

Rugási Gyula

## A metafizika felelőssége (Vladimir Jankélévitch és a „majdnem” filozófiája)

„Áldott legyen hát a Mit-tudom-én-micsoda (le Je-ne-sais-quoi), amely a holt betűből eleven szellemet alkot, amely szóra bírja a néma betűt; áldott legyen a Majdnem-semmi (le Presque-rien), amely a semmiből valamit hoz létre; és áldott legyen végül a báj (le charme), amely nélkül a dolgok nem lennének olyanok, amilyenek.”<sup>1</sup>

### Első filozófia

Az újkori metafizika történetének Leibniztől Heideggerig ívelő útján újra és újra szembetaláljuk magunkat a „miért van a valami, és miért nem inkább a semmi”? típusú kérdésekkel; mindebben semmi különös nincsen, a filozófiaszerető közönség hozzászokhatott az ilyesmihez. Ám a háború utáni francia filozófia igazi különcének, Vladimir Jankélévitch-nek a fenti idézetben felbukkanó nyelvi leleményei – egyfajta hagyományos értelemben felfogható metafizika kulcskifejezései – aligha fogadhatóak valamiféle igenlő bólintással. Emmanuel Lévinas 1974-ben napvilágot látott „második főművének”, az *Autrement qu’être*-nek (Másként, mint lenni) kivételével talán senki sem emelt a filozófiai terminológia rangjára olyan kifejezéseket, amelyek inkább Mallarmé metaforáihoz hasonlatosak, mintsem a skolasztika megszabta tradíció fogalmi szótárához.

---

□ Rugási Gyula az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem és a Szent Pál Akadémia egyetemi tanára, e-mail: [rugasigy@or-zse.hu](mailto:rugasigy@or-zse.hu)

<sup>1</sup> Jankélévitch, Vladimir: *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 3. La manière et l’occasion*. Paris: Éditions du Seuil, 1980. 111.

Az ogyesszai zsidó felmenők leszármazottjának, Vladimir Jankélévitchnek terjedelmében is hatalmas életműve azonban a különleges fogalmi szótár, a végtelenül szubtilis nyelv ellenére is olyan tradíció-gyökerekkel rendelkezik, amelyek semmiképpen sem ragadhatóak meg az 1945 utáni filozófiai divatáramlatok egyikének erudíciójával sem, (az ilyesfajta esetleges rokonítás különösen az elmúlt háromnegyed évszázad francia filozófiai kultúráját tekintve lenne csábító), nem, az említett életmű a Heidegger által metafizikai tévútnak nevezett „nyugati hagyomány” egyenes ági leszármazottja. Jankélévitch-et még életében gyakorta hasonlították Lévinas-hoz,<sup>2</sup> elsősorban is arra hivatkozva, hogy mindkettő az etikát tartja próté philiszophiának, a neoplatonikus gondolkodási technika *létentűl*ijának transzcendenciába burkolózó magaslataival szemben. Erről azonban szó sincs; Jankélévitch fiatalkori munkáitól kezdve – mindenfajta formai ezotéria ellenére is – egyértelmű: a *Philosophie première* (1954) valóban lét-filozófia, a háború utáni nagy morál-filozófiai mű, a *Traité des vertus* (1949) ízig-vérig aretológia, a *Le pur et l'impur* (1960) etika, és így tovább.<sup>3</sup> Csak egyetlen példával illusztrálva a Lévinas-szal szemben fennálló különbséget; az említett második főmű, az *Autrement qu'être* – csakúgy, mint a Husserl tanítvány szerző egész életműve – az orthodox fenomenológiai hagyomány része. Ebben a teljességgel összetéveszthetetlen gondolkodásmódban a világot és a tudatot konstituáló esemény a létezés és a nyelvet megelőző *már mondott* (*le déjà dit*), amely „létre szólít”, méghozzá ex nihilo, hiszen csupán az a *feleleteseemény* tanúskodik róla, amely kizárólag *engem* szólít meg. Előbb van tehát a feleletkészség, a felajánlkozás, a *me-voiči*<sup>4</sup> („ímhol vagyok”), s annak ősz-accusativusa, mint maga a szólítás. Éppenséggel ez a *felelős-ség* (responsabilité, Ver-antwortung) nyelvbe-kódolt elsődleges jelentése. Ahogyan a szóbanforgó mű elején olvassuk:

---

<sup>2</sup> Elsősorban Joëlle Hansel előadására gondolok: So near, so far: Emmanuel Levinas and Vladimir Jankélévitch. *Religions*, 12 (11), 2021. 922. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12110922>; valamint a Bergson, Jankélévitch, *Levinas* című tanulmánykötetre, (Bastiani, Flora: *Bergson, Jankélévitch, Levinas*. Paris: Manucius 2017).

<sup>3</sup> Jankélévitch, Vladimir: *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «presque»*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011; Jankélévitch, Vladimir: *Traité des vertus. I-III*. Paris: Flammarion, 1983–1986. Jankélévitch, Vladimir: *Le Pur et l'Impur*. Paris: Flammarion, 1960.

<sup>4</sup> A me-voiči jelentését tekintve megfelel a héber hinnéni kifejezésnek, csakhogy míg az eredeti bibliai alak egyes szám első személyű birtokos (?) személyraggal ellátott adverbium, (körülbelül: „imségem”), addig Lévinas számára az a fontos, hogy a me névmás accusativusban áll.

„Ha a transzcendenciának van értelme, nem jelenthet mást, mint a lét – az esse – felé irányuló eseményt, a *lét-másikához* (l'autre de l'être) való átjutást. A *Szophisztész* öt genera közül hiányzik a léttel szembeállított genus, jöllehet az Államtól fogva szó esik a léten-túliról, (lényegen-túliról, l'au-delà de l'essence). És mit jelenthet itt az átjutás eseménye, az amelyik – miközben elvezet a lét másságához – ezen átmenet folytán nem képes egyébre, minthogy lebontsa önnön tényszerű voltát. Átjutni a lét másikához, másként, mint lenni. Nem másként lenni (être autrement), hanem másként mint lenni. Sem pedig nem lenni.”<sup>5</sup>

