

Visky S. Béla

## Paul Ricœur, avagy a megbocsátás mint himnusz a magasban

**P**aul Ricœur utolsó nagy munkája, a 2000-ben megjelent *La mémoire, l'histoire, l'oubli* a következő kérdéskörrel foglalkozik: „a múlt reprezentációja az emlékezet és történelem szintjén, a felejtés kockázatának árnyékában”, avagy „egy hiányzó dolog jelenvaló reprezentációja”.<sup>1</sup> Ennek legpregnansabb képi megjelenítését és drámai sűrítését a szerző a wiblingeni kolostorban (Ulm) megpillantott szoborkompozícióban véli felfedezni: az előtérben erőteljes férfiként Kronosz, a szárnyas isten ül, de szalad is, lábai előrefutnak, de felső teste visszacsavarodik, amint bal kezével súlyos lapú, nyitott könyvet emel, jobb kezével pedig éppen egyik lapját ragadja meg, hogy kitépje azt. Mögötte magaslik magának a történelemnek nőalakja. Jobb kezében a történelmi emlékezet megőrzésének eszközeit tartja: könyvet, tintatartót, tollszárat. Jobb lába egy feldöntött pénzdedényen nyugszik, bőséggel hull belőle az ezüst és az arany. Bal kezével pedig megállítani igyekszik a történelem lapjait szaggató isten gesztusát. A barokk alkotás rövid leírása és annak fényképe nyitja a könyvet, ez alatt pedig Paul Ricœur kézzel írott sora, amely a szárnyas idő mindent eltörlő gesztusa és a történelem pennájának mindent rögzítő igyekezete közötti feszültségre utal.<sup>2</sup>

Bennünket azonban nem az így jelzett általános történetfilozófiai kérdésfelvetés érdekel, hanem az a speciális etikai és hermeneutikai perspektíva, amelybe Ricœur elhelyezi ezt a problematikát, és amely révén megkerülhetetlen Vladimir Jankélévitch értelmezése. Ezt a perspektívát így határozza meg:

„A bocsánat képezi – amennyiben értelme van és létezik – az emlékezet, a történelem és a felejtés közös horizontját.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil, Paris 2000, 593.

<sup>2</sup> „Entre la DÉCHIRURE par le Temps ailé et l'ÉCRITURE de l'histoire et son stylet.”

<sup>3</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 593: „Le pardon, s'il a un sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli.”

Miért éppen a bocsánat? Miért éppen ezt választja szerzőnk olyan mindent átfogó, totális horizontnak, amelynek regulatív erejéhez a teljes műben a rá jellemző fegyelmezettséggel és módszerességgel ragaszkodik?

Kérdésünk természetesen költői, nem kapunk rá választ, miközben tudnunk kell, hisz nyilvánvalóvá tétetik, hogy itt nem annyira egy axiomaticus-deklaratív alkotmányos kerettel van dolgunk, hanem sokkal inkább valamely feladhatatlan optativus rendjével. Azonban nem csupán szemléleti keretről van szó, hisz Ricœur utolsó nagy munkájának *Le pardon difficile* című epilógusa háromnegyed száz oldalon elemzi mélyrehatóan a bocsánat problémáját, s ezért nem véletlenül tekintik sokan mind témájánál, mind pedig „üzeneténél” fogva a protestáns filozófus szellemi végrendeletének.

Három évtizeddel a *Le Pardon*<sup>4</sup> – *Pardonnez*?<sup>5</sup> áthidalhatatlannak tűnő dilemmáját követően ez a szöveg joggal viselhetné akár a *Válasz Jankélévitchnek* alcímet is. Ricœur nem nyújtja ugyan Jankélévitch álláspontjának részletes ismertetését, sem tételes kritikáját, s mindössze egy lábjegyzet erejéig villantja fel a fenti címpár témáit, mellőzve bármilyen pozitív vagy negatív értékelést,<sup>6</sup> mégis mintha a teljes szöveget a „megbocsátani-nem-tudó” filozófustársához intéznél: az emlékezés abszolút etikai kötelezettségén túl, miénk lehet talán, mindenek ellenére is, az égi madarak gondtalansága. *A nehéz bocsánat* lapjainak korántsem erőltetett értelmezése, hisz Ricœur a teljes kötetet szó szerint Jankélévitchsel kezdi és végzi is. A mű mottójául ugyanis a *L'Irreversible et la Nostalgie* kötetnek<sup>7</sup> azt a mondatát választja, amely a Jankélévitch Nôtre-Dame közeli lakóházának emléktábláján is olvasható:

„Az, aki volt, mostantól fogva már nem lehetséges, hogy ne lett volna: a továbbiakban ez a titokzatos és mélységesen homályos tény, hogy létezett, ez az ő ösvénye az örökkévalóság felé.”<sup>8</sup>

Ez a hivatkozás, illetve Jankélévitch ellentétes fogalompárjának – *irrevocable, irreversible* – rövid magyarázata képezi azt a másik lábjegyzetet, amelyben Ricœur tételesen említi Jankélévitchet a szövegen belül.

<sup>4</sup> Jankélévitch, Vladimir: *Le pardon*. Aubier-Montaigne, Paris 1967.

<sup>5</sup> Uő: *Pardonnez?* Le Pavillon, Paris 1971.

<sup>6</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 613.

<sup>7</sup> Jankélévitch, Vladimir: *L'irréversible et la nostalgie*. Flammarion, Paris 1974.

<sup>8</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 631: »Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été: désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité.«

A könyv zárószövegei kimondatlanul is nyilvánvalóan Jankélévitchre utalnak. Az ő körkörös etikai tétele, amely a *Le Pardon* végszava, az Énekek Éneke megállapítását idézi: *erős a szeretet, mint a halál* (8,6). Ez azonban csupán okot szolgáltat arra, hogy Jankélévitch kiegészítse ezt az ellenmondattal: *erős a halál, mint a szeretet, a bocsánat pedig erős, mint az aljasság, de nem erősebb annál*. Ricœur könyvének zárómondatai így hangzanak:

„Gondtalan emlékezet a gondos emlékezet horizontján, közös lelke ez a feledékeny és nem feledékeny emlékezetnek.

A bocsánat eme végső *inkognitójának* a jegye alatt, felidézhetjük az Énekek Éneke bölcsességét: »erős a szeretet, mint a halál«. A megtartó emlékezet, mondhatnánk, erős, mint a nyomokat eltörlő emlékezet.”<sup>9</sup>

Ricœur tehát nem vitázik közvetlen módon Jankélévitchsel, nem kívánja helyre tenni egyes mondatait, nem veti szemére a németiségre vetített kollektív bűnösség gondolatát, ahogyan sokan mások megtették ezt.<sup>10</sup> De nyilvánvalóan a Jankélévitch által exponált és radikalizált problémát kívánja más, valóban egyetemes összefüggésrendszerbe helyezni, ugyanis tudatában van annak, hogy amiként a germán nyelvekben az ajándék szava mérget is jelenthet (*Gift*), vagy, ahogy a görög *pharmakon* ugyanezt a jelentésbeli ambivalenciát hordozza, a történetírás és az emlékezés kultúrája maga is kétélű fegyver lehet: segítheti a valósággal való józan szembenézés harcát, de a *ressentiment* és bosszúvágy is eszközként ragadhatja kézbe azt.<sup>11</sup> Ricœur a méltányos emlékezés, a *mémoire équitable* kapcsán jegyzi meg, hogy a történelem olyan privilégiumot biztosít számunkra, amelyről kár volna lemondani, hisz ez

<sup>9</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 656.

<sup>10</sup> Abban a lábjegyzetben, amelyben Ricœur a *Le Pardon* és a *Pardonnez*? szövegeire utal, Jankélévitch álláspontjára nézve egyetlen bíráló megjegyzést tesz, miszerint ez utóbbi szöveg eredeti változata „[...] inkább átkozódás, semmint védőbeszéd, hisz a másik fél nem kapott szót”. Rögtön hozzáteszi viszont, hogy Jankélévitchnek igaza van, amikor leszögezi: »Tous les criteres juridiques habituellement applicables aux crimes de droit comme en matiere de prescription sont ici déjoués.«

<sup>11</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 648: »[...] la compétition entre la mémoire et l'histoire, entre la fidélité de l'une et la vérité de l'autre, ne peut être tranchée au plan épistémologique. A cet égard, le soupçon instille par le mythe du *Phedre* – le *pharmakon* de l'écriture est-il poison ou remède? – n'a jamais pu être levé au plan gnoséologique.«

„[...] korrigál, kritizál, sőt cáfolja is egy adott közösség emlékezetét, ha ez a közösség önmagába fordul és bezárkózik saját szenvedéseibe, olyannyira, hogy vak és süket lesz más közösségek szenvedéseinek érzékelésére.”<sup>12</sup>

A *pharmakon* kétértelműségét bevezető passzus pedig így hangzik két oldalnyival előbb:

„[...] az olyan események, mint a soa és a huszadik század nagy bűntényei, amelyek a reprezentáció lehetőségének határán helyezkednek el, minden olyan esemény nevében lépnek fel, amelyek traumatikus nyomot hagytak a szíven és a testen: tiltakoznak amiatt, hogy megtörténtek, és ennek alapján igénylik a megnevezésüket, az elbeszélésüket, a megértésüket. Ez a tiltakozás, amely táptalaja a tanúsításnak, a hit rendjébe tartozik: kérdésessé lehet ugyan tenni, de nem lehet elutasítani.”<sup>13</sup>

Ricœur tehát elfogadja a radikális gonosz nyomainak a számbavételét, a fáradhatatlan történelmi emlékezet feladhatatlan leltározási igényét, anélkül azonban, hogy a legfőbb etikai parancs rangjára emelné a historiográfia és a kommemorációs liturgiák eszköztárát gondosan felvonultató „önmagában vett”, „objektív”, minden pozitív vagy negatív jelzöt önmagáról lerázhatónak vélő emlékezést. Bizonyára nem véletlenül választja a több mint hatszázötven oldalt kitevő mű mondataiból a könyv első kiadása borítójának hátlapjára azt a néhányat, amelyet a következő bekezdés zár be:

„Továbbra is felkavar az a nyugtalanító színjáték, mely úgy jelenik meg, mint az emlékezés túlcsapása itt, vagy a felejtés túlcsapása amott, hogy a megemlékezések, az emlékezéssel való visszaélések, no meg a felejtés hatásairól ne is beszéljek. A helyes emlékezés politikájának a gondolata – nos, ez bevallottan a közügyeket érintő témáim egyike.”<sup>14</sup>

A *La mémoire, l'histoire, l'oubli* megjelenésekor Ricœur nyolcvanhét esztendő. Az életkorból fakadó sajátosság lenne már ilyenkor a derű keresése? Aligha. Bizonyára a személyiséget tápláló források mélyáramaira kellene itt utalni az évtizedek emlegetése helyett. Mindenesetre ezt vallja a mű megjelenését követő egyik interjújában:

---

<sup>12</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 650.

