több látnivaló. Afelé hallgatózunk, ahonnan nem jöhet hang többé, ott várakozunk, ahol már semmit sem remélhetünk.”¹⁵

Az embert, aki a semmiből bukkan föl, semmi sem válthatja meg léte abszurditásától – még maga a halál sem.

„Minden véges tartam a szinte semmi felé zsugorodik a végtelenhez képest; az örökkévalóság ölében a teljes élet csak egy nagy pillanat: az egyszeri, utánözhatatlan, összehasonlíthatatlan és helyettesíthetetlen létező átmeneti ideje ez, aki páratlanul és értelmetlenül előbukkan az örök semmiből (*néant éternel*), és néhány év múlva ugyanoda tér vissza – ez az átmenet valóban metafizikai felbukkanás. Az élet mint immanens intervallum olyan értékekkel teli folyamat, amelyen belül az egyes részek egymásra vonatkozó értelmet nyernek. Ám maga az élet ténye – ez a pillanat – abszurd, mivel ez alapoz meg minden jelentést, és mivel az értelem teremtő forrásának magának nincs értelme; ahogyan a kicsi majdnem-semmi a másodperc milliomodrésének az érthetetlen felvillanása, ugyanígy az élet nagy majdnemsemmije valóban nem rendelkezik sem fővel, sem farokkal. *Honnan jöviünk? Kik vagyunk? Merre tartunk?* Gauguin egyik híres festménye – Bos-

¹¹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Osiris, Budapest 2001, 358–359.

¹² Uo. 357.

¹³ Noha olvashatunk Heideggerrel ilyen téren is egybevágó mondatokat. Ld. Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*. Flammarion, Paris 1977, 156.: »C'est donc la négativité et c'est l'invincibilité même de la mort qui donnent un sens, une vocation, une direction définie à notre activité transformatrice et progressiste.«

¹⁴ Uo. 359.

¹⁵ Jankélévitch, Vladimir – Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*. Gallimard, Paris 1978, 199.

toni Múzeum, 1897 – ezt a címet viseli, amely Pascalra utal. Nyomok a hóban, ezek vagyunk. Írás a homokban. Csillámló hullám, amely örökre elhal az óceán sötétjében. Valaki élt (anélkül, hogy kérte volna), valaki szenvedett, majd pedig eltűnt, s nem maradt belőle más, mint egy kupac ásványi só és egy *név nélküli sír*. Miért bukkan fel valaki? És miért éppen én egy másik lehetséges ember helyett?”¹⁶

Íme Jankélévitch embere! Csillámló hullám, homokba írt jel vagyunk, véreim: szikrányinak is alig mondható idő alatt elnyel a sötétség, és elfúj a szél. Nem csoda, hisz ennek a kérészélű lénynek a léte tulajdonképpen nem gyökerezik bele a minden létezőt létbe hívó és létét értelemmel felruházó, örökkévaló *Vagyok*ba. Ellenkezőleg: értelmetlenül bukkanunk elő *az örök semmiből*. Életünk egyes mozzanatai egymásra vonatkoztatva értelmet nyernek ugyan, de életünk egészét már nincs kire vonatkoztatnunk: árvaságban marad, örök abszurdításban. Jankélévitch összemossa azt, amit egyértelműen meg kell különböztetni: személyes életünk egészének a tényét és a mindenség ősforrását. Vagy másképpen az ő terminológiájában: a kisbetűs *quodot* és a nagybetűs *Quodot*. Hisz nem „maga az élet ténye” alapoz meg minden jelentést, hanem csakis az élet teremtő forrása! „Maga az élet ténye” csak akkor és annyiban tölti be ténylegesen ezt az értelemközvetítő szerepét, ha ott van a Lét és a létező között: ha az élet-egész is értelmet nyert a maga Teremtőjétől. Jankélévitch istene azonban – a *Lét-nélküli-cselekvő* – nem tűnik alkalmasnak arra, hogy a létezést megalapozza, és értelemmel ruházza fel. Megállapítja ugyan, hogy „a mindeneket megelőző alpra – *position prévenante* – való tekintettel nyerik el magyarázatukat a létezés titkai”,¹⁷ de ez semmit sem változtat annak abszurdításán. A létezők, a történelem *quod*ainak a milliárdjai végső soron nem ahhoz a személyes ősforráshoz viszonyulnak, aki *kezdetben* így szólt, *Legyen!*, akinek létük és egyben annak idői és örökkévaló értelme is köszönhető lenne – hanem a Semmihez, amelynek rettenetes Moloch-gyomra egyszer kiokádta, hogy egy pillanat múlva ismét elnyelje őket.

Szerzőnk univerzumában Isten és a halál rokonok.

„Isten és a halál: mindkettő csönd, mely elhallgattatja a lámázó *homo loquaxot*; szentélyben és holttest mellett elhallgatnak a locsogók, és a bőbeszédűek megszakítják előadásukat.”¹⁸

Ám mintha rokonságnál is többről lenne itt szó.

„A halál éppoly kevésbé gondolható el, mint Isten vagy az idő, a szabadság és a zene misztériuma.”¹⁹

¹⁶ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 245.

¹⁷ Uo. 246.

¹⁸ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 84.

¹⁹ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 41.

Az itt felsoroltak valóban titkot rejtenek, és a megragadhatatlanság közös nevezőjük ugyan, ám korántsem egyformán rejtik ezt a titkot. A zene nyelve csak elmélyíti a maga misztériumát, a szabadság pedig némán követeli az értéket, amely testet kíván öltetni. A halál azonban – az időhöz némiképp hasonlóan: néma. A Biblia Istene viszont – aki a Jankélévitch számára oly fontos *Fiatot* kimondja – beszél. Gondolkodónknál viszont ez a *Fiat* sokkal inkább csak kimondódik, még inkább *megesik, megtörténik*, semmint hogy ezt *valaki kimondaná*. Személytelen Istene ezért kerülhet oly közel a halálhoz, hogy valósággal áthatják egymást, egylényegűvé válnak, hisz mindkettő végső soron „semmi”. A *teljesen-más-rend* kifejezést Jankélévitch ugyanúgy alkalmazza az örök értékek vagy a kegyelmi pillanatok tartományára, mint a halál birodalmára. A teremtés és a halál pillanata pedig „két majdnem semmi”,²⁰ az egyik azonban termékeny talaj, míg a másik pusztaság.

„Isten és a halál nem úgy állnak egymással szemben, mint jó és rossz, mint pozitív és negatív hatalmak. A túlzott egyszerűsítés veszélye nélkül állíthatjuk mégis, hogy ellentétben a termékeny semmivel, amelyben az elkövetkező világ lehetősége csírázik, a halál a steril létnélküliséget jelenti.”²¹

Jankélévitch Istene tehát nem áll szemben a halállal, kettejük viszonya pedig nem ragadható meg a jó és rossz fogalompárral. E két hatalom közötti analógia feltérképezésében szerzőnk asszociációs készsége kimeríthetetlen.

„A halál tehát Pascal Istenéhez hasonlóan mintegy rejtve van: *ferè abscondita*.”²²

A halál azonban minden idegensége ellenére mégis közelebbi ismerős, mint Isten. Mert „míg Isten az abszolút távollévő, addig a halál egyszerre távoli és közeli”.²³ E távoli Istennek pedig nem elég hosszú a karja ahhoz, hogy a semmiből felbukkanó, értelmetlen életeket kiragadja a halálból. A halál ugyanis szerzőnk szemléletében „az ipszeitás teljes eltűnése”, amelynek „negatív csodáját nem egyenlítheti ki a túlélés metaforikus fikciója”.²⁴ Fölfoghatatlan dolog, hogy meghaljon az, ami örök. Az emberrel mégis ez történik: ő maga, *az-egy-örök-igazság-aki-meghal-egy-napon*,²⁵ a végső bűnbocsánat, a kiengesztelődés, a megbékélés és az örök élet reménysége nélkül rója útjait e földön – ellenkező esetben pedig ábrándképeket kerget, kimérákkal hadakozik.