Az iméntiekkel szemben a jankélévitchi próté philosophia Plótinosz alapján értelmezhető elsősorban, s talán egy kissé sántító analógiával „apofatikus filozófiának”<sup>6</sup> lehetne nevezni. „Plótinosznál az apofatikus formulák valamennyi formája azt szolgálja – olvasható a *Philosophie première*ben –, hogy ezt az elutasítást fejezze ki: az egység nem képes arra, hogy bizonyítsa az Egyet; az Egy nem mondhatja: agathon eimi, sem azt, hogy: ego eimi, én vagyok a jó, én Magam vagyok; sem pedig általában azt, hogy eimi tode – ímhol vagyok. [...] Ha a teljes észlelés feltételezi ezt a színpompás sokszínűséget, poikilia khrómata, akkor az egész logosz magába foglalja a relációt, és a relációval együtt a megkülönböztethetetlen másságot, heterotész; a viszonylagos létező egyszerre Auto és Allo; enélkül az Allo nélkül és a diskurzus Allo-ja nélkül a gondolkodás szavát veszítené, és megszűnne gondolkodni.”<sup>7</sup> A Más, a Másik kitüntetett szerepe pro forma közelíthetné egymáshoz a két filozófus gondolkodásmódját, ám ez csupán felszínes analógia. Jankélévitchnél a kulcskérdés az, hogy vajon mondhatja-e az Agathon, az Egy, vagyis az *epekeina pantón* (mindeneken-túli) a maga tiszta transzcendenciájában: Én vagyok. Vagyis alkalmazható-e a Biblia Istenének Név-kinyilatkoztatása a Léten-túlira? Ez a *Septuagintával*, illetve a kereszténységgel egyidős inkonzisztencia át- meg átszövi Jankélévitch életművét, felszín alatti alapzata az egész apofatikus filozófiának.

Plótinosz különlegesen fontos szerepet játszik a *Philosophie première* szerzőjének gondolkodásában, a Sorbonne-on töltött diák évektől fogva. Egyetlen auctor neve sem bukkan fel annyiszor írásaiban, mint

<sup>5</sup> Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. Paris – Den Haag: Le Livre de Poche, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1978. 13.

<sup>6</sup> Némi hezitálással: az apofatikus teológia analógiájára, mindenfajta affirmatív, „katafatikus” jelleg ellenében.

<sup>7</sup> Jankélévitch, 2011. 127. ed Enn. V,9,5;6;11.

a neoplatonizmus alapítójáé; a több száz, illetve több ezer (gyakran ismétlődő) citátum sejtetni engedi: itt nem arról van szó, hogy a szobatudós kedvenc szerzőt választ magának, akiről aztán mindent tudni akar, ráadásul mindenkinél többet akar tudni róla. A zenei írások tekintélyes hányadát nem számítva a Jankélévitch művek felfoghatóak úgy is, mint Plótinosz-glosszárium, ráadásul nem is csak lapszéli, hanem interlineáris glosszák gyűjteménye; olyasmire gondolok, mint ahogyan az örök diák írja a sorok fölé ceruzával a maga fordításait. De lehet, hogy még ez a hasonlat sem kielégítő, és a glosszák helyett egyenesen az epigráfusok legtítkosabb vágyálma, a palimpszeszt lenne a kézenfekvő analógia; a Jankélévitch sorok mögöttesében ott rejtőznek a levakart Plótinosz-szövegek.

Akár így, akár úgy, Henri Bergson és Émile Bréhier tanítványaként Jankélévitch nyilvánvalóan megtapasztalhatta, hogy mind a két meseterét egészen „intim” viszony fűzte az *Enneádok* szerzőjéhez, egészen pontosan Porphüriosz edíciójához. Ráadásul Émile Bréhier '20-as, '30-as években megjelent munkája mindmáig Plótinosz klasszikus francia fordításának számít. Természetesen Platóntól Pascalon, Schellingon, Kierkegaardon át a kortárs gondolkodókig (mint Jean Wahl, vagy Gabriel Marcel) számos olyan szerzővel találkozunk, akiket (néha a filológiai hivatkozás elemi szabályait sem betartva)<sup>8</sup> Jankélévitch feltehetőleg állandóan a keze ügyében tartott. S ha igaza van Heideggernek, miszerint az igazán jelentős gondolkodók mindig ugyanazt mondják,<sup>9</sup> akkor a jankélévitchi apofatikus filozófia gondolati vázának rekonstrukciójához is elegendő az „ugyanaz” (eadem sunt omnia semper) sztoikus elvére való ráhagyatkozás. Ennek megfelelően az első filozófia legfontosabb

---

<sup>8</sup> Jankélévitch gyakran csupán az idézett művek címére hivatkozik, jobb esetben oldal-szám megjelöléssel, ám kiadó és évszám, netán edíció megadása nélkül. A sűrűn citált emigráns orosz vallásfilozófusok, mint például Sesztov, Bergyajev, Szolovjov esetében, a francia vagy német műcímek mellett néha csupán ennyi eligazítás szerepel: „en russe”. Az utóbbi mozzanat természetesen felveti azt a kérdést is, hogy Jankélévitch mennyire tudott oroszul? Szemben Lévinas-szal, aki otthon feleségével és lányával élete végéig oroszul beszélt, Jankélévitch esetében aligha játszhatott ilyen perdöntő szerepet az orosz nyelv és kultúra. Ugyanakkor jónéhány eredeti Dosztojevskij-, vagy Tolsztoj-idézet, továbbá a kortárs szerzők idiómáinak „finomrahangolt” értelmezése arra vall, hogy jól kellett tudnia szülei anyanyelvén. Annyi bizonyos csupán, hogy édesapja – a német klasszikus filozófiai irodalom, valamint Freud számos írásának átültetése mellett – Sesztov és Bergyajev fordítójaként, valamint klasszikus mesterek átültetőjeként – volt közismert a korabeli francia szellemi életben.

<sup>9</sup> Heidegger, Martin: *Levél a humanizmusról*. (Fordította: Bacsó Béla). In: Uő: *Útjelzők*. Budapest: Osiris, 2003. 333.

szellemi-logikai alkotóelemeit néhány perdöntő fontosságúnak ítélt írás alapján kísérlem meg rekonstruálni. Plótinosz és Platón mellett a legfontosabb forrás mindehhez Schelling, s főleg Jankélévitch doktori disszertációja, (a) *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (1933) című kiváló Schelling-interpretáció, a *Philosophie première. Introduction à une philosophie du »presque«* (1954) című szisztematikus metafizikai munka, valamint a már említett, három részből álló, nehezen klasszifikálható írás, (a) *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1957). Az olyan típusú művek, mint például a magyarul is megjelent *Írónia* vagy *A megbocsátás*<sup>10</sup> bizonyos értelemben a szerzőnek önmagát kommentáló széljegyzeteinek tekinthetők, az említett „metafizikai alapzat” nélkül csak nehezen érthetőek.