<sup>13</sup> Uo. 64.

<sup>14</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli* első kiadásának (Éditions du Seuil, Paris, 2000) borítója.

„Manapság igen fontos számomra az öröm – lényegesen eltávolodva attól, ami talán protestáns kultúrámban kulpabilizáló, zárt oldala volt. Azt mondhatnám, hogy a könyvem folyamatos mélyhangja az öröm. Ez a mai élet nagyon mély dolgait érinti. Benigni filmjére gondolok, a *La vita e bellára*. Három éve találkoztam egy rendkívüli emberrel, egy lengyel zsidóval, aki azt mondta: »Amikor fiatal voltam, az apám kijelentette: az élet szép.« Nos életem alkonyán, miután annyi mindenben túlmentem, én is azt állítom: az élet szép.”<sup>15</sup>

Miután Ricœur az ezredforduló töprengéseinek összefüggésébe helyezi a bocsánat kérdését, amelyet reflexiójának címe pontosan és hivalkodásmentesen határoz meg – a bocsánat sem nem könnyű, sem nem lehetetlen, egyszerűen: nehéz –, forduljunk most a tartalmi elemek felé!

## A vétek mint mélység

»Elle lui donne a panser.«<sup>16</sup> Ez a híres ricoeuri formula közismerten a szimbólumra vonatkozik, amely a reflexió tárgyaként jelentkezik: kibontásra, továbbgondolásra, összefüggések megtalálására hívja olvasóját, mégpedig egy nyitott perspektivikus térben, ahol a jelentés sohasem lezárt. Viszont ezen a helyen meglepő, hogy az, ami a gondolkodásnak feladatot ad és annak tárgyává lesz, maga a *vétek tapasztalata* (*expérience de la faute*). Ricœur Jean Nabertre utal, aki a reflexió tárgyaként a vétek tapasztalatát a kudarc és a magány tapasztalata mellé sorolja, és Jaspersre, aki az egzisztenciális határhelyzetek vonalára állítja a harccal, szenvedéssel, halállal együtt. Ricœur ebben a felsorolásban mellőzi azt a teológia számára olyannyira fontos megkülönböztetést, amelyet Karl Barth a bűn (*Sünde*) mint az alanyi szabadsággal való visszaélés, illetve a teremtés árnyoldalai (*Schattenseite der Schöpfung*) – a Jaspers-féle határhelyzetek – között tesz. A továbbiak során azonban utal arra, hogy ő maga is nyomatékosan kiállt e megkülönböztetés szükségessége mellett.

Míg Jankélévitchnél ennek a tapasztalatnak örvénye valósággal delejezi a reflexió tekintetét, és így a látvány megrendítő, negatív gazdagsága bármelyik pillanatban bizonyosságul szolgál számára afelől, hogy végeérhetetlen

---

<sup>15</sup> Ld. <http://id.erudit.org/iderudit/016790ar>. Idézi Gaele Fiasse: Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'action. In: *Laval théologique et philosophique* 63 (2007/2), (363–376), 364. A továbbiakban az ő rendszerezését követem.

<sup>16</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 596.

spektákulummal van dolga, addig Ricœurnél a figyelem másra irányul: arra az alapvető antropológiai struktúrára, amelyben ez a tapasztalat végbemegy, és amely nem más, mint a cselekvés beírhatósága annak alanya számlájára, a betudhatóság, az imputabilitás, a számonkérhetőség.

„Ilyen vonatkozásban a betudhatóság az ember integráló dimenziójának tekinthető, annak, akit én cselekvőképes embernek (*homme capable*) nevezek. A betudhatóságnak ezen a vidékén kell keresni a vétket, a kulpabilitást. Ez a terület nem más, mint a cselekvő és cselekvés, a cselekvőképesség – az *agency* – kije, illetve a cselekedetek *mije* összekapcsolódásának a helye. Ez az artikuláció az, amelyet kikezd a vétek tapasztalata, megsebez kinos kórral.”<sup>17</sup>

Ezzel a sebzettséggel való szembesülés történik meg a bűn felvállalásának, saját számlára írásának abban a nyelvi aktusában, ami maga a beismerés. A beismerés valamiképpen hidat ver az ártatlanság és a vétkesség állapota közé. Ricœurt éppen ez az antropológiai szakadék érdekli, amely a vétkes „empirikus kulpabilitása” és annak „metodikai ártatlansága” (ezt a valamiképpen mindig megmaradó *imago Dei* hordozza) között tátong. A beismerésnek az a tétje – Ricœur itt Nabertet idézi –, hogy a cselekvés minősége mögött megmutatkozzék a kauzalitásnak az a minősége, amelyből a cselekvés fakad. Amikor az ember önmagára ismer (*reconnaissance de soi*) a beismerés aktusában, az a rossz cselekvésére vonatkozik ugyan, de passzió is egyben: a cselekvés soha nem hagyja érintetlenül a maga alanyát. A rossz cselekvése, amely az én disszonanciája legmélyebb vágyához képest (*inadéquation du moi a son désir le plus profond*) mindig a saját integritás elvesztésének bénító érzését szüli.

Ricœur két határtalanságot állít párhuzamba egymással: minden cselekvés mögött rejlő ok-okozati összefüggés határtalan; a láncsor utolsó szeme, ha egyáltalán van ilyen, mindig elvész vagy éppen felszívódik a személy belső fórumának és motivációs dinamikájának kikutathatatlan sűrűjében. A vétek ugyanígy nem tud semmilyen határról: minden korláton átlép, amikor véghezviszi az érintettek számára elviselhetetlenül sokat (*trop insupportable*). A nem érvényesség (*non-valable*) területén burjánzik mindaz, ami igazolhatat-

---

<sup>17</sup> Uo. 597. Megjegyezzük, hogy míg Ricœur többnyire a *faute* szót használja a bűn jelölésére – bizonyára azért, mert a teológiai hagyomány konnotációja ezt kevésbé terheli, a *péché* kifejezéshez képest –, addig Jankélévitchnél leginkább ez utóbbi fordul elő.

lan és elfogadhatatlan; a soa túlélőinek szenvedéstörténeteinek ennek a tartománynak a hírhozóit. Ennek a régióknak ágensei, akik kéjjel szolgáltatják ki az embert a kétségbeesésnek, és a gyilkosság mindennapi gesztusán túl azt ünneplik legfőbb teljesítményként, ha az önmegvetés örvényébe taszíthatják áldozataikat, saját tehetetlenségük falába ütköznek: teljességgel képtelenek arra, hogy az emberi méltóság bármilyen formájával azonosuljanak (*impuissance radicale a coincider avec aucun modele de dignité*). A másiknak okozott szélsőséges gonosz így leplezi le annak cselekvőjét, hozza napvilágra legbensőbb aljasságát.

„Ezen a ponton jelentkeznek az olyan fogalmak, mint a »helyrehozhatatlan« (*irréparable*) a büntett következményeinek tekintetében, az »elévülhetetlen« (*imprescriptible*) a büntetőjog vonatkozásában, a »megbocsáthatatlan« (*impardonnable*) a morális ítélet számára.”<sup>18</sup>

Így jut el Ricœur ahhoz a megkerülhetetlen kérdéshez, amely döntő fontosságú mind a filozófiai, mind a teológiai antropológia számára, s amely e két megközelítés keresztútján ragadható meg.<sup>19</sup> A kérdés így hangzik: vajon feltörhető-e valamilyen módon az ember egzisztenciális börtönének – Pál apostol ezt bűn alá rekesztettségnek nevezi – a fenti *irréparable-imprescriptible-impardonnable* kérlelhetetlen ötvözetéből kovácsolt ablakrácsa? Ricœur itt a kultúrtörténet gonosz-ábrázolásának és szimbolikájának rendkívüli gazdagságára utal, amely vetekszik a szerelem és halál megjelenítésének a bőségével. Ricœur – a szerinte kudarcra ítélt spekulatív gondolkodással szemben<sup>20</sup> – a szimbolikus ábrázolásmódban látja azt a jelrendszert, amely képes továbblendíteni a zsákutcába jutott gondolatot. A Tóra Ádám-mítoszára, a bűneset leírására utalva alapozza meg legmélyebb antropológiai nézetének kifejtését, amely magában hordozza a remény lehetőségét. Ez a bibliai narratíva két súlypontjának, a teremtésnek és bukásnak következetes megkülönböztetését, és az abból adódó következtetések levonását jelenti. Ennek értelmében a történelem kronológiai idejéhez képest heterogén ősidőben elhelyezett bukás, noha ez megalapozó esemény a történelem felől nézve – a bűn

---

<sup>18</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 602.

<sup>19</sup> Közismert, hogy Ricœur milyen gondosan vigyázott arra, hogy külön kezelje e két területet. Bár érdekes, hogy – különösen élete vége felé – éppen ő az, aki vitathatónak tartja a teljes elkülönítést.

<sup>20</sup> Paul Ricœur a következő munkájában vet számot a teodicea kérdésével: *Le Mal. Un défi a la philosophie et a la théologie*. Labor et Fides, Geneve 1986.

mindig már adottként, *deja lá* valóságként jelenik meg az ember számára –, tulajdonképpen értelemben véve mégsem az.