„A halál egyáltalán nem átalakulás vagy metamorfózis, azaz átmenet egyik létmódból a másikba, hanem megsemmisülés, tehát átmenet egy adott formából minden forma hiányába. [...] A halál kiirtja a létező létét, mégpedig gyökeresen:

²⁰ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 215.

²¹ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 72.

²² Uo. 137.

²³ Uo. 9.

²⁴ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 217.

²⁵ Jerphagnon, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 29. Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 51.

radicitus. Egyedül az *ex nihilo* teremtés tekinthető hasonló léptékűnek ezzel az *in nihilum* dekreációval [...]. A feltámadás valamennyi ábrándképe – *chimère* – teremtő folyamatot feltételez [...]. Ilyen az eszkatologikus reménység, a dicsőséges jövendő, amelyet a Jelenések könyve csillant fel a horizonton, amikor új eget és új földet ígér számunkra: *kái ho thanatosz ouk estai* (1), *hoti kronos uketi estai* (2). Mert az »örök élet« teljesen más rendből való, mint valamilyen végtelenségig hosszabbított földi élet: az örök élet mennyei ajándék lesz!²⁶

Lesz hát örök élet, vagy sem, számolhatunk-e vele, vagy sem, és mindenekelőtt: van-e ennek a reménységnek legalább annyi jogosultsága, tapasztalati alapja, egzisztenciális racionalitása, mint e reménység tagadásának – ez itt a kérdés. A platonizmus és neoplatonizmus lélekfelfogása szerint, amely a hagyományos keresztény szemléletet is áthatotta, a lélek mintegy önmagában hordozza halhatatlanságát: az emberi lélekszakra egylényegű annak teremtőjével. Ezt az autonóm-automatikus halhatatlanságot azonban az antropológiai dualizmus elutasításával és az ember személyi egységének a hangsúlyozásával erőteljesen megkérdőjelezte a 20. századi keresztény teológusok többsége, hisz „egyedül Istené a halhatatlanság”.²⁷ Az ember testének-lelkének egyetlen porciájában sem birtokolja ezt. A halál cezúráját nem hidalhatja át semmiféle lelkünkbe kódolt „természetes” halhatatlanság: a halál valóban kiirtja a létező létét, mégpedig gyökeresen. Jankélévitchnél itt írmagja sem marad a számára egyébként oly fontos platóni szemléletnek. Ez egyértelmű a fenti idézet első részében. De mit kezdjünk annak a második felével, amely a keresztény reménységet, a „dicsőséges jövendőt” villantja fel, az új eget és új földet, az örök életet, amely mennyei ajándék lesz? Az említett – gondolkodónkkal kortárs – teológiai szemlélet korántsem azért tagadja a lélek halhatatlanságát, hogy megmaradjon a tagadásnál, hanem hogy annál kizárólagosabban hagyatkozzék egyedül az Isten újjáteremtő munkájára: mindent tőle várunk, semmit sem a magunk törekeny cserépedényétől vagy annak finomabb, szellemi részétől. Az előzetes *nem* a maga radikalitásában is eszközi, előkészítő jellegű csupán: a még erőteljesebb *igen* a feltámadás és az új teremtés előfutára.

Jankélévitchnél ez azonban nincs így. Ez a perspektíva nem hatja át ember- és világszemléletét. Igaz ugyan, hogy a jó és gonosz harca itt e földön örök körforrás, de nála nincs szó arról, hogy az eszkatologikus *igen* a végső szó lenne. Az „örök élet mennyei ajándékának” reménysége semmiben sem hat vissza a jó erőforrásaként ebben a küzdelemben. Az említett teológiai szemlélettel összhangban – a korai Karl Barth hangsúlyozta erőteljesen Isten valóságának és az örök életnek a földihez képest teljesen más (*ganz andere, totaliter aliter*) rendjét – szerzőnk is kijelenti, hogy *az az élet* nem a felfokozott és a végtelenbe nyújtott *evilági* élet.

²⁶ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 169–170.

²⁷ 1Tím 6,16. Vö. Karl Barth előadásával, amelyet 1957-ben tartott Bázelen Norbert M. Luyton, Adolf Portmann és Karl Jaspers társaságában. Idézi Szathmáry Sándor: *Antropológia dióhéjban*. Református Zsinati Sajtóosztály, Budapest 1990, 39. skk.

Nincs fokozatosság e kettő között, mert „maga az örökkévalóság minden-vagy-semmi”.²⁸ Úgy tűnik azonban, hogy Jankélévitch számára inkább semmi, mint minden. Ablak-e a halál – teszi fel a kérdést a Béatrice Berlowitzcal készült beszélgetőkönyvben –, amelyen keresztül egy új birodalomra tekinthetünk? Szó sincs róla, válaszolja. Ezen az ablakon keresztül csakis a semmi sivatagát látni.

„Azért, hogy megszabaduljanak ettől a semmitől, az emberek kitalálták a túlvilágot.”²⁹

Megvillan ugyan az örök élet lehetősége, de tulajdonképpen nem számol ezzel; ez semmit sem jár át, és semmit sem határoz meg; ennek a reménysége egyáltalán nem úgy jelenik meg nála mint legitím – vagy legalábbis lehetséges – antropológiai tényező.

„A halál elleni harc ellenség nélküli hadakozás, és a győzelemnek vagy a vereségnek a gondolata sem több, mint metafora.”³⁰

Az a *nem-tudom-mi* pedig, amely „nem több mint metafora”, aligha alkalmas arra, hogy élő és éltető reménységgel töltsen el az embert, és hogy valós segítséget nyújtson az önnön egzisztenciális gravitációjával vívott sziszifuszi harcában, amikor a tét az a fajta öntranszcendencia, amely nélkül gondolkodónk szerint lehetetlen bármiféle önzetlen tettet – például a megbocsátás önpusztító és felszabadító gyakorlatát – végrehajtani.³¹

Mors certa, hora incerta. A halál bizonyos, órája bizonytalan – visszatérő motívum ez a filozófus halálértelmezésében. A szentencia első tagjának zártsága, kérlelhetetlensége, börtöne elviselhetetlen lenne a véges időbe rekesztett létező számára. Az a körülmény viszont, hogy nem tudjuk, mikor is következik be a halál, a *hora incerta* lélegeznie enged.³² A lélegzetvétellel csak ez a csalóka remény nyújt némi alapot, az irracionális remény, hogy nekem talán mégsem kell meghalnom – ahogyan azt Ivan Iljics gondolta egy ideig. Az újjáteremtett ég és föld látomása azonban sohasem jelenik meg úgy szerzőnknel, mint ami „lélegeznie enged”. Különös ez. Moralistánk szerint a *hora incerta* hullámain lebegő vagy éppen hánykolódó embertársunknak nincs jogunk azt mondani, hogy *meghalsz*, hisz ez kegyetlenség lenne. Megkímélni a szenvedőt a még nagyobb szenvedéstől pedig nagyobb igazság, mint maga a tényszerű igazság.³³ Jankélévitch azonban nem csupán annyit mond ki a mindenkori ember felett, mint orvos a diagnózist, hogy meg fogsz halni. Ő egyenesen azt deklarálja: örökre meg fogsz

²⁸ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 170.: »[...] car l'éternité elle-même est un tout-ou-rien.«

²⁹ Jankélévitch, Vladimir – Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*, 203.

³⁰ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 171.

³¹ Jankélévitch, Vladimir – Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*, 156: »Il ne suffit pas de dire que le méchant ne mérite pas le pardon, car on lui pardonne, au prix d'un effort surhumain, justement parce qu'il ne le mérite pas.« (Kiemelés tőlem – V. S. B.)

³² Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 156.

³³ Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 1. Les vertus et l'amour*. Champsessais, Flammarion Paris 1986, 249.

halni. És feltűnik bár ennek az áthatolhatatlan sötétségnek a peremén az örök élet valamiféle ígérete, ahhoz mégsem lehet úgy viszonyulni, hogy számolhatnánk vele, és hogy az meghatározhatná az életünket. A horizont végtelenségében feltűnő szikra vajmi kevés ahhoz, hogy felszakítsa ezt a sötétséget, elnyelje, és örök világossággá változtassa azt.

Pedig a zsidó–francia gondolkodó jól ismeri a belső dinamikáját az Ábrahám-féle magatartásnak, aki „reménység ellenére is reménykedve hitt”. A francia ellenállás irracionális hősei és hőstettei kapcsán jegyzi meg:

„Ők valamilyen abszurd reménységgel reménykedtek, minden tapasztalat ellenére: a sötétbe ugorva választottak. Amikor a tények tragikus evidenciája, a nyomasztó bizonyosság a lemondást és a kapitulációt követelte, az őrült reménység, amely nemet mond a sorsra, lehetővé teszi a lehetetlent és ésszerűvé az irracionális: a nevetséges látomás igazabbnak bizonyul itt az abszurd igazságnál.”³⁴

Joggal csodálja azokat, akik az „őrült reménység” fiaiként és leányaiként egy adott történelmi helyzetben lehetővé tették a lehetetlent. Miért ne volna jogos akkor azok reménysége, akik a kapitulációt követelő halálnak dobnak kesztyűt az új teremtésre tekintők lovagi gesztusával? Jankélévitch azonban nem mer végigmenni ezen az úton.

Ha elfogadjuk azt, hogy az isteni kijelentéstől eltekintve csupán tapasztalati-racionális alapon semmit sem tudhatunk a halál vonalán túli felségterületről, akkor komolyabban kellene ragaszkodnunk ehhez az állításhoz. Jankélévitch azonban itt nem következetes: szövegeiben sajnálatos módon nem ez az ismeretelméleti alázat vagy a szigorú agnoszticizmus a hangsúlyos, hanem annak az állítása, hogy a halál határán túl márpedig a semmi van. A létezés alfája – a termékeny semmi –, valamint annak ómegája – a steril semmi – között feszülő emberi egzisztenciára mégiscsak ez utóbbi nyomja rá a maga bélyegét; ezért térhet vissza nála mindegyre az élet inherens abszurditásának a motívuma, amely a megélt idő előrehaladtával csak egyre súlyosbodik.

„Az élet szerves abszurditása, amit elméletileg már fiatalon is meg lehet ragadni, az öregedés folyamatában egyre erőteljesebben megmutatkozik.”³⁵

Az időben egyre inkább szűkülő alagút, amelyben halad az ember, és amelynek a végén akkora nyílás sincs már a személyes egzisztencia számára, mint a tű foka, megfoszt minden lehetséges céltól és értelemről. A cél hiánya pedig megsemmisíti az élet mozgását.

„A halál nem egy akadállyal szembesít bennünket (ha lehet itt egyáltalán szembesítésről beszélni), hanem a semmi elgondolásával, amely ugyanakkor a gondo-

³⁴ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 57.

³⁵ Uo. 188: »l'absurdité intestine de la vie«.

lat semmissége is: a semmi tárgya visszavág az azt vizsgáló gondolatra, és megsemmisíti azt.”³⁶

Itt bizony végérvényesen bezárulni látszik a kör. Az embermonád sorsa pedig, a Prédikátor nyelvén szólva, felette nagy hiábavalóság, *vanitatum vanitas*, végső soron az örök semminek rendelve.³⁷ A végső rendeltetés tehát nem az új teremtésre, hanem a semmire néz! A halál felé közeledő embert úgy látja, mint akinek törvényszerűen beszűkül az életértelemszférája, és amelynek „utolsó foszlányai a nonszensz óceánjába vesznek”.³⁸ Miért nem az értelembeteljesülés óceánjáról beszél inkább Jankélévitch, vagy miért nem jelzi legalábbis, hogy ez filozófiailag éppoly legitim lenne, mint az ő ezzel ellentétes opciója? Ajult madárként kering fölöttünk a megválaszolatlan kérdés az idők végezetéig:

„Megérte-e végül a gyötirelem, hogy megszülessünk, hogy betöltsük ideiglenes megbízásunkat e földön, hogy berekesszük ezt az abszurd utazást azzal, hogy ide – a semmibe – érkezünk?”³⁹

Miféle folytatásban reménykedhetünk akkor? Jankélévitch az ember halál utáni egzisztenciájának tulajdonképpen egyetlen létmódjáról tud: a mások emlékezetében való továbbélésről.

„Az emlékezés hűségének köszönhetően az, ami egyszer történt meg, periodikussá válhat [...]; a keresztények így ünneplik minden nagypénteken Krisztus utolsó sóhaját, majd pedig a feltámadását.”⁴⁰

Csakhogy ebben a liturgiában az emlékezés révén megvalósuló folytonosság nem helyettesíti azt a transzcendens-személyes örökkévalóságot, amelyre nézve Krisztus feltámadása jelenti az „első zsenget”, hanem éppen arra mutat: ezt idézi fel újból és újból. A jel itt nem váltja le a jelzett dolgot. Ezzel ellentétben Jankélévitchnél a periodikus emlékezés rítusa mindössze ennyi, ami megmarad. Ezért beszélhet az emlékezés kötelezettségének arról a felfokozott imperatívuszáról, amelyre hiperbolikus, teljesíthetetlen feladat hárul: megmenteni az egykor voltakat az emlékezet immanens örökkévalóságának, miután a transzcendens örökkévalóság képtelen megmenteni őket a maga számára! Mindezt persze kétség nélküli eltökéltséggel kell tenni, ám közben tudjuk: szármalmas kompenzációja ez az elveszített paradicsomnak, olyan „örökkévalóság”, amely az egymást váltó nemzedékek sorában számottevőnek is alig mondható, hát még örökkévalónak! A holtak iránti eme kötelezettség etikai parancsa viszont drámai konfliktusba kerül gondolkodónknál az élők – adott esetben az egykori hóhérok – iránti emberségesség vagy megbocsátás imperatívuszával.

³⁶ Jankélévitch, Vladimir – Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*, 202.

³⁷ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 189: »vouée en définitive au néant éternel«.

³⁸ Uo. 188.

³⁹ Uo.: »[...] les dernières traces de sens qui achèvent de se perdre dans l'océan du nonsens.«

⁴⁰ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 225.

De mi történik azzal a szeretettel, amely ezt a menthetetlenül véges lényt választja tárgyául, aki előbb-utóbb a nonszensz óceánjába vész? Lucien Jerphagnon pontosan fogalmaz arra vonatkozóan, hogy a szeretett lény végső semmisége hogyan hat vissza, és hogyan itatja át ezt a szeretetet.

„Az a szeretet, amelynek egyetlen tárgya ez az alanyiség, az ember, és amely szó szerint ok nélküli szeretet, a halál visszavonhatatlansága révén tiszta, kétségbeesett szeretetté válik, tiszta vigasztalhatatlan bánattá. [...] Ez az egyszerűség azonban vajon nem a teljesség teljességének a tűhegynyi végpontja-e?”⁴¹

Tovább kell azonban kérdeznünk: a kétségbeesett szeretetnek marad-e ereje a szeretethez, a vigasztalhatatlan bánat tud-e vigasztalni? És lehet-e egyáltalán a teljesség teljessége tűhegynyi végpontjának tekinteni az embert, ha ez a teljesség tulajdonképpen maga a semmi? Jelenthet-e számára ez a vonatkozás bármiféle méltóságot? Vajon nem nyeli-e el ez a végső nonszensz-óceán azt a minőséget is, amit az ember – minden ember – megismételhetetlen és lélegzetelállító egyediségének tekintünk?