Noha Schelling monumentális életműve is a neoplatonikus logikai rendszerek lenyomata, (valamint az ettől nem túlságosan távol álló, keresztény kabbalának nevezett újkori teozófiáé), a jankélévitchi metafizika igazi, kortalan szellemi epicentruma Plótinosz, valamint a kései neoplatonizmus, az alexandriai és kappadókiai atyák, de ugyanígy Jóannész Khrüszosztómosz, illetve a Pszeudo-Dionüszosz Areiopagitész-corporis világa. Írásait olvasva gyakran az az ember érzése, hogy Jankélévitch egyszerűen „jelen van”, vagy éppen „otthon van” a 3–4–5. században; hajdani diskurzusok rég elejtett-elvágtatott fonalait veszi fel újra és újra. Mindez nem csupán az életmű behatárolásának, hanem a szerző *zsidóságának* a kérdését is szükségképpen érinti.

Jankélévitch – szemben a litvániai eredetű Lévinas-szal, vagy éppen az ugyancsak Fekete-tengermelléki származású Alexandre Koyréval – nem tudott héberül, vagy legalábbis semmi nyoma annak, hogy tudott volna. Lévinas így vélekedett róla: „Ritus, kultusz és héber nyelv nélküli vallás ez [...] Hogy Istennel, avagy Isten nélküli vallás-e? Ezt egyedül Isten dönti el.”<sup>11</sup> Lehet, de addig is, amíg a döntés érvényre jut, talán a fenti anakronizmus, az antikvitás példája jelenthet némi kapaszkodót: számomra ugyanis a „vallás és héber nyelv nélküli zsidó” olyan, mintha a hajdani alexandriai diaszpóra szülötte volna, aki legfeljebb a templomadót fizeti, de amúgy ott ácsorog a kikötőben és a dokkmunkás-

---

<sup>10</sup> Jankélévitch, Vladimir: *Az irónia*. (Fordította: Mihancsik Zsófia.) Budapest: Typotex, 2018; Jankélévitch, Vladimir: *A megbocsátás*. (Fordította: Visky S. Béla.) Kolozsvár: Exit, 2021. Mind a két fordítás kiváló, Mihancsik Zsófiáé egyenesen bravúros munka.

<sup>11</sup> Id. Visky Béla: *A filozófia keresztje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában*. Kolozsvár: Exit, 2016. 32.

filozófus, Ammóniosz Szakkasz tanításait hallgatja. Pontosan úgy, mint egy Plótinosz nevű közép egyiptomi fiatalember, vagy (az egy vagy két?) Órigenész. Akárhogy is vesszük ez a kissé anakronisztikus figura valamiképpen egyiptomi is, nem csupán görög, elsősorban persze igazi hellénizált zsidó. (A stilizációt azért nem vihetjük túlzásba; a hajnali párából aligha Kavafisz alakja bontakozik ki előttünk). Másrészt viszont – talán az előbb említett egyházatyákhoz való rendkívül erős vonzódás folytán – az én szememben inkább tűnik orthodox kereszténynek, miként például az általa is gyakran idézett Lev Sesztov, (akit egyébként Jankélévitch édesapja fordított franciára), vagy Szemjon Frank, vagyis az orosz vallásfilozófia fősodrához tartozó zsidó konvertiták.

S ha már a konvertita-lét szóba került, akkor szükségképpen érintenünk kell nem csupán a jankélévitchi, hanem mindenfajta (neo)-platonikus metafizika teljességgel személyes jellegű mélyrétegeit is. Jankélévitch ugyanis – aki mindig görögül vagy latinul idézi a Tanakhot, azaz a Biblia Hebraicát – egyetlen regiszteren szólaltatja meg Platón és Plótinosz, illetve az alexandriai fordítók s az újszövetségi koiné nyelvét. Ahol például a szótárban *meta-* vagy *episztróphé* áll, „el-, vagy odafordulás” jelentésében, ott eredendően idegen világok néznek farkasszemet egymással. A nyelv ugyanis önmagában nem disztinolvál: pro forma a platóni *meta-* vagy *episztróphé* az újszövetségi koinében *metanoiát*, „megtérést” jelent; nem véletlen tehát Jankélévitch (poétikai) metonimiája: a filozófia, a filozofálás „megtérést követel”. Ám aligha kétséges, hogy ez a bizonyos *megtérés* a filozófiához, illetve a Biblia Istenéhez nem lehet *ugyanaz*; a már említett kétezer éves inkonzisztencia tanúskodik erről. Schellingi analógiával talán éppen az előbbi inkonzisztencia a metafizika igazi *Abgrundja*, szakadéka, nem pedig a múlt idő. Megtér a gondolat a Szakadék egyik partjához, hogy azután egy *pillanatnyi* hezitálás után a tátongó mélység túlsó partján találja magát.<sup>12</sup> Arról azonban, hogy ilyenkor „mi történik”, arról sem a filozófia, sem a teológia nem képes számot adni; különös paradoxon, hogy *itt* és *ilyenkor* a szóban forgó két diszciplína olyan közel kerül egymáshoz, hogy akár fölcserélhetővé is válnak...

A szellem időtlen és a tér fogalmától is megfosztott határvidékein tartózkodni, ameddig csak lehet – jól érzékelhetően ez a jankélévitchi

---

<sup>12</sup> A hasonlat „eredetije” – nem pontosan ebben a kontextusban – Schellingtől származik: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*. (Fordította: Jaksa Margit – Zoltai Dénes.) Budapest: T-Twins, 1992. 91.