„Itt egy olyan természetű rossznak gondolata jelentkezik, amely *deja lá* valóság az empíria számára, és mégis alapvetően kontingens az eredeti rendekhez képest. Filozófiai szempontból ez azért fontos, mert itt a cselekvő és cselekvés megkülönböztetéséről, a kettő közötti távolság megteremtéséről van szó.”<sup>21</sup>

Egyetemesen elfogadott, kétségtelen ítélet, hogy ez a cselekvés gonosz, ugyanakkor a szubjektumból valami megmarad, valami, aminek lehetősége lett volna arra, hogy akarásával ne tapadjon a gonoszhoz. Megmaradt valamilyen ártatlansága, amely talán nem semmisült meg teljesen, és amely feltámadhat hamvaiból valamely nagy boldogság tapasztalatában. Ezen a ponton a protestáns teológus akár herézissel is vádolhatná a protestáns teológust, hisz ez a megállapítás – a 16. századra visszavetítve – a „teljes emberi romlottság” elutasításának kriptokatolikus tételét is jelenthetné, a *sola gratia* szoteriológiai elvének ezzel járó, értelemszerű elhomályosításával. Azonban meglehetősen rossz úton járnánk, ha ebben a keretben kísérelnénk meg az ezredforduló legmetszőbb kihívásainak magát kitevő gondolkodónk értelmezését. Ricœur ugyanis nem azoknak az arisztotelészi fogalmaknak a mentén értelmezi az embert, amelyeknek a reformáció korának gondolkodói egyformán örökösei (szubsztancia, attribútum, akcidencia) mind katolikus, mind protestáns részről. Abban a megközelítésben vitázni lehetett arról, hogy a szubsztancia, melyik „részét” és milyen mértékben érintette a bűneset. Az *homme capable* leírásában viszont a képesség (*puissance*) és az aktus (*acte*) az ricœur-i antropológia kulcsfogalma. Ricœur nem azért fordul a bibliai narratíva felé, hogy a rossz eredetéről szóló, amúgy is fölösleges spekulációk tárházát szaporítsa (*la vanité me parait irrémédiable*), hanem azért „hogy felszínre hozza a regeneráció érintetlen tartalékait”. Mindezt annak reményében teszi, hogy résre lel a rossz eredetére vonatkozó mitikus narratívák tömbjében, „ahol a bocsánat helyre találhat”.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 602.

<sup>22</sup> Uo. 603.



## A bocsánat magaslata

Ricœur biztosítja olvasóit afelől, hogy semmi sem áll távolabb tőle, mint hogy a bocsánat dolgában könnyű utat nyisson „a teológiai infiltrációnak”. Okfejtései során „immunis” kíván maradni ennek kísértésével szemben. Védőfalként Klaus M. Kodallera hivatkozik, aki a *Verzeihung nach Wendezeiten?* című előadásában (Jéna, 1994. június 2.) Nicolai Hartmann *Etikájának*<sup>23</sup> kőkemény logikáját vázolta. Ennek alapgondolata Ricœur antropológiai tételének második, ha úgy tetszik pesszimista-realista felét nyomatékosítja, amely így hangzik: „Noha a culpabilitás nem eredendő, mindazáltal örökre radikális.”<sup>24</sup> Ezen a helyen Ricœur új értelmet ad a Jankélévitchnél oly sokat vitatott „impardonnable” kifejezésnek: nem csupán a borzalmas bűntényekre vagy azok elkövetőire alkalmazható – mondja –, hanem arra a „legintimebb kötésre”, amely összekapcsolja a cselekvőt és a cselekedetet, a vékest és bűnét. Sőt ezen túlmenően egy még titokzatosabb kötődésről is beszél, arról, amelyben, úgy tűnik, a vétkesség ténye szétválaszthatatlanul olvad egybe az emberi létezés alapstruktúráival; s ha létezik *impardonnable*, akkor ez a léthelyzet az, mind *de facto*, mind *de iure* értelemben – állítja. Kiszakítani a rákos burjánzást a testből lehetetlen volna magának a testnek az elpusztítása nélkül. Ez Hartmann végkövetkeztetése, és Ricœur nem mond frontálisan ellent ennek, mint ahogyan Jankélévitchnek sem, amikor az *impardonnable* kifejezést nem deklarálja használhatatlannak sem a hóhérra, sem bűnére nézve. Miközben ismerjük Ricœur szellemi Odüsszeiájának végkimenetelét bűn és bocsánat dolgában, azt, ahogyan – optativusz módban – egyértelműen a minden feltétel nélküli bocsánat mellett tör lándzsát, némileg zavaró, hogy megtartja az *impardonnable* igencsak különböző szinteken használt kifejezését. Ez ugyanakkor érthető is: nem lehet egyszerűen megbocsáthatónak nevezni az atrocitásokat. Az *impardonnable* megtartásának funkciója a határt jelzi, mégpedig az emberi cselekvés lehetőségének a határát, úgy, ahogyan azt Jacques Derrida is nyomatékosítja. Ricœur nem egyszerűen beszél arról, hogy a teremtés rendje olyan, hogy a pozitív tartalom túlnő benne minden negativitást. Ez a leibnizi derűhöz való egyszerű visszacsatolás volna. Amint ezt a továbbiakban is látjuk, pozitív és negatív előjellel tartja meg a két végtelen fogalmát; így a *La memoire, l’histoire, l’oubli* záró gondolatában sem egyszerűen állítja, hogy „nagyobb a szeretet, mint a halál”, sem pedig azt nem

---

<sup>23</sup> Hartmann, Nicolai: *Ethik*. Walterde Gruyter, Berlin/Leipzig 1925.

<sup>24</sup> Uo. »Meme si la culpabilité n’est pas originaire, elle est a jamais radicale.«

mondja, hogy „nincs megbocsáthatatlan bűn, tehát mellőzzük az *impardonnable* fogalmát”. Ez így túl egyszerű volna. Ehelyett megmarad annál a drámai mértéktartásnál, amely inkább illik a mi világunkhoz, s minden bizonnyal ez az *impardonnable* kifejezés megtartásának funkciója. Annak a mondatnak a funkciója, amely paradox módon éppen ennek a bocsánat magaslatáról szóló résznek a fejtegetéseit vezeti be:

„Ha egyetlen szót kellene kimondani a vétek tapasztalata mélységeibe való alászállás után, kizárva a mitikus képzeletvilágba való menekülés minden lehetőségét, akkor az a megbocsáthatatlan (*impardonnable*) szava.”<sup>25</sup>

Továbbá az sem egészen világos, hogy az előző gondolatmenetben, ahol a vétek szerves összefonódásáról van szó a valóság alapstruktúrájával, pontosan hol is különül el Hartmann, és elkülönül-e egyáltalán, illetve a saját álláspontja-e. De szerzőnk ezen a helyen talán nem is kívánja különöszedni a hajszálvékony fonatokat az alapstruktúrák eme reprezentációiban. Mindössze jelezni kívánja, hogy világos számára minden súlyos, a megbocsátás reményével és lehetőségével szemben megszólaló ellenhang.

Ezek után Ricœur egyszerűen kijelenti: „van bocsánat”. „Il y a le pardon.”<sup>26</sup> Az *il y a* itt azt kívánja megerősíteni, amit Lévinas filozófiájából az *illéité* néven ismerünk: az abszolút hiány alteritást konstituáló jellegét.

„Az *illeitás* itt azt a magaslatot jelöli, ahonnan a bocsánatot meghirdetik, anélkül azonban, hogy ezt a magaslatot túl gyorsan kapcsolnánk valakihez, aki annak abszolút alánya. E meghirdetés forrása kétségtelenül nem kevesebb, mint egy személy, abban az értelemben, hogy ez maga a perszonalizáció forrása [...]. Ez a hang a magasból származik, ahogyan a vétek megvallása az ipszeitás kikutathatatlan mélységeiből tör elő. Csendes ez a hang, de nem néma. Csendes, mert nem rikácsol, mint a haragosoké, de nem néma, mert vannak szavai. A hozzá méltó diskurzus valójában szakrális beszéd, himnusz. A magasztalás és az ünneplés beszéde. Azt mondja: *il y a, es gibt, there is...* van *a* bocsánat, miközben az *a* névmás az illeítást jelöli. Mert a himnusznak nincs szüksége arra, hogy megmondja, ki bocsát meg és kinek. Van bocsánat, mint ahogyan van öröm, ahogyan van bölcsesség, bolondság, szerelem. Igen, a szerelem. A bocsánat ugyan-ebből a fajtából való.”<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 603.

<sup>26</sup> Uo. 604.

<sup>27</sup> Uo.

Hogyan ne idéznénk ezen a helyen – kérdezi Ricœur – az 1Kor szeretet-himnuszát, ahol – az introitusz szerint – a Szentlélek ajándéka. A téma retorikus kifejtése első lépésben arról beszél, hogy szeretet nélkül a leghatalmasabb áldozat sem minősül szeretetnek, és hogy ez a hiány a létezés és birtoklás háttérán alkalmas arra, hogy felfüggeszse a tulajdonképpeni emberi egzisztenciát: semmi vagyok. Majd következik az agapé cselekvésének pozitív rendje: nem rója fel a gonoszt, nem örül a hamisságnak, de együtt örül az igazsággal. Mindent megbocsát, mindent hisz, mindent remél, mindent elhordoz. Igazi pokoljárásra kényszerül ez a szeretet, ha bárkit is fel akar menteni.

„Ha tehát nem vezet nyilvántartást a gonoszról, úgy alá kell szállnia a vád helyére, az imputabilitás birtokára, amely ezt a nyilvántartást önmagáról napirenden tartja.”<sup>28</sup>

A szeretet ideje az örök jelen idő, amely „megmarad” és „soha el nem múlik”. A hit–remény–szeretet hármából pedig „legnagyobb a szeretet”.

„Legnagyobb: mert ő maga a Magasság. Ha pedig a szeretet mindent megbocsát, ez a minden a megbocsáthatatlant (*impardonnable*) is magába foglalja. Ha ez nem így lenne, önmagát semmisítené meg. Ebben az értelemben Jacques Derridának, akivel azonos következtetésre jutok, igaza van: a bocsánat vagy a megbocsáthatatlanra vonatkozik, vagy egyáltalán nem is létezik. Feltétel nélküli, nem tűr semmiféle kivételt vagy megszorítást. Nem feltétele a bocsánatkérés: »Nem lehet és nem kell megbocsátani, mert nincs bocsánat; ha mégis van, csak ott lehetséges, ahol megbocsáthatatlan vétek is van.« (Derrida)”<sup>29</sup>

Paul Ricœur Pascal kozmikus geometriájából kölcsönzi az aránytalanság (*disproportion*) kifejezést. Ez két végtelenséget állít szembe egymással, és így jelöli az e tájakon kutató lélek gyötrelmét, amely kötélrancot jár a vétek mélysége és a bocsánat magassága között.