Mennyire más az a perspektíva, amit Dietrich Bonhoeffer villant fel egyik londoni beszédében Hitler hatalomra jutásának esztendejében, huszonhét esztendőskorában (amikor Jankélévitchnek a Schellingről írott tézise jelenik meg)!

„A halál pokol és sötétség és hideg – ha nem alakította át a hitünk. De pontosan ez az, ami olyan csodálatos; az, hogy át tudjuk alakítani a halált.”⁴²

Jankélévitch istene és a belé vetett hit viszont nem alakítja át a halált. Teremtő energia ugyan, örök, cselekvő jószág és szeretet, de nem személyes valóság, és nem ismeri személyesen a teremtményeit; nem uralkodik, nem köt szövetséget, nem ítéli meg a bűnöket és nem bocsátja meg azokat; nem szól, nem ad törvényt, nem győzi le a halált: nem támasztja fel a holtakat, és nem ad örök életet. Pedig Pál apostol Agrippa király előtt elmondott beszédének bolondságát minden bölcsesség megalapozó forrásával azonosította. Abban viszont ez is elhangzott: „Miért tartjátok hihetetlennek, hogy Isten halottakat támaszt fel?” Filozófusunk nem ad választ erre a kérdésre, noha megállapítja:

„Az egyetlen gyógyszer, amely orvosolhatja, pontosan az, amit senki sem adhat meg a világon. [...] Éppen ezért egy halott feltámadása lenne a tulajdonképpeni csoda, a csoda teljessége, a csodák csodája.”⁴³

⁴¹ Jerphagnon, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 43.

⁴² London: 1933–1935. Clements, Keith (Ed.): *Dietrich Bonhoeffer Works*. Trans. Isabel Best. Dietrich Bonhoeffer Works. Volume 13. New York, Fortress Press 2007, 331. Idézi Metaxas, Eric: *Bonhoeffer. Pásztor, mártír, próféta, kém*. Ford. Berényi György és Kriszt Éva. Immanuel, Budapest 2014, 536.

⁴³ Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*. Champsessais, Flammarion Paris 1986, 228.

A zárórészben arra a kérdésre keresünk választ, hogyan befolyásolja az erkölcsi tettet – adott esetben a megbocsátás gyakorlatát – az itt felvázolt metafizika, antropológia és eszkatológia.

Etika, nagylelkűség, megbocsátás

Az emberi létezés tétje szerzőnk szerint végül is ez:

„[...] sikerül-e a második teremtnök, az *alter conditornak* meghosszabbítania az isteni teremtést a hetedik napot követően?”⁴⁴

E teremtés eszköze, energiaforrása pedig nem is lehet más, mint maga a szeretet, amely „minden pillanatban újakezdi kicsiben a nagy kozmogóniai improvizációt”.⁴⁵ Ez a teremtő szeretet minden emberi egzisztencia formális elve és végső célja is egyben Augustinus alapelvének megfelelően: *ama, et fac quod vis*.

„A szeretetben nincs kazuisztika, hisz a szeretet az egyetlen megoldás *minden helyzetben*.”⁴⁶

Gondolkodónk hiperbolikus etikája teljességgel megfelel Pál apostol *szeretet-himnuszának*: szeretet nélkül zengő érc és pengő cimbalom minden élet, ha pedig „enélkül teszel valamit, az nem egyszerű hiányosság, hanem már gonosz-ság”.⁴⁷ Szintén őt idézi, amikor kijelenti: a szeretet a törvény teljessége, *pléróma nomou*, a teljes igazságosság, ezért az minden parancsolat csodálatos leegyszerűsítése.⁴⁸ Jankélévitch nem hagy kétséget afelől, hogy ebből az alapállásból annak a megszagotott, fájdalmas szeretetnek sem lehet elvi határt szabni, amely maga a megbocsátás.

„Szeretni kell abszolút értelemben. Odaadni magunkat minden fenntartás nélkül. Megbocsátani mindenáron és minden helyzetben és minden vétket anélkül, hogy kiábrándítana a makacsság vagy elbátortalanítana a hálátlanság.”⁴⁹

Az érdek nélkül cselekvő ember, amikor ad vagy megbocsát, átlépi szenvedélyeinek természetes határát és egoizmusának szatócpszellemét, anélkül azonban, hogy ezzel elhagyná véges teremtményi léte egyetemes determinizmusnak alávetett feltételeit vagy a testbe zárt lét törvényeit. Egója határainak ez az átlépése azonban az ember számára önmegtagadással, áldozathozatallal, saját szí-

⁴⁴ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 239, Jerphagnon, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 40.

⁴⁵ Idézi Jerphagnon, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 61: Jankélévitch, Vladimir: *Le pur et l'impur*. Flammarion, Paris 1960.

⁴⁶ Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2.*, 351. Kiemelés Jankélévitchtől!

⁴⁷ Idézi Jerphagnon, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 62: Jankélévitch, Vladimir: *Le mal*. Cahiers du collège philosophique. Artaud, Paris 1947.

⁴⁸ Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2.*, 351.

⁴⁹ Uo.

vének a megszagatásával jár.⁵⁰ Mert „a szeretet szétszagotott valóság”.⁵¹ A minden érdektől mentes, sőt alkalmasint a viszonzástól is mentes vegyítiszta jankélévitchi szeretet nem valósítható meg másképp, csakis a végsőig elmenő áldozatban, és ezt kérdezi:

„A hiperbolikus szeretet nem arra való szabadság-e, hogy föláldozzuk magunkat másokért?”⁵²

A valóságos önmegüresítés, a saját életről való lemondás, a *kenózis* krisztusi útja ez, amit végig kell járnia a teherhordozó, megváltó szeretetnek. Ám nem mindegy, hogy ez miként történik. Nem teljes az áldozat, és nem tökéletesen tiszta szándékból fakad, ha ezt valaki a keserűségnek és a beletörődésnek a lel-
kületével végzi, nem pedig „örömteli akarással”.⁵³

„A másikért való meghalás örömeiben együtt van a legfőbb bátorság és a legnagyobb ajándék. Ez az öröm nem tud arról, hogy *túl sokat* adna. A szeretet nem vár kölcsönösséget.”⁵⁴

De vajon nem követel-e bölcselelnk túl sokat az embertől? A 16. századi kálvinisták ezt a kérdést még Istennel kapcsolatban fogalmazták meg.

„Nem igazságtalan-e Isten, ha törvényében olyat követel, amit az ember teljesíteni nem képes?”

Mármint a zsigereket is átható szeretetet önmaga és teremtményei iránt, azt, amely teljes szívből, teljes lélekből, teljes elméből és teljes erőből fakad. A válasz ott és akkor úgy hangzott, hogy éppen ez a felismerés – amely az ember önmagában való elégtelenségét és nyomorúságát teszi nyilvánvalóvá, nem pedig Isten igazságtalanságát – kényszeríti az embert a kegyelmes Isten karjaiba; hogy ne önmagában bizakodjék fellengzős önhiittséggel, hanem szüntelenül töltekezzék e szeretetkapcsolat teremtő forrásaiból. Úgy tűnik, gondolkodónk is utal erre a lehetőségre, mégpedig témánk szempontjából egy igen lényeges összefüggésben: amikor arról beszél, hogy a nem felejtés nincs kibékíthetetlen ellentétben a megbocsátással, és az emlékezés morális parancsa nem zárja ki a királyi erény, a nagylelkűség gyakorlását.