metafizikának Plótinosztól, az apofatikus teológiától, de a közép- és újkori misztikusoktól (Eckhart mestertől, Jakob Böhmétől) is átörökölt legfőbb erudíciója. Hozzá kell tennem: tudós pótcselekvés, surrogatum doctus gyanánt, hiszen nyilvánvalóan nem az unio mystica elérendő megtapasztalásáról, hanem csupán annak leírásáról van szó. Ugyanakkor minderről az igazi metafizika nem mondhat le, nem maradhat csupán az analitikus vizsgálódás, a diszkurzív nyelv függvénye. „Egy olyasfajta metafizika – írja Jankélévitch –, amely nem a lét eseményével (tényével) foglalkozik, hanem a léttel, mint olyannal, nem az einai-al, hanem az on-nal, mint univerzális prédikátummal, valamint ennek a létnek az usziájával, vagyis, még lényegbevágóbb módon a »levővel« (ens), ennek a létnek a »levésével« (ens), az ilyen metafizika nem lehet más, csak hipotetikus jellegű,<sup>13</sup> Ennek megfelelően a filozofálás, mint a metafizikával való foglalkozás eredendően egyfajta *engagement*, elkötelezettséget feltételez. A „metafizika felelőssége” – genitivus subiectivusként és obiectivusként egyaránt – magában a *philozophein*ben, a filozofálás gesztusában rejlik, s csak másodsorban annak irányultságában, a módszerben. Némiképpen sarkítva azt is mondhatnám, hogy ez a bizonyos felelősség nem arra vonatkozik, amit Heidegger állít, miszerint a metafizika – szerinte egyúttal: mindig platonizmus – felmondta volna a léttel való utoljára még a preszókratikusoknál meglévő – szövetséget,<sup>14</sup> s helyette az egész „nyugati gondolkodást” a platóni idea-tan befolyási övezetévé nyilvánította. Ráadásul, ennek az egykori szövetségsgzésnek a következtében a filozófia azóta sem mozdult előre egy tapodtat sem. „Helyben jár, hogy mindig ugyanazt gondolja. Az előrelépés, tudniillik e helyről előre, tévedés, mely árnyékként követi a gondolkodást, amelyet éppen ő maga vet.” (Der dem Denken folgt als der Schatten, den es selbst wirft.)<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Jankélévitch, 2011. 1. Már e rövid idézet is külön görög–latin–francia terminológiai szótár mellékletben való feltüntetését követelné – s ehhez járulna még a magyar kifejezések megadása –, bizonyítandó, hogy a fordítási egyértelműség elérése megoldhatatlan feladat. Csupán ízelítőül: a görög „einai” és „on” (az előbbi létige infinitivusa, az utóbbi imperfekt participiuma neutrumban) latinul és franciául egyaránt „esse”, illetve „être”, „lenni”, illetve „lét”, (pro forma infinitivus) az „uszia” néha „ens”, illetve „étant” (=”levő”), néha viszont „essentia”, „essence”, vagyis „lényeg”, és így tovább.

<sup>14</sup> Lásd ezzel kapcsolatban: Heidegger, Martin: *Platón tanítása az igazságról*. (Fordította: Kocziszky Éva.) In: Heidegger, 2003.

<sup>15</sup> Heidegger: *Levél a humanizmusról*. In: Heidegger, 2003. 310. Heidegger, Martin: *Brief über den »Humanismus«*. In: Ders.: *Wegmarken. Gesamtausgabe, Bd. 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009. 335.

1919. Série

PRÉFECTURE DE LA HAUTE-GARONNE

Empreintes digitales :

Signature du Titulaire :

CARTE D'IDENTITÉ

Nom DUMÉZ

Prénoms Ludri Charles

Né le 28 mai 1905.

à Paris XI

Département Seine

Profession Professeur de piano

Domicile 7 Faulquoy -  
Bonnefont -  
Toulouse.

A Toulouse,

Sigalement :

Taille : 1m 74. Nez : moyen

Cheveux châtain clair. Forme générale du visage : oval

Moustache : Teint : mat

Yeux : marron. Signes particuliers : néant

6 AVR 1942

le 6 AVR 1942 le Préfet 194

Le Conseiller de Préfecture délégué  
Préfet.

FRANCS 13

Vladimir Jankélévitch személyi igazolványa, 1942.

<https://www.lesvraisvoyageurs.com/2019/02/10/vladimir-jankelevitch-1903-1985-2/>

Nem, Jankélévitchnél ez a bizonyos szövetség újra és újra megkötenődő, méghozzá nem az (Ön)Magam árnyával, hanem azzal a Valakivel, akinek a Neve vet árnyékot – az egész emberi történelemre. Ez a Valaki kétségtelenül a Másik, méghozzá nem egyszerűen szubjektumként, hanem egész logikai viszonyrendszerében. „Ez a »mindig-teljességgel-más mint a másik« (toujours-tout-autre que l’autre), lévén egy egészen más dolog, mint a mindegy hogy milyen dolog, nem lehet más, mint anti-res, avagy nem-dolog: de nem lehet viszonyulás sem többé, minként az újbóli megragadásából és visszavételéből fakadó metaempirikus Másik esetében; Ő a mindig-túlán-túlija, aki arra való, hogy végül merészelje nevéen szólítani azt a megnevezhetetlent, akiről Szent Pál beszél, és aki definiációszerűen túl van mindenfajta megnevezhető néven; nominativusban



egyszerűen csak azt mondhatnánk: Ő-Maga: Autosz.”<sup>16</sup> Ez az *Autosz* – vagy még inkább: Agnosztosz Theosz (*Ap.Csel. 17,23*) – Pál apostol szótárában valóban egyszerre jelöli a Léten-túli Egy-et, valamint a Biblia Teremtő, Kinyilatkoztató, Megváltó Istenét. Ám ha a szótár nem is, a kimondás pillanatában a beszélő dönteni kénytelen: melyiküket idézi fel, miközben szóvá teszi a leírtakat? Ugyanis semmiféle filozófusi és semmiféle teológusi agy nincs úgy megszerkesztve, hogy az Autoszt intonálva az ember „egyszerre” gondoljon Mindkettőre. (Az, persze könnyen megeshet, hogy miközben beszél, egyáltalán nem gondolkodik). Semmiféle szótár – külsőlegesen leírás – nem adhat tehát megbízható támpontot, kizárólag a Nyelv kiterjedt, lehetőségképpen anyanyelvi szintű ismerete. De önmagában még ez sem elég, hiszen gyakorta megesik, hogy a diskuráló felek, még a fenti feltétel teljesültekor sem értik egymást. A metafizika, de még inkább a kinyilatkoztatás nyelvek-feletti nyelvére van tehát szükségünk, amely nem feltétlenül nevezi meg magát.

