

ciává válik: az egyéni tragédiák szövegei a maguk teljes »részgazságai« mellett, azokkal együtt ki- mondják az egyetlen csehovi hittételt, a szebb jövő hitét, mint végső igazságot. Úgy, ahogy Ascher előadása láttatja, az értelem igazát a múltans szellemmel szemben.»

Anélkül, hogy bármilyen alternatív értelmezést szembeállítanék Pályiével, számomra egy olyan kritikus szemlélet iskolapéldája ez az idézet, amelyik, valóban nemes referenciapontokat használva ugyan, de mintha csak bizonyos hívószavak (rituális, mise, Artaud, láthatatlan misztérium stb.) felidézésével volna képes többletjelentést tulajdonítani egy művészi alkotásnak, és mivel megteremti ezeknek a hívószavaknak az állványzatát – bármilyen érzékeny empirikus ellenpontokat használ is –, gyakorta eltakarja vele a nagyon egyszerűen leírható és megragadható szinpa- di történést. Mivel Pályi egyfajta kulturális- sematikus perspektívába helyezi mondjuk a „régii” diszletet, a „hasonmás” előadást, a lélektani realizmust, kritikáját, minden értékes és érzékeny megfigyelése ellenére, az a bizonyos fent említett fogalmi ködfelhő üli meg; benne mindennek, a színészi sokszínűségnek is egy ilyen fogalmi rendszerben kell elhelyezkednie.

Pályi érdeme és ennek a könyvecskének a jelentősége nem abban áll, hogy felfedezett valamit, amit a kortársak nem vettek észre, hanem abban, hogy hallatlan gondtal és becsületességgel, egy író sebezhető kitarukozásával törekedett definiálni azt, ami történt vele és történt velünk.

A sok-sok szedési hiba nem róható fel bűnéül, egyedül azt sajnálom, hogy korrektori és szerzői figyelmetlenség miatt *Koós Annából*, aki nem elhanyagolható alakja volt a Halász-színháznak elkeresztelt érzéki-diabolikus ködgomolyának, *Koós Olga* lett, több ízben is, a kötet záródolgozatában. Koós Annát Koós Annának hívják, Koós Olgát pedig Koós Olgának. Ennyi erről a két színésznőről, színházi lényről, kedves emberről bizonyosan elmondható.

Forgách András

A SORSESEMÉNY MINT BŰN

Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*
Atlantisz, 1992. 323 oldal, 313 Ft

Tengelyi László könyve a rossz jelenségének filozófiai magyarázatát kívánja bemutatni Kanttól napjainkig, természetesen nem valamilyen filozófiatörténeti teljesség vagy akár csak körkép igényével, hiszen ez nyilvánvalóan megvalósíthatatlan vállalkozás volna, hanem egyetlen problémátörténeti szálon, amelyet a cím így jelöl: a bűn mint sorseseemény. A főleg Kant, Hegel, Schelling, Heidegger, Ricoeur és Levinas egy-egy művére alapozó – ámde kitekintésekben gazdag – hermeneutikai vizsgálódások nem titkolt szándéka azonban nem kevesebb, mint az etikai világlátás meghaladása a „lét dolgaihoz” visszatérő fenomenológiai gondolkodás által, mely jelen esetben a bűn olyan újszerű, a metafizikai hagyománytól eltérő értelmezéséhez fog vezetni, mely azt „a rosszban rejlő ellentmondásként” fedi fel.

A hagyományos etikai világlátást és annak eredetét, a keresztény metafizikát megkérdőjelezni, sőt elavultnak nyilvánítani ma általános jelenségnek számít. Erről szólva Heller Ágnes legutóbb a modern ember büntapasztalatának alapvető másságát a következőképpen emelte ki:

„A szellemi gyötrelmem többé nem a rossz lelkiismeret gyötrelme. Két fő forrása volt a rossz lelkiismeretből származó szellemi gyötrelmemnek: először, bizonytalanság a hit dolgában, és másodsor, a büntudat az elkövetett bűnökért, vagy az aggodalom, hogy a kegyelem hiányából bünt követhetünk el. Modern, képzelt, reflexív – mivel esetleges – emberek nem keresik a kételytől vagy a büntől való megváltást.