„A nagylelkűség – amely leleményes vendégszeretet, békesség plántálója az emberek között, és kimeríthetetlen forrása nem a felejtésnek, sem a frivol engedékenységeknek (mert ez utóbbi felületes, gyenge és félénk), hanem a bocsánatnak – bizalommal fordul az élet kimeríthetetlen forrása és annak gazdag termése felé.”⁵⁵

⁵⁰ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 247.

⁵¹ Jankélévitch, Vladimir – Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*, 159.

⁵² Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 259.

⁵³ Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2.*, 343.

⁵⁴ Uo. 262.

⁵⁵ Uo. 335.

Annak érdekében, hogy pontosabban értsük, mit is jelenthet ez szerzőnk számára, vizsgáljuk meg végül a Béatrice Berlowitzcal készült beszélgetéseinek egyik idevágó részletét!

„Az élet utolsó órája az abszolút őszinteség órája. Ekkor dől el, hogy a másikat a másikért vagy pedig csak önmagunkért szeretjük. Ez a határhelyzet nem valamely tapasztalt pszichológiai vagy történeti valóságra vonatkozik, nem valamely teológiai racionalitást jelöl, hanem az erkölcsi feladat olyan normatív határa, amelynek az őszinte komolyan vétele a kétségbeesés küszöbén mutatkozik meg. A náci hóhéroknak való megbocsátás a természetfeletti érintésének ehhez a tartományához tartozik, hiszen az azoknak való megbocsátásról van szó, akik sohasem kértek bocsánatot, akiknek fogalmuk sincs, mit jelent ez a szó, és sohasem bánták meg aljas gáztetteiket. [...] Nem elég azt mondani, hogy az aljas nem érdemli meg a bocsánatot, hiszen emberfeletti erőfeszítéssel éppen azért bocsátunk meg, mert nem érdemli azt. Ha megérdemelné, a bűnbocsátó cédlák és a kompenzáló felmentések racionális talajára csúsznánk vissza. Valami azonban visszatart a megbocsátástól, és ez nem a túlsorduló harag, hanem egy metafizikai tragédia: szeretetnek és gonoszságnak ez a szétszaggató, irracionális viszonya vég nélküli ingájárra ítél a megbocsátás és a harag, a harag és a megbocsátás között. Hol állapodhatnánk meg tehát? Hogyan vethetnénk véget e végtelen dialektikának? Kie lesz az utolsó szó, a szereteté vagy a gonoszságé? Sajnos nincsen utolsó szó. Mindkettő mindörökké csak az utolsó előtti ebben az örökös oszcillációban. Gonoszság és szeretet kibékíthetetlen ellentéte a világ végezetéig tart, ezért mondja Pascal, hogy nem szunnyadhatunk ez alatt. Igen, ez az álmatlanság, ez az agónia a világ végezetéig tart; mert ez az agónia – ahogyan a kifejezést Miguel de Unamuno használja – harcot jelent. A megoldás, mint mindig, valahol ott van, nagyon messze a horizonton.”⁵⁶

Tökéletesen összefoglalja ez a gondolatsor Jankélévitch kérdésünkkel kapcsolatos tulajdonképpeni álláspontját. Tagoljuk három részre ezt a szöveget!

Először is egyértelmű, hogy az emberi élet utolsó órájának állapota, érzelmi tartalma a kétségbeesés, nem pedig a létezés forrása és beteljesítője iránti bizalom. Pál apostol itt már nem jut szóhoz! Nem hangzik el a kijelentés tapasztalataból nyert ismeret arra a felségterületre vonatkozóan, amelyről a maga bölcsessége alapján egyetlen teremtmény sem tudhat: *Tudjuk pedig, hogy ha földi sátorunk összeomlik, van Istenőtől készített hajlékunk, nem kézzel csinált, hanem örökkévaló mennyei házuk.* (2Kor 5,1) Amennyiben szerzőnk valóban teremtként értelmezi a világot, ennek vizsgálata során lehetséges ugyan, sőt módszertanilag szükséges is a különböző szintek ideiglenes elkülönítése, de csak azért, hogy aztán a részeredményeket ismét együtt lássuk. Mert az Isten színe előtt zajló élet szerves egész, és éppen ez a *coram Deo* helyzet teremti meg annak megbonthatatlan koherenciáját. Meg lehet ugyan különböztetni a tapasztalati-pszichológiai,

⁵⁶ Jankélévitch, Vladimir – Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*, 155.

a történeti, az erkölcsi-normatív, valamint a teológiai elemzés- és beszédmódot, de aki elszakítja ezeket, az feladja az emberi létezés szerves egységének a hitét. Jankélévitchnél pedig, úgy tűnik, nincs alapvető kapcsolat a morális, valamint a teológiai szint között: ez utóbbi nem szolgál valójában az előbbi megalapozásaként azzal együtt sem, hogy a teremtésről szóló fejezetben – emlékszünk – a létforrást az értékek forrásának is mondja. Ugyanez a kapcsolatnélküliség figyelhető meg gondolkodónk teológiai szemlélete, illetve a történelem, a tapasztalat, az egzisztenciális értelemszféra vagy a halálértelmezése között.

Másodszor ismét megerősítést nyer korábban kimondott tételünk, miszerint „a náci hóhéroknak való megbocsátás” szerzőnkél nem képez valamilyen abszolút metafizikai kivételt, mintha az általuk elkövetett rémségekre immár nem vonatkozna a megbocsátás és nagylelkűség erkölcsi imperatívusza, noha vannak olyan szórványos kijelentései, amelyek – tévesen – ilyen értelmű következtetéshez vezethetnek. Az erkölcs természete – láttuk korábban – olyan, hogy soha nem mondhatja fenntartások és bizonyos fokú önellentmondás nélkül, hogy *hactenus* –, hogy eddig megyek el az önfeláldozásban és nem tovább. Csak egyetérteni tudunk azzal, hogy a náci – vagy, tegyük hozzá, bármilyen illetőségű – hóhéroknak való megbocsátás „a természetfeletti, érintésének ehhez a – határhelyzetben megtapasztalható – tartományához tartozik”. A megbocsátás lehetőségének köze van tehát a „természetfeletti érintéséhez”. Nem bocsátunk most annak az elemzésébe, hogy ez a szókapcsolat *genitivus subjectivusként* vagy *genitivus objectivusként* értendő: ennek az érintésnek alanyai vagyunk-e vagy tárgyai inkább, mi érintjük a természetfelettit vagy az érint bennünket. Jankélévitchnél nyilván mindkettőről szó van éppúgy, mint a Bibliában és annak értelmezésében. Hanem – ismételten – ki is vagy mi is ez a természetfeletti? Ennek az „érintésnek” ugyanis csak akkor lehet erkölcsi relevanciája, ha a kétféle szeretet, az isteni és az emberi, szigorú analogikus viszonyban áll egymással. A szerzőnk által leírt „teremtő forrásban” azonban kiáltóan hiányzik egy olyan mozzanat, amit ő maga az emberi szeretet végső fokának és „az erkölcsi feladat normatív határának tart”: a szeretetben meghozott áldozat fájdalmas önmegszaggattatása. A próféták – különösen Hóseás – elsősorban Istennel kapcsolatosan tudnak erről, Jankélévitch viszont csak az emberi szeretet agóniájaként tételezi és írja le. Az ő Istene örök teremtő sugárzás és szeretet, de nem az az áldozatban megszagott szeretet, amely nélkül lehetetlen a bűnök megbocsátását gyakorolni. Hisz az áldozat és annak fájdalma éppen azt jelenti, hogy annak a bűnnek a terhe, a mérge, az átka, amelyet valaki megbocsát, menthetetlenül órá háru: teljes súlyával arra szakad, aki azokat megbocsátja. Érvényes ez egyénileg, közösségre és univerzálisan is. A keresztény teológia ez utóbbi szintjén Isten szíve megszakadásának a metafizikai pillanatát mindig is a Krisztus halálával azonosította. Ez a tartalma – mégpedig a pszichológiai-tapasztalati, a történeti, a morális, a metafizikai és a teológiai tartalma együtt – Keresztelő János kijelentésének, amikor a Jordánnál így mutat Jézusra, s ezt Jankélévitch is idézi: *Íme, az Isten Báránya, aki hordozza és elveszi a világ bűneit.* (Jn

1,29) Erről azonban csak egy kifejezetten személyes Isten esetében lehet szó. Jankélévitch Istene nem ilyen: nem tud példát mutatni az embernek a bűnök önszaggató magára vételében, ami a megbocsátás. Hiányzik a szerves összefüggés az olyannyira hangsúlyozott normatív mérték és az azt lehetővé tevő teológiai – vagy ha úgy tetszik: világnézeti – alap között.