Az a 3. századi hellénizált zsidó, avagy zsidó-keresztény (?), aki az iménti gondolatkísérletünk szerint Ammóniosz Szakkasz előadásait hallgatja, és az a 20. századi vallástalan zsidó(?), keresztény (?), aki a Sorbonne-on nevelkedve világhíres professzorok szemináriumain vesz részt, elvileg ugyanott, az idő túlpartján, ugyanazzal a teoretikus kérdéssel szembesül: hogyan építsen hidat vagy valamiféle átjárót az első hüposztaszisz, a Léten-túli semmije, és a második hüposztaszisz létező volta, már valamije között? A „megoldást” illetően – úgy vélem – a Jankélévitch gondolkodását is döntően befolyásoló Schelling jutott a legtovább az európai filozófia történetében; a lét-előtti potencia és a lét viszonyára nézve olvassuk: „A potencia, minthogy az, ami ki van téve a létbe való átmenetnek; s ha átmegy, nem a lét pusztá hatalma többé, hanem a lét foglya, exisztamenon,<sup>17</sup> amely elvesztette önmagát.”<sup>18</sup>

A *lét foglya*, a logika mitikus alvilágának szülötte, egészen Parmenidészig, illetve Parmenidész végtelen utóéletének tetszőleges végpontjáig úton van a filozófiatörténetben. Jankélévitch (a) *La manière et l'occasion*ban a III. *Ennéád* 8. részéből idéz erre vonatkozóan: a példázat arról szól, hogy miként ismerheti meg a második isteni hüposztaszisz, a Nusz a Hent, akiből származik. „Mit fogunk fel belőle [ti. az Egy-ből], ha az

<sup>16</sup> Jankélévitch, 2011. 124.

<sup>17</sup> A görög ige etimológiájából fakadóan: „el-különülő”.

<sup>18</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A kinyilatkoztatás filozófiája*. (Paulus-jegyzet). (Fordította: Mazgon Máté.) Budapest: Szent István Társulat, 2019. 85.

értelmünket (Núsz) felé fordítjuk? Az értelemnek valamiképpen hátra kell húzódnia, és magát mintegy átengedve a mögötte levőnek – mert hiszen neki kettős arculata van, s ott, ha az istenséget valóban látni akarja, nem szabad teljesen észnek maradnia.”<sup>19</sup> A Núsznak tehát szükségyszerűen hátrálnia kell a megismerés során – vagyis kisebbednie kell a létezők hierarchiájában –, hogy „perspektivikus látáshoz” jusson, ez az egzisztencia útja. Másfelől viszont fel kell oldódnia az Egy, a tökéletesség látványában, („másként, mint lenni”) – ez az episztémé, a legmagasabbrendű platóni ismeret útja.

Amint látható, a logika alvilágából – surrogó árnyak gyanánt – paradoxonok rajzanak elő, néha némán, néha éktelenül nagy zajt csapva. Ha jól megfigyeljük, a csapat élén egy különlegesen jól fejlett példány halad kifejezve, hogy a plótinuszi Núsz és Pszükhé a létét annak köszönheti, aki Maga – nem létezik. Ahogyan a VI. *Enneád* 7. részének egyik dodonai szöveghelyén Plótinosz érvel: „Nem szükségyszerű, hogy valaki birtokolja is azt, amit ad.” (uk ananké ho tisz didósz, tuto ekhein.)<sup>20</sup> Magyarán az Egy azt adja, amije nincs. De hogyan lenne igaz mindez a Biblia Istenére?

## „Démoni szertelenség”

A lét fölött álló, aki létet ad, ám maga nem létezik, ez a sokszor, sokféle formában felbukkanó paradoxon a jankélévitchi metafizika punctum caecuma, vakfoltja. Maurice Merleau-Ponty hasonlatát kölcsönözve: az érzékelés folyamatában a punctum caecum az, ami a látást biztosítja, de önmaga „nem lát”. Jankélévitch – bevett írói módszeréhez híven – rengetegszer fogalmazza újra az iménti ellentmondást, de hivatkozásai között kétségtelenül Szókratész és Glaukón beszélgetésének egy részlete az alapszöveg, az Állam VII. könyvéből. A dialógus a legfőbb Jó természetéről zajlik:

- Szókratész: „Tudod, hogy a Nap a látható dolgoknak nem csak a láthatóság képességét adja, hanem a keletkezést, növekedést és táplálkozást is biztosítja, bár ő maga egyáltalában nem keletkezés.
- Glaukón: Hogy is volna az!

<sup>19</sup> Plótinosz: Enn. III, 8,9. (id. Jankélévitch, 1980. 57) = Plótinosz: *A szépről és a jóról. Istenről és a hozzá vezető utakról.* (Fordította: Techer Margit.) Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1998. 137.

<sup>20</sup> Plótinosz: Enn. VI,7,17. id. Jankélévitch, 2011. 190.

- Szókratész: Ugyanígy a megismerhető dolgoknak sem csupán a megismerhetősége származik a Jótól, hanem ezenfelül még a keletkezésük és valóságos voltuk is, miközben a Jó nem valóságos létező, hanem messze túlszárnyalja a valóságos létezést méltóságával és erejével.
- Glaukón heves nevetésre fakadt: Apollónra mondom, ez aztán a démoni szertelenség.” (*Állam*, 509C. XIX–XX).<sup>21</sup>

Glaukón inkább zavart, mintsem felszabadult nevetése talán még ma is hallható; az ember gyakorta kínjában nevet, ha nem ért valamit. A görög szöveg a „hüperbolé” kifejezést használja, s egyfajta „rendkívüli”, „felülmúlhatatlan” démoniára utal vele; Jankélévitch megtartja a görög szót „le démonique hyperbole” formában, a radikális eredet problémakörét taglalva. Mindenesetre az egész platonikus-neoplatonikus hagyomány a „démoni hiperbóla” kérdését a lét, létezés és megismerés viszonyrendszere alapján írja le, a mozdulatlan, avagy körmozgással jellemezhető örökkévalóság (a görög *aphtharszia*, „romolhatatlanság” értelmében), illetve a keletkezés, a *phthora* („enyészet”) szembeállításával. Ez a merrev logikai séma az ókorban majd Próklosznál „mozdul meg”, részben éppen a keresztény neoplatonikus tanokra irányuló reflexió gyanánt. Jankélévitch már a fiatalkori Schelling-monográfia elején a plótinuszi hüposztaszisz-teória és a történő mindenség sajátos viszonyát helyezi a középpontba, amikor *A transzcendentális idealizmus rendszerének* – a későbbiek során is érvényes – felfogását idézi: „Isten soha sincs (nem létezik soha). Isten folyamatosan kinyilatkoztatja magát, és a történelem valóban egyfajta bizonyíték Isten létezése mellett.”<sup>22</sup> Schelling egyik elsődleges filozófusi erőfeszítése – legalábbis a *Freiheitsschrift*től (1809), illetve a *Weltalter* első fogalmazványától (1810) az, hogy visszaperelje a Biblia Istenének a *Septuaginta* fordítói által ráruházott szerepét, vagyis hogy Ő lenne (a) *ho* ón, a létező, s lényét – éppen elsősorban a kinyilatkoztató funkciójára alapozva – a lét fölébe emelje. Jankélévitch pedig, ezekben a perdöntően fontos kérdésekben híven követi őt.

