

Az áldozat hallgatása

ANGYALOSI GERGELY

Paul Ricoeur a rossz botrányáról

1953-ban született Budapesten. Irodalomtörténész, kritikus, az MTA Irodalomtudományi Intézet Modern Magyar Irodalomtörténeti Osztályának a vezetője.

¹A felszólalás először a *Nouveaux Cahiers* hasábjain jelent meg (85. szám, 1986 nyár); lásd még *Esprit*, 1988. 140–141. szám, 57–64.

²A magyar szöveget saját fordításomban idézem, amely a *Vigilia* 1990. 7. számában jelent meg (531–535).

³Johann Wolfgang Goethe: *Torquato Tasso*. In: *Drámák*. Európa, Budapest, 1982, 557. (Szabó Ede fordítása.)

Ricoeur a nyolcvanas évek közepén felszólalt egy vitában, amelyet „A rossz botránya” címen folytattak le, többek között Emmanuel Lévinas részvételével. Azonos című tanulmányát néhány évvel később az *Esprit* Ricoeurnek szentelt különszáma közölte.¹ A szöveg azoknak a sajátos nehézségeknek a taglalásával indul, amelyeket a rossz problémája jelent bármiféle spekulatív gondolkodás szempontjából. „A téma, amelyen osztozunk, kihívást jelent a bizonyosságok, a dogmatikus hitek számára, és arra késztet, hogy szembenézzünk a bennünk lévő zűrzavarral (*désarrois*). Ezért azután előadásomban kétségtelenül nem fogják felismerni valamely bevett tradíció bélyegét. Mert ha van is néhány jól felépített hagyományunk az erkölcsi rossz, a morál vonatkozásában, semmi hasonlóval nem rendelkezünk az elszenvedett rosszat, a szenvedést — más szóval inkább az áldozat-embert, mint a bűnös embert illetően. A bűnös ember sok beszédre ad okot, az áldozat sok hallgatásra.”² Megjegyzem, hogy a „*désarrois*” szót két évtizeddel ezelőtt zűrzavarnak fordítottam, ami ugyan nem helytelen, de nem tükrözi a szó másik jelentését, a tanácstalanságot. Ezen kívül a filozófus nem individuális szembenézésről beszél elsősorban, hanem a témával kapcsolatban mindenkiben szükségszerűen fellépő zavar és tanácstalanság kollektív szembesítéséről (*entrecroiser*). Még egy előzetes megjegyzésem van ehhez a passzushoz. A kijelentés, hogy az áldozat sok hallgatásra ad okot, két oldalról is értelmezhető. Egyrészt csak hallgatni tudunk arról, ami az áldozattal történt, mert nem szólhatunk helyette — nincs is jogunk hozzá. Másrészt, mint azt oly sokszor láthatjuk, az áldozat is hallgat, mert nincs nyelve arra, hogy elmondja a szenvedés tapasztalatát. „*S ha kínjában az ember néma, nekem / fájdalommalra egy isten szót adott*” — ahogy Goethe írta.³ Márpedig az áldozatoknak ritkán siet segítségére egy ilyen isten.

Bár az emberi szenvedésnek, mint tudjuk, számtalan formája van, a tipologizálás tevékenysége szükséges, ha mégoly groteszknak tűnik is olykor. Ha elfogadjuk, hogy a szenvedés a rossz egyik megjelenésmódja a világban, akkor az első lépésünk logikusan és a hagyományoknak megfelelően csak az lehet, hogy elválasztjuk a fizikai rosszat az erkölcsi rossztól. Ricoeur azt a kérdést teszi fel, hogy vajon milyen okból keveredik egymással ősidők óta „ez a kétféle, egymástól olyannyira különböző tapasztalat”? Azt a feltételezést, hogy a nyelv korlátozottsága is oka lehet ennek az a zavarnak, jól