Harmadszor filozófusunk jó okkal kérlelhetetlenül realista emberképe tapasztalati tényt állapít meg, amikor kijelenti: valami mindegyre visszatart a megbocsátástól, és ez nem egyszerűen a sértett ember tomboló haragja, hanem „metafizikai tragédia”. Szeretetnek és gyűlöletnek ez a kétfelé tépő, irracionális viszonya folytonos ingajáratra ítél a megbocsátás és a harag, a harag és a megbocsátás között. Hol állapodhatnánk meg tehát? Kie lesz az utolsó szó? Sajnos nincsen utolsó szó – válaszolja szerzőnk –, mindenik csak utolsó előtti. Sajnos, mondjuk mi, nem különbözteti meg egyértelműen a *végsőt*, illetve a *végső előttit*, ahogyan Bonhoeffer teszi *Étikájában*. De mit is jelent ez? Zavarban vagyunk nemegyszer, amikor rákérdezünk Jankélévitch szavainak a pontos szemantikai tartalmára. A fenti mondatokban ugyanis nem tesz különbséget a „mindörökké tartó”, illetve az „idői” fogalmak között (ahogyan korábban láttuk az „elévülés” és a „megbocsátás” összemosisát). Mert valami vagy mindörökké tart, vagy „csak” a világ végezetéig. Ha a teremtés és az értékek forrása transzcendens valóság, ahogyan arról Jankélévitch beszél, akkor ragaszkodni kell ahhoz, hogy a szeretet és gyűlölet rettenetes ingajárat a „csak” a világ végezetéig tart, ahogyan azt Pascal is hitte. Ha ez így van, akkor ez az oszcilláció drámai ugyan, súlyosan drámai, de nem tragikus. A tragédia fátumában nincs feloldozás, a drámában van. Krisztus kereszthalála drámai ugyan, de nem tragikus. Ha tehát egyáltalán beszélhetünk arról, hogy van megoldás, ha csak „ott”, „nagyon messze, a horizonton” is, úgy ez azt jelenti, hogy a tragikus körforgás hatalma mégiscsak megtörik egyszer. Krisztus feltámadásában – ebben az egyszer s mindenkor eseményben, melyet a rituális emlékezet megőriz, és folyamatosan jelenvalóvá tesz, amelyről szerzőnk is beszél – a keresztyének az időben elővételezve látják ezt a végső, a horizont ködbe vesző pontján bekövetkező győzelmét a szeretetnek és az irgalomnak, pontosabban Isten szeretetének és irgalmának. És igazságosságának is, természetesen, noha e kettő összeegyeztetésének isteni mikéntje rejtve marad számunkra a színről színre való látás küszöbéig. Ezen a ponton azonban Jankélévitch hite nem azonos a Pascaléval. Ám ha ez így van, ha tehát a horizonton mégiscsak van utolsó szó, akkor ez azt jelenti, hogy nem lehet kérdéses: az egymásnak feszülő és sokszor egymásba gabalyodó küzdő felek közül melyikhez is tartozik – már most, elővételezetten! – ennek az utolsó szónak a joga. A jó időleges vereséget szenvedhet ugyan, de ez csupán a gonosznak való behódolás révén történhet meg. Amennyiben nincs ilyen behódolás, tiporhatják bár, de meg nem ronthatják, és le nem győzhetik. Ami ilyen esetben az emberi szemek számára a világ látszatértékei mentén vereség, az *sub speciae aeternitatis* ragyogó győzelem – ahogyan Krisztus is a kereszten, János apostol szerint, *felemeltetett és megdicsőítettet*. Nos gondolkodónk említi ugyan ezt

a horizontot, ahol „a megoldás” rejtezik korábban is, mint láttuk: az „esztakologikus reménység, a dicsőséges jövő, amelyet a Jelenések könyve csillant fel a horizonton, amikor új eget és új földet ígér számunkra”, ám nem gyökeretveti hitét annak a valóságába: elérhetetlenül távoli ez számára. Mintha Nietzsche *Vidám tudományának* az örültje lopakodott volna kertjébe, aki döbbenetesen konstatálja: nincs meg a horizont! De hát

„[...] ki adta kezünkbe a spongyát az egész láthatár letörléséhez? E vonalak nélkül mi lesz egész építőművészetünk?”⁵⁷

Jankélévitch lenyűgöző szellemi építőművészetére nézve is érvényes ez a kérdés. Mert miközben „a tiszta szeretet tühegye a lélek kapcsolódási pontja az abszolútummal”,⁵⁸ ez az abszolútum meghódol a halál előtt, és a gonoszt sem képes végérvényesen legyőzni. Szent György a sárkányt csak az ikonokon győzi le véglegesen, állítja ez a rezignált bölcsesség. Pedig jól tudja, hogy „a szeretet teljes dinamikája” már Platón *Lakomájában* is „a halhatatlanságra való szomjúhozás, amelyet a szenvedések még inkább megerősítenek”.⁵⁹ Mennyivel inkább érvényes ez a Biblia szemléletére! A Sorbonne filozófusa számára azonban a teremtmény-teremtő Kezdet és a steril-sivatagos Vég úgy feszül szembe egymással, hogy végül is ez utóbbi nyeli el az előbbit, mint József álmában a csontsovány tehén a szépen hizott társaikat. Jankélévitch számára az Alfa és az Ómega nem egylényegű, nem *homousziosz* valóságokat jelöl: a Kezdet teremtő színjátékán túl a Semmi lesz minden mindenkiben.

Így érkezünk el vizsgáldásunk végkövetkeztetéséig: a megbocsátás imperatívusza nem kap – nem kaphat – hathatós támogatást a létezés teremtő és szerető *ős-ölének* Jankélévitch-féle hitéből. Minden biztonnal innen is adódnak azok az egyenetlenségek és önellentmondások, amelyek áthatják szerzőnk megbocsátásról vallott felfogását, és amelyek megbontják annak következetes, szerves egységét.

Ha viszont igaz az, amit gondolkodónk állít, hogy a nagylelkűség (*generosite*) „mozgatja a mindenséget”, mégpedig „csakis irgalmának az erejével és bocsánatának a csodájával”,⁶⁰ akkor ez a nagylelkűség képes arra, hogy felfedje, megismertesse, kijelentse önmagát, mégpedig nem csupán felszikkázó pillanattörések erejéig, hanem az emberi egzisztenciát meghatározó módon. Akkor ez – pontosabban ő – képes arra is, hogy „világosságot gyújtson a szívünkbe”; akkor van utolsó szó, van isteni önszaggattatásban véghez vitt megváltás, és van örök élet. Így nyerhet értelmes alapot és távlatot az önátadás csodája, amelyet filozófusunk így magasztal:

⁵⁷ Nietzsche, Friedrich: *Vidám tudomány*. Holnap, Budapest 1997, 125; töredék, 151–153.