Mindenesetre mind a neoplatonizmus, mind az apofatikus teológia logikai örökségéből adódóan folyamatosan fennáll a veszélye annak, hogy a Lét-feletti Egy a maga éteri transzcendenciájában végképp meg-

<sup>21</sup> Platón: *Állam*. 509c = Platón: *Állam*. (Fordította: Szabó Miklós – Steiger Kornél). Budapest: Atlantisz, 2018. 362.

<sup>22</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. (Fordította: Endreffy Zoltán.) Budapest: Gondolat, 1983. 3–4.

ismerhetetlen, megragadhatatlan, megnevezhetetlen marad, olyasfajta Agnosztosz Theosz-szá szublimálódik, aki soha még csak hírt sem ad magáról. „Személyét”, illetve inkább lényét illetően mellőzhetően szükség van a jankélévitchi kauciókra, elsősorban is a *presque*, a „majdnem” teljes szellemi erőterére. Ennek köszönhetően ugyanis nem lehet tökéletes semmi, csak *majdnem*, s nem nem állíthatjuk azt, hogy semmit sem tudunk róla, csak *majdnem*. Természetesen a *presque* nem lehet statikus, olyasmi, mint például egy fizikai képlet valamelyik állandója vagy akár idő paramétere. A *majdnem* szinte mindig egy titokzatos *időköz* (diasztéma) „előtti”-re és „utáni”-ra bomlik, s ekként „még nem”, illetőleg „már nem” a neve. A lényegi dolgok rendre-sorra ebben a *köztességben* történnek, amelyet Platón *Parmenidésze* óta *pillanatnak* is nevezhetünk, ám Jankélévitch (megint csak Plótinosz nyomán) a *hirtelen/soudain*, *exaiphnész*) kifejezést alkalmazza rá elsősorban. Figyelembe véve a Bergsontól átvett maximát: ha nem tudom *mikor*, nem tudok *semmit*, elmondható, hogy a *presque* jellegének a meghatározása lényegében véve egy végsőig feszített gondolatmenet, annak az utolsó utáni pillanatnak a megragadása, amely véderőműként még megakadályozza, hogy a gondolkodás, a tapasztalat végképp a semmibe zuhanjon. Hiszen mi mondanivalónk lehetne arról, amiről senki, soha, semmit nem tudott? Hozzátevé, hogy a kinyilatkoztatás világában, ahol egyebek közt maga a tudás is kinyilatkoztatott, az iménti kérdésnek nem sok értelme lenne. Csakhogy a filozófia nagyrészt mindig is arra a (schellingi) Vorweltre, avagy a teológia nyelvén preexisztenciára kérdez rá, amelyről a bibliai kinyilatkoztatás vagy semmit sem mond, vagy csupán alig valamit. E kettő között azonban ott húzódik egy szinte beláthatatlan birodalom, amelyet Plótinosz még bizonyos mimetikus képességgel is felruház, s amely még akár a hülé noétét is magában foglalja: a fantázia, a fikciók, egyáltalán, a művészet világa. Ez a sajátos kozmosz aligha fogható fel az örökkévaló szellemvilág részeként, hiszen minden jel szerint kreatúra, amely monumentális hömpölygéssel éli a maga önállósult életét. Jankélévitch, újra csak Plótinoszra hivatkozva így ír erről: „A lélek, mondja Plótinosz, hirtelen jön rá valamire, anélkül, hogy látta volna, hogyan: eiszeiden *exaiphnész* uk idón hopósz ...Rájönni valamire belátás nélkül, nem csupán homályos sejtés ez? (*apercevoir sans voir n'est-ce pas entrevoir?*)”<sup>23</sup> Mind a görög, mind pedig a francia szöveg a *látással* kapcsolatos szójátéokra épül – az *idón* egyaránt lehet „tudva” és „látva”,

---

<sup>23</sup> Jankélévitch, 1980. 61.

míg a szóbanforgó három francia ige etimológiája a *voir* „látni” jelentés alapján magyarázható. Nagyon leegyszerűsítve az iménti kérdés így formulázható: hogyan láthatja a lélek azt, amit valójában nem lát? A kérdés a kinyilatkoztatás világában és a mitikus univerzumban kísértetiesen hasonlóan hangzik. Léteznie kell tehát valamiféle tapasztalat-háttérnek, amely mindezt lehetővé teszi. Jankélévitch a *Philosophie première*-ben foglalkozik a *Túlnanra* (Au-delà) irányuló mindenfajta tapasztalat öszszegzéseként a *metaempiria* fogalmával. Jóllehet a kifejezés meglehetősen képlékeny és szerteágazó, de talán mégis közelebb visz bennünket az iménti „hogyan” megválaszolásához.

A *metaempiria* (métempirie) a közvetlenül se nem igazolható, se nem cáfolható tapasztalati világ, hiszen egyetlen misztikus sem hoz magával a *Túlnanról* olyan kiszállási ívet, amelyben valamely felsőbb hatalom igazolná szavainak hitelét. Ennek ellenére tudjuk, hogy az elmúlt 3500 év során közkézen forognak ilyen „igazolások”, méghozzá hitelesnek tekintett igazolások. „A metaempiria tehát nem az empíria egy bizonyos modalitása – írja Jankélévitch – például egyfajta szélsőséges finomság, avagy az észlelés kibírhatatlan intenzitása, hanem azt jelöli, ami túl van minden lehetséges tapasztalaton.”<sup>24</sup> Mindezzel nem csupán azt állítjuk, hogy a metaempiria más, mint a megszokott hétköznapi tapasztalatok bármely neme, a *túlnan* nem egyszerűen a felette-valót jelenti, hanem legalább ennyire az „előttit”, vagy a „kívülit” is, annál is inkább, mert elsősorban az idő és a tér fogalmain esik *túl*. Vagyis a fogalom hagyományos filozófiatörténeti úton nem követhető, mitikus genealógiájában megszakad a leszármazás rendje; „Mert [a metaempiria] egyfajta térbeli teljesség, a konkrét hely tagadását jelenti, a *khórát* amely a létezőket a helyükre osztja be; az időbeli teljesség megtapasztalása pedig az előtűnő (megjelenő) szukcesszív rendjéből ered, amely elleplezi az események valódi szimultaneitását.”<sup>25</sup> Jankélévitch szerint ugyanis a „metafizikai teljesség” nem csak az Én belső univerzuma (univers intérieur) felé nyitott, hanem a jóval kevésbé „objektív” „nekivaló-én” (moi-pour-soi) felé is, amely valamiképpen ötvözi az Én és a harmadik személy optikáját.<sup>26</sup> Aligha kétséges, hogy misztikus megtapasztalásról van szó; Jankélévitch Alekszej Homjakov, a 19. századi szlavofil misztikus *Szobornoszty* kifejezésére hivatkozik, ez a neologizmus – ha jól értem – egyszerre jelenti