illusztrálja szerinte, hogy a radikális rosszról értekező Kant megkülönbözteti ugyan a *Böse* és az *Übel* fogalmát, ám sajnálatos módon semmit sem mond ez utóbbiról. Valószínűleg ennél nagyobb súllyal esik latba az ugyancsak ősi tudás azoknak a szenvedéseknek a hihetetlen tömegéről, amelyeket ember embernek okoz. A francia *peine* szó kettős értelme (büntetés, szenvedés) szintén arra a hallgatólagos meggyőződésre utal, hogy a szenvedés túlnyomórészt valamilyen cselekvéssel áll ok-okozati kapcsolatban. Nem lenne túl nehéz dolgunk persze, ha képesek volnánk egyszerűen kivonni a szenvedés általános fogalmából az embernek a másik ember által okozott szenvedését. Ricoeur nem nyilatkozik arról, hogy szerinte mennyire lehetséges ez; a magam szerény véleménye szerint csak a megkülönböztetés mint elv megalkotása helyes és szükséges, a fogalmi értelemben vett általános elkülönítés teljesen reménytelen vállalkozás lenne. Minden egyes szenvedést a maga konkrétságában, ha szabad így kifejezni, önnön világának közegében lehet csak nyelvileg megközelíteni. A francia filozófust azonban jobban érdekli az a kérdés, hogy mi lehet az, ami a rossz két alakzatának a folyamatos összekeverését megalapozta és bizonyos értelemben a mai napig irányítja? „Mintha csak ugyanazok a démonikus erők szülnék a rossz elkövetését és a rossz elszenvedését, mintha a rossz misztérium lenne, valamiféle *Ugrund*, amelyből mindössze két le-tört darab bukkant a felszínre, a rosszat tevés és a szenvedés.”⁴ Válasza szerint ez nem más, mint a „mítosz ellenállása bennünk”, amit azért is hangsúlyoz, mert az a véleménye, hogy a Biblia e tekintetben éppen az ellentétes irányba vezet minket. Mítoszokon az alapvető nagy elbeszéléseket érti, amelyek egybefoglalják az ethoszt és a kozmoszt, s ugyanígy nem tesznek különbséget a jó és a rossz között. „Minden dolgok forrása túl van a jón és rosszon” — sugallják a mítoszok, és arra készítetnek bennünket, hogy mindent az eredet kérdése felől gondoljunk el.

⁴Ricoeur: i. m. 532.

A mítosz erejét Ricoeur szerint az adja, hogy a mitikus gondolkodás nemcsak hogy nem futamodik meg az *unde malum* (honnét jó a rossz?) kérdése elől, hanem folyamatosan állítja elő az újabb és újabb magyarázatokat a legmélyebektől a leghóbortosabbakig. A héber gondolkodás a szerző szerint egyszerre bomlasztja fel és teremti újra a mítosz csáberejét a *fizetség* témájának formájában: „azért szenvedsz, mert bűnt követtél el”. Ekkor születik meg az, amit Hegel majd „morális világnézetnek” nevez; ugyanakkor látnunk kell, hogy a Jób könyve éppen a fizetség elvének *válságát* teszi témájává. A fizetség tétele ugyanis már a teljesen igazságtalan szenvedés felgyülemelésének pusztá hipotézisén megtörik Ricoeur szerint. Márpedig ez azt jelenti, hogy „az áldozat nem nyerhet vigaszt — legalábbis nem a mitikus gondolkodás vonulatán belül”. Mellékesen jegyezném meg, hogy Ricoeur itt sajátságos módon dekonstruktív logikát érvényesít, noha persze nem használja ezt a kifejezést. A „sagesse”, a „bölcesség” szempontjának megjelenéséről azt írja,

hogya az a mítoszéval ellentétes gondolati vonal kiteljesedését jelzi, amennyiben „a fizetség témája újratерemti a mítosz gondolati struktúráját egy olyan történelem- és világfelfogáson belül, amely gyökeresen ellentétes a mítosszal”. Azért gondolom, hogy nyugodtan nevezhetjük dekonstruktívnaк az eljárását, mert a dekonstrukció, Derrida szavával, akkor „történik”, amikor egy gondolkodásmódot egyik legbensőbb alapfeltételezésének következményei kezdik el bomlasztani, vagy amikor olyan „oltványt” (*greffe*) vesz fel magába, amely döntő pontokon kikezdi az építményt.