⁵⁸ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 244.

⁵⁹ Uo. 260.

⁶⁰ Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2.*, 336.

„Mekkora csoda, mondja Bernanos, hogy odaadhatjuk azt, amivel nem is rendelkezünk. Amivel nem rendelkezünk, és amik nem is vagyunk. És végül is, aki békességet ad tovább, hasonlatos ahhoz, aki szeret: nem olyan javakat vagy tulajdonságokat ad tovább, amellyel rendelkezne. Maga az adás gesztusa, a tapinthatatlan jelenlét és a szeretet ingyenes mozgása az, ami megbékélteti a másikat, és testvérré teszi őt [...]. A nagylelkű szintén olyan vért ad, amellyel nem is rendelkezik: mert nincsen birtoka, ily módon létezése sem, így hát teljességgel azonos a cselekvéssel, a megalapozással, a továbbadással. A jelenléte maga ez a csodálatos életinfúzió, az áldás és jótett kimeríthetetlen gazdagsága. [...] Ilyen tehát a szeretet paradox, ellentmondásos és szó szerint »igazságtalan« számúta; ez Isten valódi »bolondsága.«”⁶¹

Ily módon pedig az a lehetetlen lehetőség is valóra válhat, hogy megbocsásunk azoknak, akik ellenünk vétkeztek, miközben tudjuk: mi magunk is irgalmasságra szorulunk.

Összegzés

Jankélévitchnek a megbocsátás szaggató (*déchirant*) kérdésével kapcsolatos alapállását a személyi viszonyok szintjén feltétlenül a *Le Pardon*-ban kifejtett hiperbolikus etikájában kell látnunk, amelynek értelmében „aki azt mondja, *minden*, az nem ismer kivételt”. Nem arról van ugyanis szó a két ellentétes előjelűnek tekintett könyv keletkezéstörténetében, hogy ezt a munkát a holokauszt előtt írta volna, majd pedig a trauma hatására az *Imprescriptible* lapjain visszavonta volna annak abszolút érvényét. Nem erről van szó, hisz már az 1967-es műben mint felmerülő, lehetetlen lehetőség kísértéseként beszél arról, mi történik akkor, ha Auschwitz nem csupán a történelem horizontális síkján, hanem az egészen más rend vertikálitásában is rést ütött, és e név jelentette gonoszság a létezés ontológiai rendjét is kikezdte? Ez azonban Jankélévitchnél – a lehető legemberibb és legtermészetesebb módon – a rettenet némasága és tehetetlensége, nem pedig filozófiai alapállás. Ezt az értelmezésünket többféle megfontolás is igazolja. Egyrészt maga a filozófus beszél arról, hogy a *Pardonneur?* szövegének kiadása valójában esetleges, megjelenése inkább egy kiadó buzgalmának, semmint az ő személyes eltökélt szándékának tulajdonítható. Továbbá a „de hát kértek-e valaha bocsánatot?” típusú kérdései nyilvánvalóan abba az irányba mutatnak, hogy ha ez megtörtént volna, a megbocsátásnak és megbékélésnek lehetne még valamilyen esélye. Ugyanígy értelmű a Wiard Ravelingnek írott válaszában a felkiáltás, hogy „mióta vártam már erre!”. Willy Brandt történelmi gesztusa a varsói gettóban Jankélévitch számára szintén az „egészen más rend” lehetőségének reményét jelenti. Mindez arra mutat, hogy Jankélévitch elzárkó-

⁶¹ Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*, 190. Jankélévitch itt Kierkegaard keresztény beszédeinek egyikére hivatkozik: *annak a boldogsága, hogy minél szegényebb vagy, annál inkább gazdagíthatasz másokat.*

zása, *nemje* a bocsánat minden lehetőségére, a kollektív bűnösségre utaló kifejezései, a német–francia testvérvárosok intézményeinek elvetése, egyszerűen „átkozódása” (Ricoeur) egyrészt a felületes összeborulás elutasítása, másrészt pedig a sebzett test és lélek természetes rángása. Az átokzsoltárok világa ez, ahol elemi erővel tör felszínre az emberi lélek mélyéről az izzó láva – azonban ösztetveszteni ezt a mércét jelentő etika tudatosan vállalt, újból és újból megvalóított, jól csiszolt alapmondataival durva félreértés volna az olvasó részéről.

Ezen megfontolások alapján nem tartjuk elfogadhatónak Verena Lemcke álláspontját, aki szerint Jankélévitch gyakorlatilag a *Le Pardon* egyetemessége szövevéből kivágott egy metafizikai kivételnek tekintett darabot, amelyet filozófiaiilag legitimizált. Nem erről van szó, hanem arról, hogy Jankélévitch bocsánat-elutasítása alapvetően a jogi értelemben vett elévülés elutasítását jelenti, hisz a *Pardonner?* ősfarmája egy 1965-ös cikk, amely kifejezetten az elévülésvitáról szól.

Igaz ugyan, hogy Jankélévitch okot ad erre a félreértésre, hisz nyelvileg nem különíti el teljes egészében a probléma személyes, illetve jogi vonatkozását. Véleményünk szerint azonban ez nem véletlen, és nem csupán az indulatokat is toleráló zsurnalizmus stílusából ered. Értelmezésünkben arról árulkodik inkább, hogy noha a mindennapi gyakorlatban szükséges és lehetséges e két szint elkülönítése, az önmagát egyként megélt ipszeitás azonban a maga egzisztenciális viszonyulásában nem tud mit kezdeni az ilyen elkülönítésekkel. Jankélévitch megjegyzése a két könyv között fennálló feszültség elismerésével és tudatos fentartásával kapcsolatban azonban óhatatlanul felveti a kérdést: hol húzódik egy rendszeren belül egyfelől az egészséges „dialektikus feszültség”, másfelől pedig az ellentmondásosság, következtelenség és inkoherenca közötti határ? Elismerjük, hogy Jankélévitch elutasító gesztusai és szavai ez utóbbi területére tartoznak, sőt azt is, hogy az „emberiesség elleni bűn” kizárólagosan Auschwitzra való szűkítésében morálfilozófiaiilag ezt némiképpen igazolni is kívánta. Nem látjuk azonban indokoltnak feloldani ezt a feszültséget azzal az állítással, hogy Jankélévitch a maga részéről elfogadta volna a bocsánat totalitására tekintve „a minden – tulajdonképpen mégsem minden” tételét.

Feltételeztük, hogy Jankélévitch filozófiájában – metafizikájában, antropológiájában, a halálról vallott felfogásában – valamilyen mélyebb gyökere lehet a bocsánat kérdésköre kifejtésében megmutatkozó egyenetlenségnek és ellentmondásosságnak; hogy a megbocsátás problémája tárgyalásának a következetessége és szerves egysége éppen metafizikájának a belső ellentmondásai miatt törik meg.

Lévinasnál például – ugyanúgy, mint a Biblia világában – erény és aljasság, élet és halál szüntelennek tűnő feleselésében van végső szó, ez pedig az életé és a szeretet hatalmáé. Jankélévitchnél azonban ez nincs így, ő megmarad e kettősség örök körforgásában: ha az egekig hatoló aljasságnál (*méchanceté*) nagyobbnak bizonyul is valamilyen isteni jószág, ez csak egy pillanatig tart, mert a gonosz ismét lenyeli azt, ami előbb őt nyelte le – jó és rossz harca így tart a végtelenségig.