Az embernek, miután vagy fejre vagy írásra fogadott az egzisztenciális játszámában, nincsenek kételyei. Azoknak a férfiaknak és nőknek, akik mindent arra tettek fel, hogy ne az első szintű fogadásban vegyenek részt, nincs szükségük a kételytől való megváltásra. Ezért tették fel mindenuket a másodszintű fogadásra; s ami a szellemi kételyt illeti, éppen arra van szükségük, hogy megváltatlanok maradjanak.” (Gond, 1992/2. 120. o.)

A modern, azaz a felvilágosodás utáni em-

ber gondolkodásának ezt az „első kopernikuszi fordulatát” Tengelyi László is hasonló módon jellemzi, amikor kiemeli, hogy a kanti és az őtána következő filozófia alapvető felismerése az, hogy „*bűnösség nélkül nincs emberi élet*”, illetve hogy „*vállalt bűnösség nélkül nincs személyiség*” (49., 27. o.) Ezzel a felismerésünkkel a szerző szerint egy olyan, a metafizika korszakában háttérbe szorított archaikus – zsidó és görög – tapasztalatot fogalmazunk meg, mely az emberi egzisztencia fundamentális bűnösségét sorsszerűnek érzékeli. „*A bűn szimbolikusan értendő örökletességének*” biblikus, ámbár a görögység archaikus korszakában föllelhető motívuma mindazonáltal azt sugallja, hogy a bűnösség mégsem annyira tettünk, mint inkább sor-sunk. *Kant nagyságára vall, hogy a bűnösségnek ezt a sorsszerű adottságát sem téveszti szem elől. Ellenkezőleg, a gyökeres rosszról szóló tanulmány egész okfejtése azt bizonyítja, hogy a bűnösség vállalása az erkölcsi életvitel legfőbb sorseseménye.*” (26. o.) Nyilvánvaló tehát, hogy a szerző alapproblémája és filozófiai kérdésvetése voltaképpen nem változott első Kant-stúdiumai és Kant-könyve óta, újdonságot inkább a filozófiatörténeti kiterjesztés és ezzel együtt a Kant nevével fémjelvezhető „első kopernikuszi fordulat” fölvezetése után a Heideggerrel kezdődő „második kopernikuszi fordulat” kifejtése jelent. Ez a kiterjesztés azonban mind a hagyomány-összefüggések kimutatásában, mind pedig az egyes értelmezésekben egy határozott filozófiai állásfoglalást is sejtet, amennyiben egy filozófiai vonulatot kíván kiemelni, illetve hermeneutikailag „megkonstruálni”.

Az olvasó számára tehát először is e konstrukció elfogadhatóságán áll vagy bukik a könyv sikeressége, s csak ennek függvényében foglalhat állást a közvetített filozófiai látást illetően. Jól megvilágíthatjuk ezt a problémát rögtön a második filozófiatörténeti példán, Hegel frankfurti kéziratának magyarázatán, illetve azon a szerpezen, amelyet a könyv egészében betölt. E fejezet célja ugyanis abban áll, hogy kiemelje, sőt bizonyos értelemben univerzalizálja a rossznak a morális felfogáson túljutó tragikus értelmezését, s ezzel együtt egyúttal kizárjon és korlátozzon. Jó alapot kínál ehhez Hegelnek A KERESZTÉNYSÉG SZELLEME ÉS SORSA című korai kéziratára, mivel „*az élet egységének természetével és*

sorsával” magyarázza a bűnösség szükségzerűségét: „*az élet egységének ugyanis eleve természete és sorsa, hogy szétváljék*”. (49. o.) Hegel szerint ez a sors magára a szeretetre is igaz, mely a kereszténység tragikus bukásában mutatkozik meg. „*Kiderül tehát – hangzik a kommentár –, hogy az evangéliumi kereszténységet nem a körülmények kedvezőtlen összjátéka, hanem a »saját szelleme« juttatta a »pozitivitás«, az elidegenedés sorsára. Így az Európát formáló tradíciók közül e műben végül is egyedül a tragikus élettálat antik hagyománya bizonyul töretlenül folytathatónak.*” (51. o.)