A héber gondolkodás alapkérdését, legalábbis a fentiek vonatkozásában, a következőképpen fogalmazza meg *A rossz botrányának szerzője*: „hogyan gondolkodjunk a mítosz ellenében és a fizetségen túl?”. A mítosz ellenében gondolkodni a szenvedésről — és tágabb értelemben a rosszról — annyit jelent számára, mint lemondani az eredet, a „miért van?” kérdéséről a jövő felé irányuló gondolkodás nevében. A jövőre irányultság itt nem a túlvilági jutalomba vetett hitet jelenti (noha nyilván nem téveszti szem elől a megváltás eszméjét). Inkább arról lenne szó, hogy „a rosszat a gyakorlat dimenzióján belül tartjuk”. Ez nem más, mit annak a felismerése, hogy a rossz az emberi praxisban úgy jelenik meg, mint *aminek ellene szegüliünk*. „A rossz az, aminek nem lenne szabad lennie, de nem tudjuk megmondani, miért van.” Rossz tehát az, aminek a létjogát tagadjuk: ez köt vele össze minket, és semmi egyéb. Ricoeur ezt kiegészíti egy, a mondanivalója szempontjából igen fontos mozzanattal. A rossz ezen kívül még az „en dépit de...”, vagyis a „dacára, hogy” kategóriája is, mely meggondolás nyilvánvalóan a hívő ember számára kiemelt jelentőségű, ugyanis a hitben rejlő kockázatot mutatja föl. A hit gyakorlati tapasztalata és a Biblia alapszerkezetét képező, vagyis a Genezistól az Apokalipszis felé irányuló mozgás között tételez fel párhuzamosságot a szerző. Ennek a felfelé irányuló mozgásnak a ritmusát szerinte a sorozatos „valaminek ellenére” szabja meg, amely rendre az „azért mert” helyére kerül. Ennek a feltételezett párhuzamosságnak az alapján jelenti ki a filozófus (amely egyfajta filozófián túli hitvallásnak is felfogható), hogy aki a rossz dacára is hisz, „az megleli Istenben felháborodásának forrását, és nem keres nála enyhületet a magyarázat iránti éhére”.

Ricoeur azonban sokkal nagyobb szabású gondolkodó annál, mint hogy megelégedjék az effajta jámbor óhajjal, amely — különösen felszólító formában — talán még a hívő számára sem feltétlenül jelentené kétségeinek kellő feloldását. Ahogy írása elején már leszögezi, tisztában van vele, hogy az eredet kérdésétől való elfordulásnak ára van. Ha saját, leegyszerűsítő szavaimmal megfogalmazhatom: ez az ár abban áll, hogy nem válaszolunk a szenvedő áldozat kérdésére, a „miért” kérdésére, s ezzel bizonyos értelemben magára hagyjuk őt. Kialakítható-e vajon valamilyen „személyes jellegű bölcsesség” a hitnek azokon az alakzatain túl, amelyek a Bib-

liából merítve szembeszegülnek rossz létezésével? Álljunk meg egy pillanatra. Mit érthet a szerző „személyes bölcsesség” alatt? Fejtegetéséből kitűnik, hogy aporetikus szerkezetről van szó. A bölcsesség magától értetődően olyan okosságra utal, amely általános érvénnyel bír; a „személyes” jelző azonban visszaveszi ezt az általánosságot, legalábbis a „taníthatóság” értelmében, mivel az meghamisítaná vagy misztifikálná magát ezt a bölcsességet. „Mit sem mondhatunk másoknak a szenvedésükről. De azt talán mondhatjuk, összevetve a saját szenvedésünkkel: így legyen. Még egyszer hangsúlyozom, hogy ezt nem lehet tanítani, különben a másikat az önvád és az önpusztítás felé vezetjük.” Ricoeur korábban kifejezett óhajának megfelelően vezessük vissza ezt a gondolatot a gyakorlathoz, vagyis képzeljünk el egy konkrét beszédshituációt, amelyben ez az „így legyen” elhangozhatnék. Valljuk be, nem könnyű feladat. Egy hívő ember természetesen mondhatja a szenvedőnek, hogy „így legyen”, vagyis nagyjából ezt: „áldassék meg a te szenvedésed”. De milyen lehetőségek nyílnak a nem-hívő számára ennek a személyes bölcsességnek az alapján? Ezt a bölcsességet, mint láttuk, senkinek sem lehet tanítani; legfeljebb a személyes (és a követésre való felszólítás nélküli) példaadás módján gyakorolhat hatást bárkire. Önként kell kilépnem a fizetség ciklusából, mondja Ricoeur, „amelynek a siralom, vagyis míg sorsom igaztalanságát panaszlom, foglya marad”.⁵ Mint látjuk, a kulcsfogalom a *lemondás*, mégpedig egy sajátos fénytörésbe állítva, távol minden felszólító módtól, egyedül a személyes példa feltételezett hatóerejére támaszkodva. „Talán ez a végső válasz a rossz »problémájára«: elérni azt a pontot, amikor lemondunk a vágyról, arról a vágyról, amelynek sebéből felfakad a panasz; lemondani arról, hogy erényeinkért jutalomban részesüljünk, lemondani arról, hogy megkíméltessünk a szenvedéstől; lemondani a halhatatlanság utáni vágy infantilis összetevőjéről, amely úgy fogadtatná el önnön halálunkat, mint ama negativitás egyik aspektusát, amelyet Karl Barth így nevezett: *das Nichtige*.” Hozzáteszi még, hogy e személyes bölcsesség horizontján belül talán találkozhat a zsidó-keresztény Nyugat és a buddhista Kelet hagyománya, hiszen a fájdalom és a lemondás tapasztalatának nagyjából ugyanazon az útján haladtak.