Ezen a helyen Ricœur két vonatkozást emel ki Derrida megbocsátás-esszéjéből: az egyik az a megállapítás, miszerint a megbocsátás parancsát az ábrahámi örökség, és pedig mindenekelőtt annak keresztyén változata közvetíti a világnak. Ricœur itt jegyzi meg, hogy közismert módon

---

<sup>28</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 605.

<sup>29</sup> Uo. 606.

„Szent Pál szeretethimnusa elválaszthatatlan a Jézus Krisztusról szóló kérésről, attól, hogy ő maga az ősegyház közösségében tagoldódik be egy trinitárius proklamációba, valamint egy ajándéktipológiába.”<sup>30</sup>

Derrida szerint ez a sajátos hit úgy halad egyfajta univerzalizálódás irányába, hogy közben nincs szüksége a keresztyén egyházra. Paul Ricœur két megjegyzést fűz ehhez. Egyrészt itt ismételten felmerül az alap és az arra épülő etikai örökség viszonya, el egészen az emberi jogokról szóló diskurzusig. Másrészt az említett univerzalizálódó értékrendet a közvéleménynek kell ratifikálnia, amelynek hiányában ez a folyamat banalizálódásba fullad, ugyanis összekeveredik benne a moralitás univerzalizálódása a politikai internacionalizálódással, valamint a kulturális globalizációval.

A másik sokat idézett Derrida-bírálatot kapcsolatba, amely a bűnvallás és megbocsátás társadalmi szintű manifesztációira vonatkozik, és amelyben a filozófus túl sok képmutatást, teatralitást és haszonelvűséget vél felfedezni, Ricœur felteszi a kérdést, hogy nem lehet-e mindezt autentikus gesztusokban is gyakorolni? Vagy más szóval: mi a megbocsátás társadalmi relevanciája a felek közötti kölcsönösségnek abban az áramában, amely kölcsönösséget Derrida egyoldalú, „tisztá” bocsánatfogalma kizárni látszik? Vagy még pontosabban, ahogy azt Ricœur kérdezi:

„Amennyiben van bocsánat, legalábbis a himnusz – ha úgy tetszik, ábrahámhi himnusz – szintjén, van-e akkor bocsánat számunkra?”<sup>31</sup>

Ricœur azt a kérdést mélyíti el második lépésként, amit Derrida, úgy tűnik, kissé könnyen separt le a maga filozófusi asztaláról: a bocsánat szelleme intézményesíthetőségének lehetőségéről, illetve arról, hogy miként lehet átítani az intézményeket a bocsánat szellemével.

A törvényekkel szabályozott társadalmi térben csak ott lehet megbocsátani, ahol büntetni is lehet; márpedig büntetni kell ott, ahol a közös szabályok megszegéséről van szó. Amennyiben a megbocsátás lehetséges volna ebben a térben, ez szükségképpen az egyébként jogos szankció felfüggesztését jelentené.

„Az, hogy a bocsánat büntetlenséget eredményezzen, egyenesen lehetetlen, s ez nagy igazságtalanság volna. A vádemelés jegye alatt a bocsánat

---

<sup>30</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 606.

<sup>31</sup> Uo. 607.

nem érintheti közvetlenül a vétket, csupán másodlagosan magát a vétkest. Megmarad tehát a *de iure* megbocsáthatatlan.”<sup>32</sup>

Ricœur Karl Jaspers 1946-ban megjelent nagy hatású könyve, a *Die Schuldfrage*<sup>33</sup> kulcsfogalmai mentén vázolja fel azt a négy különböző természetű kulpabilitást, amely a büntetőjog hatáskörébe tartozik. A *kriminális vétség* elsősorban háborús bűnöket, az emberiség/emberiesség ellen elkövetett atrocitásokat, genocídiumot jelöl. A *politikai vétség* minden állampolgár érintettségére vonatkozik, akik ugyanannak a politikai közösségnek a tagjai, mint az állam nevében fellépő bűnözők. A *morális vétség* minden olyan egyéni cselekedetet jelöl, amely valamilyen módon hozzájárulhatott az állami kriminalitáshoz. A *metafizikai vétség* egyszerűen az egyénnek az emberi sorsközösségben való részvételét jelenti, amelyet átsző a metafizikai rossz történelem feletti valósága. Ricœur az első csoportba tartozó bűntények morális dilemmáit elemzi részletesebben az elévülés (*l'imprescriptible*) jogi fogalmának összefüggésében. Meglepő intézményt (*institution étonnante*) takar ez a kifejezés. Ez egy bűntény pszichikai és társadalmi nyomait igyekszik felszámolni, jól megfontolt, pozitív értelemben vehető haszonelvű társadalmi funkcióként. Leszögezi: tévedés összemosni az elévülés jogi és a megbocsáthatóság morális fogalmait. Úgy véli, ehhez a fogalmi zavarhoz nagyban hozzájárulhatott az, hogy a második világháborús bűnök mérhetetlen arányait tekintve, nem beszélhetünk ennek megfelelő büntetésről. A kiengesztelődés fogalma nem más, mint az elszenvedett büntetés utáni felmentés. Ha azonban nem lehet szó arányos büntetésről, felmentésről sem beszélhetünk. Ebben a logikában az, ami kiengesztelhetetlen, egyúttal megbocsáthatatlan. Ezt nevezi Ricœur *de facto* megbocsáthatatlannak (*impardonnable de fait*). Emlékezzünk itt arra, hogy éppen azt kifogásolja Hannah Arendt, illetve Jankélévitch bírálataiban, hogy összekapcsolják a megbocsáthatóságot és a büntethetőséget.

Korábban arról szóltunk, hogy amikor Ricœur a bibliai narratívára hivatkozik, tulajdonképpen a bocsánat lehetőségét alapozza meg a cselekvő és cselekedet szétkapcsolhatóságának biztosításával, akkor ez a szemlélet, mondhatnánk, a bocsánat lelke érvényesül akkor is, amikor a paragrafusok kemény rendjében az inkognitóban járó bocsánat formáit keresi. Igaz ugyan, hogy a vétkekesség büntethetőséget jelent, ez azonban a cselekedettől mindig az alanyig mutat.

---

<sup>32</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 608.

<sup>33</sup> Jaspers, Karl: *Die Schuldfrage*. Lambert Schneider, Heidelberg 1946.

„Valami azonban jár a vétkesnek is. A megvételnek ezt az ellentétét lehet talán tiszteletnek nevezni.”<sup>34</sup>

Ricœur ezen a ponton igazi pedagógusként fogja kézen az olvasóit, hogy lépésről lépésre vezesse. Tegyük most félre – mondja – a kriminális vétség háttérhelyzeteinek a rémségeit, és gondolkozzunk el a közjogi bűnök elítélteinek helyzetéről. Ezen a szinten nem juthatunk más következtetésre, mint arra, hogy a nevezett tisztelet (*consideration*) arra hivatott, hogy áthassa az igazságszolgáltatás minden eljárását. Ezek után térjünk vissza azokra a bűnökre, amelyeknek arányai túlcsapnak minden képzeleten. Ricœur itt mondja ki a maga egyértelmű állásfoglalását a *pardonnable–impardonnable* csatározásában:

„Az, hogy a hatalmas bűnök szörnyűsége megakadályoz bennünket abban, hogy kiterjesszük ezt a tiszteletet azok elkövetőire, nem más, mint arra való képtelenségünk jele, hogy tökéletesen szeressünk. Ez az értelme Jankélévitch utolsó vallomásának: a bocsánat erős, mint a gonosz, de a gonosz erős, mint a bocsánat.”<sup>35</sup>

A Jankélévitchre való utalás meglepő ebben a kontextusban. A jó és rossz közötti eldöntetlen harc örök visszatérésére utaló alapmondatának ilyenszerű értelmezésében újabb igazolását látjuk annak a tételünknek, miszerint a *Pardonner?* „átkozódásai” – ez Ricœur minősítése – nem azonos műfajú és súlyú állásfoglalás a megbocsátás problémáját illetően, mint a *Le Pardon*. Az idézett mondat szűk kontextusának összefüggésében lehet, hogy Paul Ricœur értelmezése kissé önkényesen jó szándékú; a tágabb összefüggéseket és a Jankélévitch-jelenséget tekintve viszont helytállóan tartjuk.

A *politikai vétséget* illetően Ricœur határozottan elveti a „bűnös nép” kollektív fogalmát. Ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy az érintett polgár azon könnyed gesztusát sem fogadhatjuk el, amellyel ő az érintettség, a szem-láncban állapot inherens felelősségét hajlamos lerázni magáról, ugyanis – Jaspersszel szólva – a politikai etika arra az elvre épül, hogy az állami életben minden polgár részt vesz lelkiismerete, tudása, véleménye és akarata által.

<sup>34</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 614.

<sup>35</sup> »Que l'horreur de crimes immenses empêche d'étendre cette considération a leurs auteurs, cela reste la marque de notre incapacité a aimer absolument. C'est le sens du dernier aveu de Jankélévitch: 'Le pardon est fort comme le mal, mais le mal est fort comme le pardon.' Il rejoint celui de Freud achevant sur une emblable hesitation son évocation de la gigantomachie ou s'affrontent Éros et Thanatos.« Uo.

Jaspers azt mondja, hogy a *morális vétség* esetében az egyéni lelkiismeret az illetékes instancia, valamint a barátok és közelállók társaságában folytatott kommunikáció azzal az embertárssal, aki képes szeretni, és érdekli a lelkem állapota. Két veszély fenyeget itt, óv Ricœur: az, ha az ember túl könnyen felmenti magát, illetve az, ha nem képes kilépni a túlzott önvád örvényéből.