Ez a konzekvencia azonban inkább hitvallásnak tűnik, mintsem megfontolt, kifejtett történetfilozófiai tételnek. Nem nehéz erre rámutatnunk magán a könyvön belül, rögtön a rá következő fejezet ellentmondásosságában. Ugyanis csak a fenti előfeltevés elfogultságából eredeztethetjük a Schelling-képfeltes elgörögösítését. Tengelyi László értelmezésében Schelling a „rossz” teremtmény bűnösségének sorsszerűségét magának az „isteninek” az időben kibomló tragikus sorsára vezeti vissza. A fennmaradó kérdés itt csupán az, hogy hogyan lehetséges *tragikus bűnértelmezésről* beszélni egy olyan mű esetében, amely a rossznak a teremtés egészében való végső megszűnéséről beszél, s a kinyilatkoztatott „igazsággal” összhangban nevezi ezt a szellem beteljesülésének a *szereletben*? Abban a *szereletben*, amelyről az előbb hangzott el, hogy „sorsa” az elidegenedés! („*Mind-ezek után még hátravan egy kérdés: véget ér-e a rossz, és hogyan ér véget?*” ... *Amíg megmaradt a kezdeti dualitás, az alkotó Ige uralkodott az alapban, és a teremtésnek ez a korszaka végigvonul az egész történelmen, egészen annak végéig. Ha azonban a szétválás megsemmisíti a dualitást, az Ige vagy az ideális elv és a vele eggyé vált reális együttesen aláveti magát a szellemnek, s ez a szellem mint isteni tudat egyformán él mindkét elvben; amint az Írás mondja Krisztusról: uralkodnia kell, amíg lába elé nem borul minden ellensége. Utolsó-nak a halál semmisül meg mint ellenség [mert a halál csak a különváláshoz volt szükséges, a jónak azért kell meghalnia, hogy különváljon a rossztól, a rossznak pedig azért, hogy különváljon a jótól]. Ha azonban már Krisztus alattvalója minden, akkor a Fű is alattvalója kell hogy legyen annak, aki mindent az ő alattvalójává tett, hogy Isten mindenben minden legyen. Mert még a szellem sem a leg-*

magasabb rendű, a Szellem csak a szeretet szelleme vagy lehelete. A szeretet azonban a legmagasabb rendű.” – AZ EMBERI SZABADSÁG LÉNYEGÉRŐL. T-Twins, 1992. 106., 108. o.) Én nem Schellingre, inkább Hölderlinre vélném érvényesnek a szerző interpretációját, amely a maga ciklikus eszkatológiájával lényegesen eltér a schellingi biblikus, teozófiai látásmódtól.

Hasonló hermeneutikai megfontolásból maradhattak ki Sören Kierkegaard-nak az emberi bűnösség genezisééről és lényegéről kifejtett gondolatai is, noha ha más nem, hát Kierkegaard keresztény gondolkodói oeuvreje nyilvánvalóan cáfolja Hegel tézisé a kereszténység „pozitivitásáról”. Sören Kierkegaard, sőt Nietzsche, valamint Heidegger műveinek szélesebb körű bevonása azonban egyúttal elkerülhetetlenné tette volna a reflektálást „Christentum” (evangélium kereszténység) és „Christenheit” (történeti kereszténység, metafizikus keresztény gondolatrendszerek) általuk bevezetett megkülönböztetésére. E „hatástörténeti összefüggések” eredményét, a könyv gondolati summáját végül is egy paradoxonban foglalhatjuk össze: eszerint a büntapasztalat azt fedi fel, hogy a rossz ellentmondás azzal, amit „önmagunknak” nevezünk, az embernek a bűnt mégis legsajátabb cselekedetének, tettének kell nyilvánítania. Nem kis patetikus fenség és túlfeszítettség van ebben a paradoxióban, s ha az ironia nem lenne töle idegen, bizony Kleist Sosiasát juttathatná az eszünkbe, aki isteni hasonmása javára kész volt lemondani a nevééről, a hivataláról, a feleségéről, sőt még a vele megessett történekekről is, egyet kivéve: a bűnös cselekedetét. Ez a bűn volt ugyanis az önmagával való azonosságának végső, elidegeníthetetlen fundamentuma.