⁵Ricoeur: i. m. 535.

Ricoeur álláspontjának megértéséhez tudnunk kell azt is, hogy a rosszról alkotott felfogása sok tekintetben támaszkodik Jean Nabert 1955-ben megjelent könyvére, amelynek *Essai sur le mal* volt a címe. Nabert koncepciójából különösen az a mozzanat gyakorolhatott rá hatást, amelyet az *Esszé a rosszról* szerzője „sentiment d’injustifiable”-nak, vagyis az igazolhatatlanság érzésének nevezett. Ez utóbbit a gondolati következtetések és az érzékenység (*sensibilité*) spontán reakciói között bekövetkező nyilvánvaló szétválásnak (*divorce manifeste*) tulajdonítja.⁶ Nabert megkülönbözteti a „tiszta ént” (*moi pur*) és az „empirikus ént” (*moi empirique*), és megállapítja, hogy az igazolhatatlanság érzése, amely főként a magunk vagy mások által átélt szen-

⁶Jean Nabert: *Essai sur le mal*. Cerf, Paris, 2001, 46–50. Lásd még Paul Ricoeur: „L’*Essai sur le mal*” de Jean Nabert. *Esprit*, 1957. július–augusztus, 124–134.

vedéseket kíséri, mindkét oldalról alátámaszthatatlan. A tiszta ének nyilvánvalóan a spekulatív gondolkodás felel meg, amely könnyen le tud számolni a szenvedés állítólagos „igazságtalanságnak” érzésével: egyszerűen irracionálisnak és ezért érvénytelennek minősíti azt. Gyakorlati énünk szempontjából ugyancsak képtelenség valamilyen fizikai rosszat „igazolhatatlannak” minősíteni, hiszen az empirikus gondolkodás az ilyesféle eseményeket ok-okozati összefüggésben képes csak értelmezni. Nabert érdeme az, hogy mindezek ellenére egy pillanatig sem kívánja érvényteleníteni az igazolhatatlanság érzetét, hanem kétségbevonhatatlan adottságnak minősíti azt a szenzibilitás síkján. Ez az adottság nyelvileg mindig egy „önkéntes kijelentésben” nyilvánul meg, mely Nabert szerint a szenvedés intenzitásának tükrözése vagy átírása intellektuális síkra. A kijelentés (tehát annak kimondása, hogy az éppen adott szenvedés igazolhatatlan és/vagy igazságtalan) nem más, mint a szellem tompa, alig hallható tiltakozása (*sourde protestation de l'esprit*), amely mindig fenntart valamilyen kapcsolatot az emberi kauzalitással. Ám a spekulatív én hiába próbál válaszolni a „miért van a rossz?” kérdésre — mely Ricoeur-nél, mint láttuk, a mítosz kérdése voltaképp. Az eredmény ugyanis vagy az lesz, hogy a szenvedés a szellemi lényként értett szubjektum fejlődésének (vagyis konstitutív finalitásának) egyik *állomása* csupán, vagy az, hogy merő *abszurditás*, amelynek létoka nincs; a harmadik típusú válasz szintén gyakori: a szenvedés *misztérium*, amely az ész számára hozzáférhetetlen. Nabert tehát megőrzi az igazolhatatlanság érzését a maga tiszta formájában, vagyis az immanens érzelmek síkján, az értelem kategóriáin innen; de azzal a megjegyzéssel, hogy ez az érzés a maga érvényességét paradox módon mégis csak az utóbbiakkal együtt nyerheti el. Nem egyeztethető velük össze, de mégis tanúsítja összetartozásukat.⁷ Nabert-nek persze fel kell tételeznie egy „tiszta ént”, amely immanens, s amelynek a jelenlétéről egyedül az érzelmek tanúskodnak, de csak az értelem kategóriáival együtt nyeri el értelmét.