A bocsánat politikai dimenzióit összefoglalva Ricœur megvallja, hogy nehezebb esik (*particulièrement embarrassante*) szembesülni az általa idézett Klaus M. Kodalle negatív summájával arra vonatkozóan, hogy vajon a népek képesek-e a megbocsátásra.<sup>36</sup> Eszerint ugyanis „a népek megbékélése csupán kegyes óhaj marad”. Ezzel szemben Ricœur alapszemlélete éppen az a *La memoire, l’histoire, l’oubli*-ban, hogy „folyamatosság és kölcsönös kapcsolat van az egyéni, illetve kollektív emlékezés között”. Kodalle számára mindössze annyi marad, hogy az ellenséges szomszédok normalitásában megmutatkoznak az inkognitóban járó bocsánat (*Inkognito der Verzeihung*). Hagyjuk a fraternizációt, kéri mértéktartóan józan programjában, maradjon a korrektség és a tisztelet.<sup>37</sup> Ricœur ezt a tiszteletet úgy értelmezi a népek és kollektív entitások eredendő gyűlölködése ellenében, mint amely

„[...] azok megértésének eltökélt szándéka, akiket a történelem ellenséggé tett. Ez az olcsó önfelmentés elutasítását jelenti az idegen, ellenség vagy volt ellenséggel szemben.”<sup>38</sup>

Ha a bocsánatot nem is lehet ugyan intézményesíteni, de a tiszteletnek ez a kultúrája áthathatja a politikát – Ricœur itt kifejezetten a külpolitikáról beszél –, és az mindig testet ölthet különböző gesztusokban, mint amilyen például Willy Brandt térdre borulása is volt a varsói gettóban. Ezeket a kivételes gesztusokat Ricœur igen fontosnak tartja Derridával ellentétben, ugyanis képesek arra, hogy „titkos alkímiával hassanak az intézményekre”, és előhívják a tiszteletre való készséget. Az ilyen szinten jelentkező kollektív bocsánatké-

---

<sup>36</sup> Kodalle, Klaus M.: *Verzeihung nach Wendezeiten?* Erlangen et Iéna, Palm et Enke, 1994.

<sup>37</sup> Mintha Jankélévitch szavának echoja volna: nem szükséges emelkedettnek lenni, maradjunk tisztességesek és komolyak. Vö. Jankélévitch, Vladimir: *Le sérieux de l’option éthique*. In: Jankélévitch, Vladimir – Berlowitz, Béatrice: *Quelque part dans l’inachevé*. Éditions Gallimard, Paris 1978, 139–151.

<sup>38</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. 618. Vö. az olcsó kegyelem kérdéskörével: Bonhoeffer, Dietrich: *Nachfolge*. Dietrich Bonhoeffer Werke. Band 4. Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1994.

rések két gondolkodásmód metszéspontján helyezkednek el: egyfelől a jogos vád és megbocsáthatatlanság területén, másfelől pedig a kérés és felajánlás kölcsönösségének azon a területén, ahol az *impardonnable* gránittömbje megtörik és szétmorzsolódik.

## Bocsánat a kölcsönösségben

Jankélévitch indulatos kérdése, „vajon bocsánatot kértek-e tőlünk?” azt sugallja, hogy könnyebb minden megbocsátás ott, ahol az elkövetők belátják vétküket. Derrida ezt a kérdést Jankélévitch részéről a bocsánat előzetes feltételévé sarkítja, éppen ezért úgy utasítja el, hogy nem gondolja át a kért és megadott bocsánat kölcsönösségét. Ricœur a kölcsönösségnek éppen ez a dinamikája érdekli, azzal a kikötéssel, hogy ez a kölcsönösség nem nyelheti magába a bűn mélysége és a bocsánat magassága közötti vertikális dichotómiát és annak inherens természetét. A kölcsönösség rendjén belül többek között a következő kérdések artikulálódnak: Meg lehet-e bocsátani annak, aki nem vallja meg vétkét? Vajon csak az áldozat mondhatja ki a megbocsátás szavát? Megbocsáthatunk-e önmagunknak?

Az első kérdésre rövid választ kapunk: elvárni a vétkes bűnvallását – és itt Ricœur nem kizáró feltételszabásról beszél –, azonos emberi méltóságának a tiszteletével. A második kérdésre implicit módon adja meg a maga negatív válaszát. Nemcsak az áldozat joga a megbocsátás, mert ez a kérdés leegyszerűsítése volna, hisz az áldozatok száma „folyamatosan nő”, figyelembe véve a családi leszármazás rendjét, a kis- és nagyközösségek szintjén jelentkező kulturális vagy egyéb érintettségeket. Tegyük hozzá – anélkül, hogy itt a pillangóeffektus szélsőségeibe esnénk –, hogy a történelmi kataklizmák, ép-p úgy, mint a személyes arányú közösségek életét kikezdő roncsolások, majd-hogynem felmérhetetlenek hatástörténetükben. Például egy családtag meggyilkolásának történetében, sohasem csak a közvetlen áldozat az áldozat, ez nyilvánvaló. Egy adott családtag nem háríthatja el azzal a megbocsátás kérdésében reá háruló morális döntést, hogy ehhez egyedül az áldozatnak van, illetve lett volna jogosultsága. Hogy ne beszéljünk egy ilyen és bármilyen vétek jelentette személyi és közösségi rombolás másodrangú, n-ed rangú érintettjeiről. Ricœur itt érdekes módon fordítja meg a kérdést: vajon egyedül a vétkes az, aki bocsánatot kérhet? Az egyik fél már-nem-érintettje bocsánatot kér a másik fél már-nem-érintettjétől, vagy az érintettek, illetve nem érintettek kérnek bocsánatot egymástól a különböző variációs lehetőségek szerint? Szerzőnk válasza szintén implicit és nemleges. Nem zárható ki tehát,



noha alapos átgondolásra szorul. Igaz ugyan, hogy az intézmények nem rendelkeznek morális öntudattal, de a reprezentativitás ténye nyilvánvaló és jogosult a társadalmi struktúrákban. A harmadik kérdés lehetősége az önfelmentésre vonatkozóan „kétszeresen problémás”: egyrészt elvesz a vétkes és áldozat polaritása, amelyet nem lehet teljes mértékben interiorizálni: mindig csak egy másvalaki bocsáthat meg, az áldozat. Másodsorban pedig – és Ricœur ezt tartja súlyosabbnak – az egyszemélyes, azaz horizontális síkon elvesz a mélység–magasság vertikális rendje.

## Az ajándék ökonómiája

Ricœur a bocsánat egész kérdését az ajándék kulcsfogalom ökonómiájának rendjében értelmezi. Etimológiai értelemben több nyelvben is megtaláljuk az ajándék és a bocsánat ilyen összekapcsolását: *gift-forgiving*, *don-pardon*, *geben-vergeben*. Ricœur módszere mindig a két oldalról közelítő látásé: egyrészt az ajándék egyoldalúságára figyel, hogy aztán a kölcsönösség dimenziója éppoly súllyal érvényesüljön. Az ajándékozás, amint azt minden értelmező szótár meghatározása tükrözi, valamiről való lemondás mások javára, és pedig minden ellenszolgáltatás elvárása nélkül. Tehát aszimmetrikus viszony. Ricœur úgy látja, hogy Marcel Mauss 1924-ben közölt *Essai sur le don*<sup>39</sup> című nagy hatású esszéje komoly figyelmeztető jel (*doit nous alerter*) ehhez képest. Az antropológus arra az illúzióromboló következtetésre jutott különböző melanéziai, polinéziai, észak-amerikai és ausztráliai törzsek életmódjának és különösen ajándékozási rítusainak vizsgálata során, hogy minden ajándék mögött a valamilyen módon megtörtént ellenszolgáltatás reménye áll, s a legnemesebb emberi ajándékozás-gesztusokat is a kőkemény *do ut des* merkantilista logikája mozgatja. Egy maori közmondás így fogalmazza meg ezt: „Adj annyit, amennyit kapsz, minden rendben lesz.”

Ricœur elfogadhatatlannak tartja a bocsánat betagolását az ajándék fenti módon értelmezett logikájába. Ezzel a logikával a legradikálisabban helyezi szembe a minden moralitás csúcsaként értelmezett Hegyi beszéd-tanítást – Jankélévitch is ebben látja az etikai maximumot – az ellenség szeretetének viszonzást nem váró kötelezettségéről.

„Ez a lehetetlen parancsolat, véli Ricœur, úgy tűnik, az egyedüli, amely a bocsánat szellemének magaslatában van. Az ellenség nem kért bocsánatot:

---

<sup>39</sup> Mauss, Marcel: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: *L'Année Sociologique*, nouvelle série, 1 (1923–1924), 30–186.

úgy kell szeretni, ahogyan van. Ez a parancsolat nemcsak a retribució elvének mond ellent, nem is csupán a *talio* törvényének, amelyet korrigál, hanem végső soron még az arany szabálynak is, amely a *talio* törvényét kívánja felfüggeszteni. »Ne tedd a másiknak azt, amit nem szeretnél, hogy ő veled cselekedjen« – mondja az arany szabály. A kölcsönösség válik itt kérdésessé.”<sup>40</sup>

Az evangélisták éppen az arany szabály felidézése után adják Jézus szájába az ellenség szeretetének követelményéről szóló szavakat (Lk 2,32–35). Ricœur pedig hangsúlyozza, hogy a Jézus-féle maxima nem csupán az érdek mozgatta kölcsönösséget teszi kérdésessé, hanem ennek még egy magasrendű formáját is, ami éppen a kölcsönösség szabályának megtöréséről szól, és a maga hiperbolikus nyelvén olyan irányba tereli a cselekvést, ti. az ellenség felé, ahonnan semmi jót nem várhat. Ricœur megjegyzi itt, hogy talán ennek a szellemiségnek a politikai utópiájaként értelmezhetjük a Kant-féle „örök békét”, amelyben az idegent vendégként fogadják az országban, nem pedig ellenségként. Az egyoldalúságnak ebben a háttérben lehet igazán helyet készíteni a tulajdonképpeni kölcsönösségnek. És fordítva.