---

<sup>24</sup> Jankélévitch, 2011. 4.

<sup>25</sup> Jankélévitch, 2011. 9.

<sup>26</sup> Uo.

a szoborban rejlő „elrendezettséget” és (az azonos gyökből eredő) *szob-rannosztj*-ban lévő kitapinthatóságot.<sup>27</sup> Valószínű, hogy nem-megjelenő (Jankélévitch szellemi anyanyelvén: *aphanész*) elrendezettségről és megragadhatóságról van szó.

A meg-nem-jelenő invokálása egyáltalában nem valamiféle excentrikus tett; bárhol is lapozzuk fel a már említett alapl műveket, úton-útfélen beleütközünk. Akár a hajdani preszókratikus mesterek tanítványai a zárt tankörben, úgy deklamálja néha Jankélévitch kedvenc auctorainak fragmentumait:

„harmonié aphanész kreittón,” (a meg-nem-jelenő összeállítás a láthatónál erősebb; Hérakleitosz fr. 54.),<sup>28</sup> néha áthágva a könyv-kultúra határait. A *meg-nem-jelenő* és a *túl*nan egymáshoz tartozása nem szükségszerű, de mindenesetre paradigma érvényű. Egyfelől azt látjuk, hogy az olyan hasonlatként alkalmazott magyarázó kifejezések, mint a platóni *khóra* (voltaképpen az a valami, ami teret ad a térnek), illetve a platóni/plótinosi *epekeina tész usziasz*, (aki, vagy ami túl vonat léten) világosan érzékeltetik az alap-paradoxont: a megragadhatatlan megragadhatóságát. De ami a *Presque-rien* teoretikusát elsősorban érdekli az nem a Jóannész Khrüszosztomosztól kölcsönzött kifejezés (pontosabban az első számú isteni attribútum) „természete”, hanem az akatalépton és a katalépton *közötti*. Márpedig e kettő között nincsen hely, a *között* topológiája nem írható le. Az „alteráció kegyelméből létező lét” – sajátos előállítását Jankélévitch „ontogóniának” nevezi – azonban rákényszerül a megkülönböztetésre ahhoz, hogy legyen. Ám ez a fajta *között* igazából nem más, mint a megjelenő és az eltűnő szakadatlan interferencia játéka. Bárhol és bárhogy is faggatjuk a létezőt, van is meg nincs is, illékony kép csupán, amelyet nagyon rövid expozíciós idő alatt lehet megragadni, és kiváló memória szükségeltetik hozzá. (Az eljárás mód kísértetiesen emlékeztet a kabbalisztikus *hitlahavut* technikájára, amely különösen Walter Benjaminsnál döntő fontosságú, amely azt a felvillanó látványt, képet írja le, amelyet az „apokaliptikus villám” elénk tár. Jankélévitch azonban sehol sem említi ezt a szemléletmódot).

Az eltűnés-előtűnés interferenciája azonban nem csak jól érthető fogalom-oppozíciók között zajlik, hanem egymáshoz nagyon közel álló

<sup>27</sup> Uo. A Homiakov-hivatkozás a következő „bibliográfiai” tételek alapján: Simon Frank: *Die russische Weltanschauung*, et Serge Troubetskoi: *La Nature conciliaire de la conscience humaine*. (en russe). [sic!]

<sup>28</sup> Hérakleitosz: fr. 54. id. Jankélévitch, 2011. 194.

kifejezések szemantikai tartományában is. Az *apparaître* (előtűnni) és a *paraître* (megjelenni) közös gyökről származó kifejezések között például Jankélévitch úgy disztigvál, hogy az utóbbi rendelkezik a végtelen megjelenés „hivatásával”, míg az előbbi „nem áhítozik egyébre, mint egyfajta összetákolt látszatra.”<sup>29</sup> Ugyan ki olvasná ki mindezt akármelyik etimológiai szótárból? Az utóbbi – teszi hozzá Jankélévitch – hosszas és fáradságos tevékenységet igényel, míg az előbbi nem más, mint a filozófia ősi szemléleti örökségének, a *látszat*nak (doxa) való behódolás. De még ez a finomra hangolt különbségtétel is dekódolható valahogyan, az alábbi példa esetében viszont már joggal érezheti úgy az olvasó, hogy végsőkéig feszül a húr. Jankélévitch ugyanis szembeállítja egymással a *dévoilement* és a *révélation* teljességgel rokonértelmű szavak jelentéstartományát, mondván, hogy az előbbi a káprázat, az elvakító látszat megnevezésére szolgál, míg az utóbbi – teológiai, történetfilozófiai konnotációjához híven – hosszú és bonyolult folyamatok jelölésére szolgál. A különbség, feltételezem, megint csak nem a szótárban keresendő, hiszen a francia *dévoilement* a latin *revelatio* tükörfordítása: ebben az esetben a *voile* és a *velum* egyaránt „fátylat” jelent, miként az *apokalüpszis*ben rejlő *kalümna* is. Kézzelfogható módon a „fátyol fellibbentéséről” van szó, átvitt értelemben az elrejtett megmutatkozásáról. A jankélévitchi filozófiai dialektus azonban nem törődik az ilyesmivel; állandóan ide-oda cikázva a görög, a latin, gyakorta a német és a francia között, újraolvastva és újraértelmezve filozófiai alapszövegeket, gátlástalanul alkotva új szavakat és kifejezéseket. A különös az, hogy mindezt a legnagyobb gondossággal teszi, s a 20. századi filozófia történetében Heidegger kivételével senkit sem ismerek, akinél az etimológia – mint nyelvi archeológia – akkora szerepet játszana, mint nála.