Jankélévitch nem tud arról az eszkatológiai határról, amely az idők végén azt mondaná a gonosznak: *bactenus*, eddig! Jankélévitch nem tud a Messiás eljövételéről. Ha lehet nála utolsó szóról beszélni, akkor az egyértelműen a halálé; a morális harc a végtelenségig eldöntetlen, a teljes biológiai-szellemi pusztulás viszont számára kézenfekvő.⁶² Rendszerének istenképe nem nyújt itt semmiféle megoldást. Az ő istene nem „létezik”, hanem „teremtődik” a teremtés szinguláris aktusában, és ezzel jószerével véget is ér a szerepe; az emberiség drámája nem érinti. Jankélévitch istene – a Pascallal való örök párbaja mellett – megmarad a filozófusok istenének: nem válik Ábrahám, Izsák, Jákób Istenévé, sem Jézus Atyjává. Ez a *majdnem semmi* nem képes arra, hogy a bűnnel és halállal szemben kimondja az utolsó szót.⁶³ Mi keressük-kutatjuk a megragadhatatlant, de ő nem keres és nem kutat minket: nincsen olyan szava, amely elér, megtalál, majd pedig elhat a vesék és zsigerek megoszlásáig; olyan szava, amely reményre jogosítana. Ezért írhatja felül helyenként az élőkkel szembeni morális kötelezettséget – beleértve a bocsánat és az áldozat végső gesztusát, a másikért halás örömét, amiről utolérhetetlen sorokat írt – a holtakra való emlékezés parancsa. Hiszen a szenttelen idő malmai mindent, de mindent felőrölnék: az értékek abszolútnak tekintett világát – amely végül kvázi abszolútnak bizonyul – éppúgy, mint magát az örökkévalóságot. Ami a jankélévitchi filozófia értelmében megmarad, az mindössze a tény, hogy egyszer valami az időben létrejött, megtörtént, létezett – *le fait d'avoir fait, le fait d'avoir exister*. Valljuk be, sovány vigasz ez, amelynek horizontján erőtlén marad minden hiperbolikus etika, és aligha van esély arra, hogy következetesen érvényesüljön, hóhérokra és áldozatokra nézve egyaránt, a Ricoeur-féle maxima: te több vagy tetteidnél; hogy egyértelműen valljuk: a megbocsátás a teremtő és újjáteremtő szeretet kivételt és feltételeket nem ismerő, szuverén tette, miközben a megbékélésnek az igazság és a méltányosság jogosan szab feltételeket.

Jankélévitch kevéssel halála előtt a vele készített utolsó előtti interjúban, melyet *post mortem* közölt a *Libération* című lap, különös kijelentést tett. Az ominózus mondat felidézésére – a bocsánat meghalt Auschwitzban – így válaszolt:

„Ki mondta ezt? [...] Nem halhatott meg, a bocsánat nem halhat meg.”⁶⁴

Ám a feszültség feloldhatatlan, hisz így folytatja:

⁶² Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 239: »On en revient toujours au même point: la mort est l'anéantissement pur et simple, et elle est métempirique en cela! Car c'est la racine de l'être qui est extirpée.« Vö. Jankélévitch, Vladimir – Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*, 195–205.

⁶³ Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*, 151–161.

⁶⁴ Jankélévitch le presque-semblable. In: *Libération* 8/9. 06. 1985, 32. Idézi Lemcke, Verena: *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch*. Epistemata – Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie. Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, 162. Ezt idézve e könyv szerzője mintha árnyalná korábbi tételét, miszerint Jankélévitch számára Auschwitz abszolút metafizikai kivételt képezne a megbocsátás kérdésében.

„A szeretet *per definitionem* fény, mely képes arra, hogy áttörje a tömény éjszakát. Ha azonban ez a szeretetnyaláb mégsem hatol át a sötétségen, mit gondoljunk akkor? Ez a filozófia keresztje, többet nem mondhatok róla. [...] A bocsánatnak mindent meg kell bocsátania, különben nem nevezhető bocsánatnak. Ugyanakkor nem lehet mindent megbocsátani. Szétszaggattam – ez az, amit »szétszaggatottságnak« neveznek, ami szintén keresztény fogalom. [...] Ez az az álmatlanság, amit a keresztények örököltek: nem alhatnak, hisz Krisztust megfeszítették. Ezen tútesz az ötmillió halott, melyből hárommillió gyermek. Hogyan lehet ezt feloldani? Nemzedékemnek mindenképpen áldozatot kell hoznia: nem feledhetünk.⁶⁵

Bizonyára nem tévedünk, ha kimondjuk: Jankélévitch morálfilozófiájának, azon belül pedig a bocsánat kérdésében kifejtett és tanúsított álláspontjának feszültsége, olykor pedig kétértelműsége és hiányossága szerves összefüggésben áll metafizikájának, istenképének, antropológiájának és halálértelmezésének elégtelenségével.⁶⁶ Mert „lehet-e bocsánatot hirdetni a halál és az elmúlás nevében?”⁶⁷ Nyilván nem. Szerzőnk ezt abban az összefüggésben állapította meg, hogy az idő önmagában nem oldja meg a bűn problémáját. Ám ez a kérdés és annak folytatása mélyebb igazságot fejez ki, ha azt átfogóbb, egzisztenciális tehetetlenségként és lehetetlenségként értelmezzük:

„Vajon megtalálhatja-e a bocsánat a maga igazolását teremtményi nyomorúságunkban és végességünk tényében?”⁶⁸

Erre pedig csakis tagadó választ adhatunk – ez a filozófia tulajdonképpeni keresztje.

Felhasznált irodalom

Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Osiris, Budapest 2001.

Jankélévitch, Vladimir – Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l'inachevé*. Gallimard, Paris 1978.

Jankélévitch, Vladimir: *La mauvaise conscience*. Presses universitaires de France, Paris 1951.

Jankélévitch, Vladimir: *Le mal*. Cahiers du collège philosophique. Artaud, Paris 1947.

Jankélévitch, Vladimir: *La Mort*. Flammarion, Paris 1977.

Jankélévitch, Vladimir: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. PUF, Paris 1957.

Jankélévitch, Vladimir: *Le pur et l'impur*. Flammarion, Paris 1960.

⁶⁵ Lemcke, Verena: *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch*, 162.

⁶⁶ Vö. Jerphagnon, Lucien: *Mors et vita et de la philosophie*. In: Jerphagnon, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*, 75–85. Továbbá: Jankélévitch, Vladimir: *Penser la mort?* Éditions Liana Levi, Paris 1994. Vö. e könyv recenziójával: Hélène Houde: <http://id.erudit.org/iderudit/018362ar>.

⁶⁷ Le pardon. In: Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie morale*. Szerkesztette F. Schwab. Flammarion, Mille et une pages, Paris 1998, 1022.

⁶⁸ Uo.

- Jankélévitch, Vladimir: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II*. Tome 1–2. Flammarion, Paris 1986.
- Jankélévitch, Vladimir: *Penser la mort?* Éditions Liana Levi, Paris 1994.
- Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie morale*. Szerkesztette F. Schwab. Flammarion, Mille et une pages, Paris 1998.
- Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première*. Presses Universitaires de France, Paris 2011.
- Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus II. Tome 2. Les vertus et l'amour*. Champessais, Flammarion Paris 1986, 145–354.
- Jerphagnon, Lucien: *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité*. Présentation, choix de textes, bibliographie par Lucien Jerphagnon. Editions Seghers, Paris 1969.
- Lemcke, Verena: *Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch*. Epistemata – Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie. Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.
- Metaxas, Eric: *Bonhoeffer. Pásztor, mártír, próféta, kém*. Ford. Berényi György és Kriszt Éva. Immanuel, Budapest 2014.
- Nietzsche, Friedrich: *Vidám tudomány*. Holnap, Budapest 1997.
- Szathmáry Sándor: *Antropológia dióhéjban*. Református Zsinati Sajtóosztály, Budapest 1990.
- Tillette, Xavier: Préface. La thèse de Jankélévitch. In: Jankélévitch, Vladimir: *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. L'harmattan, Paris–Torino–Budapest 2004.