„A bocsánat kérése és felajánlása közötti reciprocitás dimenziójának elismerése csak az első lépés ennek a viszonynak a helyreállítása rendjén. Számot kell aztán vetni a vertikális távolsággal a bocsánat két pólusa között: erről van szó ugyanis a megbocsátás feltétel nélkülsége és a bocsánatkérés feltételessége közötti konfrontációban.”<sup>41</sup>

A kölcsönösség modelljében nyitott marad ez a kérdés:

„Mi teszi képessé a feleket arra, hogy belépjenek a vallomás és bocsánat kölcsönösségének körébe?”<sup>42</sup>

Mindkettő egyformán nehéz, hisz a kapás bizonyossága nélkül kérni éppoly nehéz, mint adni akkor, amikor lehetetlent kérnek. Mauss az említett etnológiai tanulmányaiban az ajándék mágikus erejéről beszél, amely mintegy visszahívja a kiegyenlítő ellenajándékot. Vajon milyen láthatatlan erő köti össze a bűnvallás és a bocsánat diskurzusát? Ricœur kérdése retorikus marad, egy azonban bizonyos: a bocsánat áthidalja a távolságot a kulpabilitás mélysége és az elengedés lelkének a magasa között.

<sup>40</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 624.

<sup>41</sup> Uo. 626.

<sup>42</sup> Uo.

„Ez a diszimetria a megbocsátás egyenletének konstitutív eleme. Titokként (*énigme*) kísér bennünket, amelynek mélységét a kutató szellem sohasem mérítheti ki.”<sup>43</sup>

A megbocsátás vertikális feltétlenségének és a kölcsönösség horizontális szükségességének tárgyalása rendjén Ricœur társadalompolitikai példát hoz fel az utóbbira. A dél-afrikai *Igazság és Megbékélés* (Truth and Reconciliation Commission) bizottság munkáját elemzi, amely Nelson Mandelával és Desmond Tutuval az élen arra hivatott, hogy valamiképpen kezelje az 1960–1994 közötti apartheid rendszer igazságtalanságai és büntényei által okozott rombolást, és elindítsa a rendszerváltás utáni országot a normalizálódás és megbékélés útján. Az 1996 januárja és 1998 júliusa közötti időszakban működő bizottság feladata volt

„[...] összegyűjteni a tanúságtételeket, vigasztalni és kárpótlásban részesíteni az áldozatokat, valamint amnesztiát biztosítani mindazoknak, akik nyilvánosan megvallották, hogy politikai bűnöket követtek el.”<sup>44</sup>

Sokan nagy tisztelettel adóztak és adóznak ennek az egyedülálló kísérletnek. Sophie Pons így ír erről az *Apartheid. L'aveu et le pardon* (Bayard Éditions, Paris 2000) című könyvében:

„Amióta a világ világ, megmondattok, hogy a bűnért büntetés jár. Az afrikai kontinens egyik sarkában egy egykori politikai fogoly kezdeményezésére és egy egyházi ember vezetése alatt egy ország új csapáson indult el: bocsánatot hirdetett azoknak, akik bevallották vétkeiket.”<sup>45</sup>

Ennek kapcsán Ricœur józan mértéktartással állapítja meg, hogy még korai lenne summás kijelentéseket tenni az egyedülálló kísérlet társadalmi hatásairól, de egyértelműen pozitív módon ítéli meg azt. Azzal, hogy passiótörténeteik elmondásának nyilvános lehetőségét biztosították az áldozatok számára, valóságos katarzis-történeteknek adtak helyet, és ez gyógyítólag hatott a szakadozó társadalom egészére. Igaz ugyan, hogy a vétkesek sokszor csak bőrük mentése érdekében vették igénybe a vallomás lehetőségét, illetve éltek vissza ezzel. Ezek ellenére is Dél-Afrikának ebben a nyaranyú

---

<sup>43</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 626. Jankélévitch a delejező gonosz látványát nevezte kimeríthetetlennek.

<sup>44</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 627.

<sup>45</sup> Uo.

vállalkozásában, amely nyilvánvalóan a megbékélés társadalmi célszerűségét hivatott szolgálni, „nem túlzás felfedezni valamit a »bocsánat inkognitójából«”.<sup>46</sup>

## Visszatérés a kérdés mélyrétegeihez

A véték mélysége és a megbocsátás magassága meghatározásból adódó vertikálitás, valamint annak társadalmi „domesztifikálhatóságának” elemzése után Ricœur visszatér a kérdés mélyrétegeihez. A visszatérést ugyanazzal a többször megfogalmazott, nyomatékos kérdéssel nyitja, mint amivel az előző vizsgálódásokat zárja, és amely kérdés, lássuk be, meglehetősen szokatlan a csupán maximák keresésével és leírásával foglalkozó etikai gondolkodás számára: Miféle erő tesz képessé a bocsánat kérésére, megadására és annak elfogadására?

Az egyik filozófiai válaszkísérlet azon emberi képességben keresi ennek az erőnek a forrását, amelynek révén uraljuk vagy legalábbis uralni kívánjuk az idő sokszor szakadozott, hektikus folyását. Hannah Arendt a *The Human Condition*<sup>47</sup> című művében az ígélet kontextusában elemzi a bocsánat problémáját. Ricœur ezt követi nyomon a kérdés elmélyítésében. Arendt ősi képet használ a bocsánat–ígélet ellentétes gesztusban megvalósuló lényegi azonosságának felmutatására, a feloldás–megkötés metaforáját. Ez a lényegi azonosság éppen a cselekvés, és ezzel együtt a morális személyiség kontinuitásának az idő és az esendőség ezer veszélyével dacoló biztosítása azáltal, hogy az ígéletben az ember elkötelezi magát egyfajta, nevezzük így, kiszámítható személyi koherencia mellett, míg a bocsánatban ugyanehhez a folytonossághoz ragaszkodik, s e folytonosság ellen a véték valóságos merényletet követett el.

Ricœur arra hívja fel a figyelmet, hogy ezen a helyen érdemes az Arendt és Jankélévitch fogalomhasználatának hasonlóságára és különbségére összpontosítani. Míg Hannah Arendt a megbocsátás és ígélet idődimenziójának kapcsán a visszafordíthatatlanság és az előreláthatatlanság, az irreverzibilitás és az imprevizibilitás témáit helyezi előtérbe, addig Jankélévitch az irreverzibilitás és az irrevokabilitás fogalmait mélyíti el,<sup>48</sup> és az egyik legpoétikusabb

<sup>46</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 629.

<sup>47</sup> Arendt, Hannah: *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago 1958.

<sup>48</sup> Jankélévitch, Vladimir: *L'Irreversible et la Nostalgie*. Flammarion, Párizs 1974.

időfilozófia, amit valaha írtak. Az első a nosztalgia, az idő visszafordíthatatlanságával szembesülő reflexió velejárója, míg a második az időben bekövetkezett események visszavonhatatlanságát jelenti és az ezzel járó lelkiismeretfurdalást. A megtörténtet nem lehet meg nem törtéنتé tenni: "impossible undone" – mondja Shakespeare a *Macbeth*ben. De Nietzsche démonjára és a visszafordíthatatlanság miatti fogcsikorgatására is gondolhatunk. A visszavonhatatlanságot csupán egyetlen és teremtőaktussal felérő gesztus képes véghezvinni: a bocsánaté. Az viszont igaz, teszi hozzá Jankélévitch, hogy ez a revokáció mindig maga után hagy valamilyen irreduktibilis maradékot. A felátadás visszavonja a nagypénteket, de úgy, hogy a sebek megmaradnak.<sup>49</sup>

Ricœur – protestáns örökségéhez méltó módon – gyanakvással fogadja Hannah Arendt azon kijelentéseit, amelyekben a filozófusnő a megbocsátást és ígértételt mindenestől emberi képességként tételezi. Megjegyzi, hogy ez meglehetősen különbözik a saját álláspontjától, amelyet a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* lapjain kifejt: „ahol a bocsánatról úgy van szó mint ami felülről érkezik”.<sup>50</sup> Arendt számára viszont a társadalmi közegbe, a pluralitásba helyezett emberi akarat és képesség a fontos. Ennek hangsúlyozására, érdekes módon az evangéliumok azon kijelentéseit idézi, amelyeknek célja nyilvánvalóan az ember felelősségének hangsúlyozása és erőtartalékainak mozgósítása. Vagyis a „megbocsátások, néktek is megbocsát a ti mennyei Atyátok” üzenetét hordozó részeket idézi. Ricœur azonban megjegyzi: Arendt maga is érzi saját – az emberi képességekre koncentráló – egyértelműségének határait, például a *Human Condition* gyakran idézett soraiban:

„Igen jellemző – és ez az emberi ügyek strukturális eleme –, hogy az emberek képtelenek megbocsátani azt, amit nem tudnak megbüntetni, és képtelenek megbüntetni azt, ami megbocsáthatatlannak bizonyul. Ez az igazi jegye azoknak a vétségeknek, amelyeket Kanttól a radikális rossznak nevezünk, és amelyről oly keveset tudunk még mi magunk is, akik ki voltunk

---

<sup>49</sup> Ricœur itt Olivier Abel más megközelítésére is utal. Eszerint a teljes etikai tér két szélső pont között feszül, az ígélet és a bocsánat között, éspedig úgy, hogy az első az embertársal való kölcsönösségbe történő belépést jelenti az igazság jegye alatt, a második ennek a területnek az elhagyását. Ld. Abel, Olivier: *Tables du pardon*. In: uő (szerk.): *Le pardon. Briser la dette et l'oubli. Dirigé par Olivier Abel*. Editions Autremens, Paris 1991, 208–233.