A mű másik paradoxona inkább metodológiai jellegű, s a hagyományok kezelését érinti. Vajon nem sajátos ellentmondás rejlik-e abban, hogy a görög tragikum adja a mintát a „gyökeres rossz” filozófiai értelmezéséhez, noha a görögség maga nem ismerté a rosszat ebben a mélységében? Vajon el lehet-e tekinteni attól, hogy Arisztotelész POÉTIKÁ-jának a bűnre vonatkozó kifejezése, a *hamartia*, köztudottan inkább „hibát”, „tévedést” jelent, mely helyes tudással kiküszöbölhető lett volna. Következésképp talán igaza van Nietzsche-nek abban, hogy a tragikum lényege

nem a bűnösség egzisztenciális szükségzerűségében rejlik, hanem a mögötte föltáruuló silénosi bölcsességében, az élet hiábavalóságának, semmisségének görög felismerésében. Ez a fajta „nihilizmus” előtte és túl van „jön és rosszon”, melyből csak egy olyan kérdés vezet tovább, mely e tragikus nem tudás, az emberben föltáruuló *deus contra deum*, a semmisség miéértjére kérdez rá, s juthat el ezáltal az emberlét eredendő bűnösségének (zsidó-keresztény) válaszához. A hagyományoknak ez a paradox kezelése legnyilvánvalóbban már a könyv címében is kifejezésre jutott – „a bűn mint sorseseemény”, amelyen a paradoxon természete szerint nem lehet túljutni –, ám ez mégis hiányérzetet kelthet az olvasóban, amennyiben nem látja be szükségzerűségét.

A filozófiatörténeti hagyomány értelmezése okozta hiányérzetünk azonban egyúttal továbbmutat egy alapvetőbb probléma irányába, mely már inkább azokat a filozófiai műveket illeti, amelyeket az értelmezés az úgynevezett „második kopernikuszi fordulattal” vezet be. E művek közös jellemzője abban foglalható össze, hogy nemcsak hiányzik belőlük minden olyan emberi szükség, de radikálisan el is utasítják, mely a megtisztulásra, a bűntől való megszabadulásra irányulna. S ezt a közös vonást a magam részéről viszonylag új jelenségnek vélem, mivel nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy – Tengelyi László problémaábrázolásával ellentétben – határozottan ismerte ezt a szükségét a görög tragédia is a maga szakrális feloldásában („katharsis”), s ismerte a filozófia is Platóntól Schellingig és Kierkegaard-ig. És ha az újabb filozófiai gondolkodás elutasítja ezt az igényt, abban ugyan lehet üdvözölni az „aszketikus papi” funkciója alóli örvendetes felszabadulást (mint Rorty vagy Derrida teszi), és lehet üdvözölni a magukhoz a „dolgokhoz” való visszatérést (mint a filozófia[történet] modern tudósai teszik), de ezzel nem lehet eltagadni azt a sajnálatos tényt, hogy önmagát minősíti le; hogy egy „metafizikus” kifejezéssel éljek: önmagát minősíti „szellemtelenek”. (A „szellem” kifejezést igyekszem nem a hagyományos metafizikai értelemben használni ezúttal, azaz számomra nem valamiféle esszenciát jelentene, hanem inkább egzisztenciális létértelmezésünk egyik lehetséges „pozícióját”. Kierkegaard ebben az értelem-

ben tekintette a modern pogányságot a „szellemről” elfelé tartónak)

Mert vajon mi is a „bűnösséghez” való ragaszkodás? Egyfelől valóban a határaink felismerése, a végességünkől következő kétségbeesettségünk manifesztációja, s a felelőség vállalásában veszi valóban a kezdetét minden „saját” létezés. Másfelől azonban a benne való megrögződés, a hozzá való „ragaszkodás” választ el minket attól a valódi szabadságtól, amelyről Schelling a Tengelyi László által elemzett traktátusában állította, hogy összhangban van valami „szent szükség-szerűséggel”, azaz korántsem azonos „*az egymással szemben álló lehetőségek közötti választással*”, „*hanem a legnagyobb fokú elhatározottság a helyes mellett, bármiféle választás nélkül*”. Az ember „*szép és szabad bátorsága az*”, „*hogy a cselekvésben ne térjen el attól, amit a tudásban felismert; mint hit, nem a bizonyosnak tartás értelmében [...], hanem hit az eredeti értelemben, mint bizalom, bizakodó ráhagyatkozás az istenire, amely minden választást kizár*”. (93–95. o.) Minden egyéb vagy „önkinzás”, amennyiben abban keresi a feloldást, hogy radikálisan igenli a lelkiismeret szavában felfedett fundamentális bűnösséget, vagyis magában a bűntudatban véli felismerni az erkölcsiséget, vagy pedig „megátalkodottság”, amennyiben a rabszolga Sosiashoz hasonlóan a bűnében ismeri föl önmagát. Ezzel viszont, és itt utalok vissza a kezdeti Heller-idezet egyik kulcsszavára, léte csak *esetleges* lehet, noha ő maga sorsszerűséget kívánt látni benne.