⁷Caroline Terrier: *L'essai sur le mal de Jean Nabert*. Mémoire Master 1. UPMF, Grenoble, 2009. http://dumas.ccsd.cnrs.fr/docs/00/35/28/11/PDF/L_Essai_sur_le_mal_de_Jean_Nabert.pdf, 123–124.

⁸Magyarul lásd Csögyam Trumpa: *A szellemi materializmus meghaladása*. (Ford. Erdődy Péter.) Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, [h. n.], 1998, 47–48. A magyar kiadásból (Roland Barthes: *Világoskamra*. Ford. Ferch Magda. Európa, Budapest, 1985) ezek a mondatok kimaradtak.

Térjünk vissza a nyitókérdéshez: miért hallgat az áldozat, és mondhatunk-e bármit a Másik szenvedéséről? Ricoeur szerint Jób megbánása annak szólt, hogy egyáltalán panasszal élt szenvedései miatt. De megtehetjük-e, hogy ne éljünk panasszal a Másik szenvedését tapasztalva? Roland Barthes fotó-könyvének hátsó borítóján a következő tibeti példázat szövege olvasható: „Marpa mélységesen szomorú volt, amikor a fiát megölték. Az egyik tanítványa ezt látva így szólt hozzá: »Mester, te mindig azt tanítottad nekünk, hogy minden pusztán illúzió. Hát a te fiad halála kivétel lenne? Az nem pusztán illúzió?« Marpa erre így válaszolt: »Valóban így van, de az én fiam halála szuper-illúzió.«”⁸ Mihez kezdjen az, akinek a számára az „így legyen” útja nem követhető? Az utolsó szerző, akire ez ügyben hivatkozni szeretnék, Jean Améry. A *Túl bűnön és bűnhődésen* kínvallatásról szóló lapjain az áldozat alapvető tapasztalatát fogalmazza meg, amelyet „a világ iránti bizalom elvesztésének” nevez. „Sok minden tartozik ide : például a megingathatatlan oksági kapcsola-

⁹Jean Améry: *Túl bűnön és bűnhődésen.*
(Ford. Blaschik Éva.)
Múlt és Jövő Kiadó,
Budapest, 2002, 49.

tokba vetett, irracionális és logikailag indokolhatatlan hit, vagy az induktív következtetés érvényességéről vallott, ugyancsak vak meggyőződés.”⁹ De a legfontosabb eleme ennek a bizalomnak az a feltételezés, hogy a másik tiszteletben fogja tartani „fizikai és egyben metafizikai létemet”, testem határait, melyek egyúttal énem határai is. Éppen ez omlik össze a kínvallatás során. Améry gondolatait tovább fűzve nem nehéz magyarázatot találni arra a jelenségre, hogy miért „némul el kínjában” az áldozat, miért nem talál nyelvet szenvedései megszólaltatására. A világba vetett bizalom egyben bizalmat jelent arra nézvést is, hogy a nyelv készségesen vagy kevésbé készségesen, de rendelkezésünkre áll. A világban elhelyezhetetlen szenvedés nem talál nyelvi kifejezést ön maga számára.

Kétségtelen, hogy Améry a morális rosszról beszél, az embernek ember által okozott szenvedéséről. De nem érvényesíthetjük-e leírását arra is, amit Ricoeur a „fizikai rossznak” nevez? Nem rendül-e meg a világba vetett bizalom abban is, akit minden emberi közreműködés nélkül ítélt szenvedésre valamilyen megmagyarázhatatlan erő? Nem ítéli-e hallgatásra ez a tapasztalat a szenvedés alanyát és tanúját ugyanúgy, mint ahogyan a megkínzottól elvette a beszéd lehetőségét? Lemondhatunk-e mások nevében is a „miért” kérdéséről? S mi történik akkor, ha nem mondunk le a kérdésről, mint tette maga Améry is, aki könyve végén „előkelő szorongásnak” minősíti és elutasítja a metafizikai szorongást, mondván, hogy csak a rossz társadalmi okai érdeklők? Találhatunk-e megnyugvást az „így legyen” személyes bölcsességén kívül? Talán megértik, hogy csak kérdezni próbálok, hiszen a válasznak még a küszöbéig sem jutottam el.