<sup>50</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 632. Ricœur egyenesen ágostoni hangnemben kérdezi: »Dira-t-on que nul ne peut se pardonner lui-même et que livrés a nous-mêmes nous errerions sans force et sans but?«

téve e gonosz ritka társadalmi pusztításának. Mindaz, amit tudunk, annyi, hogy nem tudjuk sem megbüntetni, sem megbocsátani ezeket a rontásokat, hogy következésképpen ezek túlnónek az emberi léptékű dolgok területén és az emberi képességeken, amelyeket ez a gonosz tönkretesz mindenütt, ahol megjelenik. Akkor, amikor ennek a munkája megfoszt minden erőnk-től, nem tehetünk mást, minthogy Jézussal együtt mondjuk: »Jobb lenne annak, ha malomkővet kötnének a nyakába, és a tengerbe vetnék [...]«.<sup>51</sup>

E jelzett határon belül viszont Arendt a megbocsátás és az ígéret szimmetrikus, azonos léptékű emberi képességéről beszél.<sup>52</sup> Ricœur kijelenti, hogy ő éppen ezt a szimmetriát kívánja kérdésessé tenni. Míg az ígéret szabályos és kiszámítható működésben tartja a „szívverés szakadozottsága” és az emberi cselekvés szövevényes hatásmechanizmusa miatt egyébként ellenőrizhetetlen, meglepetésekkel és pofonokkal teljes folyamatokat, és az ígéret kultúrája minden további nélkül politikai paktumokra váltható, addig a bocsánat ennél lényegesen kényesebb érzékkel tartja távol magát a politikától. Az ígéretnek vannak megbízható intézményei – a bocsánatnak nincsenek. Ami van, véli Ricœur Derridával együtt, az inkább a bocsánat karikatúrája az amnesztia–amnézia, elévülés, felejtés formájában.

A bocsánat intézményének nyilvánvalóan az a feladata az egyházi gyónásban, hogy megbocsásson és megújítson a kötés és feloldozás gyakorlatával. Ezt a gyógyító gyakorlatot azonban mindegyre veszélyezteti a legkülönbélebb torzulások lehetősége. Arendt *Karamazov testvérek*-értelmezése szerint például annak a veszélye, hogy az embereket a saját szabadságuk megerősökölése árán is üdvözítse valaki, ahogyan azt a Nagy Inkvizitor teszi. Az ilyenszerű vállalkozások hemzsegnek a tereken, míg az ellentétes pólus, a szeretet – Arendt szavával – „bizonytal ritka vendég az emberek között”. Hannah Arendt úgy véli, hogy ennek a szeretetnek a közügyek szintjén minden további nélkül megfelel a tisztelet. Ricœur viszont azzal, hogy erőteljesen hangsúlyozza az ígéret és a bocsánat operációs szintjei közötti

---

<sup>51</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 633. Feltűnő, hogy Jankélévitch ugyanerről a gonosszal szembeni tehetetlenség érzéséről beszél később a *Pardonnez?*-ben, amit Ricœurrel ellentétben nem annyira átkozódásként, mint inkább fájdalomkiáltásként értelmezünk.

<sup>52</sup> Őt Nietzsche inspirálja az ígéret fogalmának kidolgozásában, aki *A morál geneológiájában* írja: „Kifejleszteni egy olyan állatot, amely képes ígéretet tenni – vajon nem ez a paradoxális cél lebegett a természet szeme előtt az emberre nézve?” Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A morál geneológiája*. Attractor Könyviadó, Máriabesenyő 2011, 47.

diszkordanciát, a bocsánat „felülről való” természetéhez kíván ragaszkodni. Így akarja, mondhatnánk, nyitva tartani az ég csatornáit a mindenkor esedékes csoda előtt.

Arendt ebben a kontextusban kettős értelemben beszél a csodáról. Egyrészt maga az emberi faj továbbélése, fennmaradása, gyermekek születése, egyszerűen a természetes natalitás: ez maga a csoda.

„A csoda, amely megmenti a világot, az emberi dolgokat azok normális, »természetes« összeomlásától, végeredményben a natalitás, amelyben ontológiai értelemben gyökerezik a cselekvés képessége. [...] Kétségtelenül ez a világba vetett hit és reménység az, amelynek a legtömörebb és legdicsőségesebb megfogalmazását az evangéliumok apró mondatában találjuk, abban, amely bejelenti a »jó hírt«: »Gyermek született nekünk«.”<sup>53</sup>

Úgy véljük, Ricœur okkal kérdezi, hogy Hannah Arendt itt vajon nem egykori mesterének és barátjának, Heideggernek a *Sein-zum-Tode* filozófiája ellen tiltakozik-e? Azonban ez utóbbi megjegyzése a Gyermek annunciációjáról nyilván tarthatatlan egzisztenciális értelemben, hisz az evangéliumokban nem a világba, hanem a világra nézve van szó a Megváltóba vetett reménység deklarációjáról.

Arendtnél az a csoda említésének másik összefüggése, hogy ez a megbocsátással van kapcsolatban. Erről Jézus egyik gyógyítási csodája kapcsán beszél, amelyben ő annak bizonyítékául gyógyít meg egy gutaütöttet, hogy a hitetlenkedők megtudják, *hogy az Ember Fiának van hatalma bűnöket megbocsátani a földön* (Mk 2,10). Arendt ehhez fűzött magyarázata így hangzik:

„Valójában a cselekvés maga az egyetlen csodás, thaumaturgikus képesség: a Názareti Jézus – akinek e képességgel kapcsolatos mélyreható megfigyelései, eredetiségük és újdonságuk révén, Szókratészt idézik a gondolat lehetőségéről – jól tudta ezt akkor, amikor a megbocsátás képességét a csoda cselekvésének általánosabb képességével vetette össze, *ugyanarra a szintre helyezve és az ember számára elérhetővé téve azt.*”<sup>54</sup>

Elérhetőség-e, avagy képesség a bocsánat? Ricœur nem valamilyen dogmatikus hitből ragaszkodik ehhez a kérdéshez, amely – mint láttuk – megfelel az égi csatornák nyitottsága feletti éber örködésnek. Tisztázzuk, hogy elsődlegesen filozófus örködés ez, nem pedig „csupán” a hívó emberé. Órizni

<sup>53</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 636.

<sup>54</sup> Uo. Kiemelés tőlem, V. S. B.

a vertikális gondolatát a megbocsátás kapcsán – ez lehetővé teszi azt, hogy ne maradjunk meg „a titok küszöbén” (*le seuil de l'enigme*), ahogyan ezt Ricœur véli Arendtról, aki a megbocsátás lehetőségét és csodáját a cselekvés és annak társadalmi következményei közötti artikulációban kereste. Viszont a szétkapcsolást, az eloldást mélyebb szinten kell megkísérelni, vallja Ricœur: az elkövetőt kell eloldani saját tette koloncától, a vétkes és a vétek közötti csomót kell átvágni. Éppen ennek a lehetőségét biztosítja a bűn és bocsánat vertikálisának a gondolata.

## Az eloldás

A paragrafus a bűnt ítéli el, a törvényszék viszont a bűnöst. Nicolai Hartmann kapcsán már szó esett arról, hogy a vétkes ipszeitás maga a *de iure* megbocsáthatatlan. Ricœur olyan provokációként idézi őt, mint akit meg kell haladni, és a lehetetlen bocsánat követelményét képviseli vele szemben. A megbocsáthatatlan vétek és minden heroikus etikai próbálkozás a lehetetlen bocsánat e feszültségterében zajlik.

„Végső soron minden a cselekvő és cselekvés szétkapcsolhatóságának a kérdésébe torkollik.”<sup>55</sup>

Ez az, ami egyedül nyújthatja a vétkes részére az újrakezdés lehetőségét. Jacques Derrida már mondott valamit erről a megkülönböztetésről: elutasította ennek azt a formáját, amely „felmenti a bűnöst, de elítéli a bűnt”. Úgy vélte, hogy az a megbocsátás, amely csak a megbánónak kész megbocsátani, a szubjektum kettőnek szól, nem a szubjektum egynek; annak, aki már elindult a pozitív változás útján, nem pedig annak, aki a maga póré brutalitásában követte el a tettet. Ez a viszonyulás nem a bűnöst látja együtt a bűnével, hanem csak a megtértet. A vétkes és a vétek ilyen nem-együtt-látása: szétkapcsolás, a vétkes *egyfajta* eloldása vétkétől. Ez az, amit Derrida elutasít.

Viszont másfajta szétkapcsolás az, amit Ricœur mindenképp feltételévé tesz, és amelynek etikai konklúzióját ebbe a formulába tömöríti: *te többet érsz, mint a cselekedeteid*. Más szóval: a személyiség és cselekvés képességének a tárháza nem merül ki az elkövetett vétekben. Ez a szigorú és következetes megkülönböztetés

„[...] hit-aktust fejez ki: a személy regenerációs forrásainak előlegezett hitelt. Ahhoz, hogy számot adhassunk a bizalom ezen végső aktusáról, nincs

<sup>55</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 637.



más mód, mint annak a végső paradoxonnak a felvállalása, amelyet a Könyv vallásai ajánlanak, és amelyet az ábrahámita emlékezet őriz. Olyan kapcsolat ez, amelyet még nem említettünk, s amely az intimitás olyan fókán jön létre, amelyhez az eddig említett kapcsolódás egyike sem ér fel: a megbocsátás és megtérés kapcsolata ez.”<sup>56</sup>

Itt teljesen másról van szó, mint bármilyen tranzakció. Ricœur egyrészt e két pólus szerves körkörösségéről beszél: a bocsánatra adott egzisztenciális válasz már implicate ott rejlik a megtérésben, a megbocsátás méhében, és fordítva: a megbocsátás ajándékának előzménye pedig valamilyen módon már adott a megtérés megújító gesztusában. Ricœur tovább is élezi a paradoxont – nem fér kétség ahhoz, hogy a szeretet teremtő bocsánata és az arra adott válasz közül melyikre illik az „örök” és melyikre az „idői” jelző. Ahogy a szeretethimnusz deklarálja és ünnepli: a szeretet bocsánata maga az el nem múló magasság. Ez alapoz meg mindent és ehhez viszonyul minden egyéb. A paradoxon éppen az, hogy lehetséges egyfajta cirkularitás az örök között, ami megmarad és az idői között, ami újból és újból megtörténik. Szerzőnk jelzi itt, hogy nem kíván belebocsátkozni a kegyelem és/vagy emberi szabadság elsődlegességének végeérhetetlen dogmatikai vitáiba. De lényeges, hogy ez a körkörösség hogyan írja bele magát a történelmi feltételek szövetébe: a cselekvő és cselekvés eloldásának különböző módjaiban. Mindez nemcsak hogy nem idegen a filozófiától, nyomatékosítja Ricœur, hanem éppen szerves része egy olyan cselekvésfilozófiának, amelynek antropológiai kulcsfogalma a képességgel rendelkező ember (*homme capable*), szemben a Kantig érvényes szubsztancializmussal. Ricœur itt Kant vallásfilozófiájának radikális rossz fogalmára, valamint deontológiai etikájára utal. Ennek értelmében a rossz radikális ugyan, de nem eredendő. Radikális a rosszra való hajlam, de eredendő a jóra való diszpozíció, és ez Kant szerint sohasem veszett el, mert ha elveszett volna, sohasem szerezhetnénk vissza újra. Ricœur e meglehetősen idealisztikus hangzású filozófiai és egzisztenciális projektje mellett kötelezi el magát: „a jóra való eredeti diszpozíció restaurációja az emberben”. A különbségtétel – radikális rossz, ezt megelőző eredendő jó – szerzőnk szerint készenlétben tartja a mindig megújuló történelem lehetőségét a megtérés egzisztenciális aktusa révén, s ugyanakkor az őseredeti jóság és ártatlanság betörését az időbe. Ezen a ponton Ricœur igen közel kerül Jankélévitchnek a

---

<sup>56</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 638.