Végezetül ki szeretném emelni, hogy a könyvnek van egyfajta tudós méltósága. Valóban van, mert egy finom elemző, egy jól képzett és rutinos tanár kérdező-, probléma-felvető-készsége, műveltsége és intellektuális ereje mutatkozik meg benne. Emögött bizonyára fölsejlik a gondolkodó szemérmesen háttérbe húzódó alakja is. Fölsejlik abban, hogy egyetlen kínzó kérdés feszíti a szerző egész munkásságát a kezdeti írásoktól e lezáró alkotásig. A magam részéről lezárásnak érzem ezt a könyvet, mert ugyanebben a körben ezután csak ismétlést tudnék elképzelni, noha válasz, persze, tudjuk, nincs. Már csak azért sincs, mert nem tudhatjuk, hogy mi a rossz, mi a bűn, mi az emberi bűnösség. Nem tudhatjuk, mert *benne vagyunk*.

Koczuszký Éva

AZ ÉRZÉKEK PURGATÓRIUMA: RUDOLF SCHWARZKOGLER (1940–1969)

A bécsi akcionizmus legradikálisabb tagjaként emlegetik, noha visszahúzódo volt, került a nyilvánosságot, s hat akcióját, amelyről ismertté vált, közönség nélkül rendezte meg. Mégis, éppen ezeknek az akcióknak köszönhetette hírnevét. Amikor 1969-ben öngyilkos lett, a szenzációra éhes sajtó felröpítette a hirt, amely rövidesen a művészettörténeti kézikönyvekbe is bekerült: Schwarzkogler egy akciója során kikerülte magát, s ebbe halt bele. A művész, aki a művészet oltárán feláldozta magát: a giccstre éhes közvéleménynek vetették oda prédául azt a művészt, aki utolsó akcióját halála előtt több mint három évvel hajtotta végre, s aki egyébként is kizárólag a fényképezőgép lenszéje számára dolgozott. Schwarzkogler erről lett híres, s a bécsi akcionizmus többi tagjára is e kétes hírnév dicsfénye vetült (Közülük kettőnek, Hermann Nitschnek és Otto Muehlnek Budapesten is volt már kiállítása; előbbinek a Liget Galériában, utóbbinak a Budapest Galériában.)

A bécsi Modern Művészeti Múzeumban nyílt, majd európai körútra induló (Prága, Párizs, Frankfurt) Schwarzkogler-életmű-kiállítás az esztétának, a kifinomult arányérzékkel rendelkező művésznek, a megszállott kutatónak és a magányos misztikusnak szolgáltat igazságot. Az emberi testtel végrehajtott szadisztikus (szimulált) kísérletek (vakítás, kasztráció, boncolás, halál, preparálás stb. – kinek ne jutna azonnal eszébe Hajas Tibor, akinek némelyik performance-e kísértetiesen emlékeztetett Schwarzkogler akcióira) felvételei egy szigorú esztétikai rendbe épülnek be; a sokkolás, megdöbbenés, riasztás gesztusa pedig háttérbe szorul a halálos szépség mögött, amely a kiállítás egészére rányomja bélyegét. Nemcsak a festményekre, plasztikákra, vázlatokra, jegyzetekre, hanem magukra a híres-hírhedt akciók fényképsorozataira is.

Schwarzkoglernek ugyanis sikerült megvalósítania a szépséget. Legismertebb műveinek, az akcióinak a felvételeiből halálos szép-