*La philosophie premiere*-ben<sup>57</sup> rögzített metafizikájához. Ricœur szerint az említett „nagy projekt” látomásának valamilyen szinten – a kölcsönhatások titkos alkímiája szerint – történő megvalósulását hatékonyan szolgálja a zsidó-keresztyén kulturális örökség nagy szimbólumaiban rejlő potencialitás felszabadítása, amilyen például a szenvedő szolga és ennek krisztusi kifejezőése. Másrészt szintén ebben a szolgálatban látja a keresztyén egyház feladatát, mégpedig a tanítvány és órálló kettős-egy szerepében: a *depositum fidei* őrzője nem szűnhet meg erre a kincsre figyelő tanítványnak lenni.

Ezen a ponton Ricœur bizonyára nem véletlenül idézi Kanttól kutatásainak egyfajta lezárásaként a *Vallás a puszta ész határain belül* biztatását, hanem azért, mert ő maga is ezzel azonosul: mindenki igyekezzék a jó szolgálatában használni eredendő jóra való diszpozícióját (láttuk, nem szubsztancia ez, a magunk részéről inkább rendeltetésnek neveznénk), hogy remélhesse: „azt, aminek megtétele nem áll hatalmában, kipótolja a felülről való együttműködés”.<sup>58</sup> Mindez csupán az irreduktibilis gyakorlat módján, az optativus etikai grammatikájának szabályai szerint jeleníthető meg – egyenlő távolságra a leírás indicativusától és az előírás imperativusától.

## Az epilógus epilógusa

Vajon hogy néz ki az az emlékezet, az a történelem és az a felejtés, amelyet megérint a bocsánat? Erre a kérdésre kíván válaszolni az epilógus epilógusa három tételben.

Ricœur megvallja, hogy a memória fenomenológiájának teljes kifejtésében a boldog emlékezet képzete volt a vezércsillaga. A múlthoz való hűség sohasem adottság, hanem fogadalom. Mint minden fogadalomtételt, ezt is el lehet árulni. Gáncsolt memória, manipulált memória, irányított memória, mindez lehetséges. A memória munkája valamilyen módon mindig a veszteségek gyász munkája is egyben. Mindeközben pedig – kérdezi Ricœur André Breton szavával: – ki tanít meg bennünket arra, hogy leföljözzük az emlékezés boldogságát? Avagy a zsoltáros szavával: *ki láttat velünk jót?* (Zsolt 4,7) Szerzőnk szerint ez lehetséges válasz erre a retorikus kérdésre: a boldog emlékezés, a lecsendesedett emlékezés, a megbékélt emlékezés. Netalán ennél is tovább lépve: a boldog felejtés? Ricœur kérdezi ezt Athén példája kapcsán, amely

---

<sup>57</sup> Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première, introduction à une philosophie du presque*. PUF, Paris 1954.

<sup>58</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 641.

falain belül nem tűri a háborút, csak azonkívül, megtiltva ennek érdekében a rosszra való emlékezést:

„Vajon lehetséges-e józan politika valami olyasmi nélkül, mint a memória cenzúrája? [...] Egy társadalom nem lehet a végtelenségig haragban önmagával.”<sup>59</sup>

Minden historiográfia egyfajta sírba tétel: megőrzésre szánt, balzsamozott történetestek jó rendbe való elhelyezése, miközben

„[...] minden történész ambíciója, hogy a halál maszkja mögött feltűnjön azok arca, akik valaha léteztek, cselekedtek és szenvedtek, ígéreteket tettek, amelyeknek teljesítése torzóban maradt.”<sup>60</sup>

E vágy teljesítése azonban, szögezi le józanul Ricœur, immár nem azok kezében van, akik lejegyzik a történelmet, hanem azokéban, akik csinálják azt. Élektra kínja „fájdalom, mely nem felejt” (1246–1247), a vers viszont tud még valamit arról, hogy

„[...] a politika a nem-felejtés elfelejtésén nyugszik. [...] Minden felszabadító elengedés szellemi tétje ez: csendre inteni a memória nem-felejtését.”<sup>61</sup>

Ugyanakkor morális kötelesség a nem felejtő memóriát állítani minden olcsó amnesztiával és amnéziával szemben. A kettő közötti pengeél tisztán tartása és élettérré alakítása lenne a fentiek értelmében a feladat. Vagy más szóval: egyensúlyban tartani a nyomokat eltüntető felejtést a nyomokat megőrző felejtéssel. Eközben pedig

„[...] elfogadni azt, hogy vannak örökre szóló veszteségek, ez lehetne annak a bölcsességnek a maximuma, amely méltó arra, hogy a bocsánat inkognitójának tekintsük a cselekvés tragikuma közepette. [...] El kell-e mennünk »az adósság – mely nem más, mint a veszteség – elfelejtéséig«?”<sup>62</sup>

Igen, kétségtelenül, amennyiben az adósság a vétekhez láncol és kényszeres ismétlésekbe zár. Nem, amennyiben ez az örökség elismerését jelenti.

Tudomásul kell venni: nincs az a transzhistóriai magaslat, ahol lábunkat megvetve tekinthetnénk le a történelem egészére, és elkészíthetnénk a végső

<sup>59</sup> Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 651.

<sup>60</sup> Uo.

<sup>61</sup> Uo.

<sup>62</sup> Uo. 653.

mérleget. A létezésnek erről a végső dramaturgiájáról nem készíthetünk magunknak zárszámlát. A felejtés, cerebrális szinten adatok elvesztése, nem aktivitás, amely boldogságot okozhatna, mint ahogy az emlékezés örömet szerezhet. Ha ilyen értelemben nem is beszélhetünk a boldog emlékezés ellenpárjaként a boldog felejtésről, lehet-e szó legalább, kérdi Ricœur, az emlékezés művészete (*ars memorie*) mellett a felejtés művészetét (*ars oblivionis*) gyakorolni? Az abszurdumig feszítve a gondolatot, mint ahogyan ez Harald Weinrichnél is felmerül,<sup>63</sup> lehetséges-e úgy írni, hogy ez a leírt dolgok – vagy tegyük hozzá, az általuk keltett kín – valamiféle kihunyásához vezessen? Weinrich, akit „Auschwitz és a felejtés lehetetlensége” gyötör, az emlékezet autodaféjának rettenetes kísértéseként utasítja el ezt a lehetőséget. A felejtés művészete valóban nem létezhet önálló programként. Marc Augé a *Les Formes de l’oubli*ban<sup>64</sup> más eljárást javasol az emlékezés és felejtés birkózásának ügyében, amelyben összefonódik a múlt emlékezete, a jövő várása, valamint a jelen iránti figyelem. Afrikai törzsek rítusainak vizsgálata nyomán az idődimenziók hármasságát írja le, mint a felejtés „egészséges” formáit. Ennek értelmében ahhoz, hogy a múlt felé fordulhassunk, meg kell feledkeznünk a jelenről, mintha csak a megszállottság állapotában lennénk. Ahhoz viszont, hogy a jelenre találjunk, el kell vágnunk a múlthoz és a jövőhöz kötő szálakat, mint a különböző szerepjátékok váltogatásaiban. Végül pedig ahhoz, hogy megragadjuk a jövőt, el kell felejtetni a múltat egy inaugurációs, egy kezdő, egy újrakezdő gesztusban, amint ez a bevezetési rítusokban történik.

Ricœur megfontolásra érdemesnek ajánlja egy harmadik út lehetőségét is: olyan felejtést, amely nem lenne immár sem stratégia, sem munka, hanem munkátlan felejtés csupán. Vajon lehetséges-e olyan állapot, amelyben az emlékezés gondjától is megszabadulunk, és amelyben a felejtés azt is elfelejti, hogy elfelejt? Lehetséges-e olyan létmód a világban, amely maga a gondtalanság? Mindez természetesen távolról sem az emlékezet újabb programjaként, hanem legalább a boldog emlékezet optativusaként. Vajon nem volna-e lehetséges ez? Különös ragyogást adna – véli Ricœur – az emlékezet munkájának éppúgy, mint a gyászénak, hisz már egyáltalán nem lenne munka.

Ricœur Kierkegaard *Építő keresztény beszédek* munkájának egyik gondolatával zárja az emlékezetnek, a történelemnek, a felejtésnek szánt monumentális

---

<sup>63</sup> Weinrich, Harald: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. C. H. Beck, München 1997.

<sup>64</sup> Augé, Marc: *Les Formes de l’oubli*. Éditions Payot & Rivages, Paris 1998.

művét, amely az evangéliumok liliomainak és égi madarainak gondviselésbe belesimuló gondtalanságáról beszél:

„Ha az aggodalmaskodók komolyan megfigyelnék a liliomokat és az égi madarakat, ha elfelejtkeznének bennük és az ő életükben, észrevétlenül is megtanulhatnának ezektől a mesterektől valamit – önmagukról.”<sup>65</sup>

Micsoda mennyei szórakozás ez a gondtalanság, amely képes eljuttatni az embert oda, „hogyan megvizsgálja, mily csodálatos dolog embernek lenni”.

---

<sup>65</sup> Kierkegaard, Sören: *Építő keresztény beszédek*. Ford. Bohács Zoltán, Molnár Anna. Hermeneutikai Füzetek 5. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1995, 23.