A Lévinastól idézett példához – miszerint a *megjelenés* (apparition) a lét „érvénybe jutását”, vagy még inkább: „hatályba helyezését” jelenti *a másik* létező számára – hasonlóan Jankélévitch esetében is azt mondhatjuk: a megjelenés-eltűnés interferencia jelensége egyszerűen a potencialitásból való kilépést, illetve az abban való visszazuhanást jelenti. A schellingi eredet – mint oly sok más esetben is – nyilvánvaló. De az iménti határ-pozíciót más, alapvető fontosságú relációk is képviselik; mint például idő és örökkévalóság, az Én-Magam és a Másik, emlékezet és felejtés, ám a legfontosabb a potenciák és a lét viszonya. A fiatalkori

---

<sup>29</sup> Jankélévitch, 1980. 36.

mű, a *L'Odyssée de la conscience*, vagy a két évtizeddel későbbi *Philosophie première* alapján nagyjából ugyanúgy rekonstruálható, hogy Jankélévitch milyen mértékben támaszkodik A *Weltalter* szerzőjére, illetve milyen mértékben tér el tőle.

Schelling a következőképpen határozza meg a potenciát: „az a létező, amelynek a lenni-tudás a léte.”<sup>30</sup> Mindamellet a lehetőség többféle kapcsolatban állhat a léttel, viszont általában jellemző rá, hogy a „lét és a nem-lét között lebeg”.<sup>31</sup> Az elvont logikai reláción túl perdöntő fontosságú, hogy a potenciák mindig totalitásként foghatóak fel, egyfajta Vorwelt, világ-előtti-világ formájában, amely kilépve önön lényegéből „testet ölthet”. Természetesen nem bárhogyan és bármikor, hanem a kinyilatkoztatás megszabta világtörténelem keretei között. A potenciák tana elvont logikai vázként A *transzcendentális idealizmus rendszerében*, vagy éppen A *szellem fenomenológiájában* leírtak alapján rekonstruálható, ám teljes egészében a történelemből, valamint a történelem-előttiből „olvasható ki”. Arra nézve, hogy a *Freiheitsschrift*-ben kifejtett, rendkívül bonyolult *Lét-alap* (Grund des Seins) problémáját nem számítva, a lét és a semmi között lebegő potencia végül is miért választja a létet, és miért nem a semmit? Schelling nyomán Jankélévitch is csak a misztikában rejlő választ képes adni. Böhmét idézve: „A semmi éhes a Valamire”, vagy: „A Semmi egyfajta sóvárgás a Valami iránt.”<sup>32</sup> Ha nem is az éhség vagy a sóvárgás, de úgy tűnik: maga a differencia jelenik meg mitikus szubjektum gyanánt előttünk, avagy a másság. S így megint csak a kiinduló axiómához jutunk el; Spinozával szólva, minden létező különbözni vágyik, de – s ez a jankélévitchi kiindulópont –, ahhoz hogy létezessen, különböznie kell. Jankélévitch másik mesterére, Bergsonra hivatkozva írja: „Mint könnyed árnyak, amelyek csupán a változásban jelennek meg, a lét nem lét másutt, csak a változásban, amely arra készíti, hogy elhagyja a létezést, önmagában nem-létező, egy másik lét számára van, amely nem kevésbé nem-létező. De mégis, az alteráció kegyelméből a lét létezik.”<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Schelling, 2019. 95.

<sup>31</sup> Uo. 87.

<sup>32</sup> Böhme, J.: *Mysterium magnum*. LX,38. id. *L'Odyssée de la Conscience*. i.m. 109.; *Mysterium pansophicum*. I. id. *L'Odyssée de la Conscience*. u.o.; Megjegyzendő, hogy Jankélévitch Böhme interpretációi szinte kivétel nélkül Alexandre Koyré: *La Philosophie de Jacob Boehme*. Paris: J. Vrin, 1929. című kiváló művéből származnak.

<sup>33</sup> Jankélévitch, 1980. 36.



Mindenesetre a potenciák – mint valamiféle „őslehetőség” kései leszár-mazottai – életre kelnek, s a jankélévitchi privát filozófiatörténetben kétféle arculatot vagy éppen álarcot is magukra ölhetnek: egyrészt időt-lenül viszonyulnak a Léten-túli Egyhez, (a plótinuszi szellemi örökségnek megfelelően), másrészt viszont a történelembe ágyazva, korszak-füg-gően a kinyilatkoztató Egyhez (a schellingi örökséghez híven). Ám mi-ként az elmúlt két évezred során mindig, úgy a potenciák totalitása előtt most is a meghasonlás szelleme lebeg: maradjon-e meg a teljes szabadság állapotában, ami immáron nem csak a schellingi definíció beteljesítését jelenti, azaz a létől való függetlenséget, hanem a bibliai teremtéssel szembeni viszonyt is? Nem létezem és nem is teremtetem! Ez lenne a potencialitás függetlenségi háborújának totális diadala. Elvileg nem lehetetlen az ilyesfajta diadal, de az teljes képtelenség, hogy *mi* erről valaha is tudomást szerezhethetnénk – elemeinkre bomolva, a lehetőségek birodalmában.

Hogyan lehet erről a kétféle világról *egyszerre* beszélni, illetve ho-gyan lehet e kétféle beszédet egyetlen regiszteren intonálni? A válasz minderre a jankélévitchi metafizika legnagyobb paradoxona, (amely Ammóniosz Szakkasz valamelyik hellénizált zsidó hallgatójának talán eszébe juthatott): a „faire sans être”, a lét(ezés) nélküli teremtés ma-gasztos ideája. A *pantón epekeina* és az *ehje aser ehje* logikai nászának megszervezése, egyszerűbben fogalmazva: annak a kérdésnek a megvá-laszolása, hogy miként teremthet a nem-létező? A megoldás újfent csak Schellingnél keresendő, aki a Bibliai Istenét nem csupán a Lét Urának, hanem a Lét Teremtőjének is nevezi.<sup>34</sup> Jankélévitch minden szempontból aggályos pontossággal követi Schelling gondolkodásának nyomvonalát, csakúgy, mint a potenciák tanának esetében. Miután világos, hogy a „lét-nélküli-teremtés” fogalmi, szemléleti megalapozása a lét és a nem-lét köztességében aligha lehetséges, másféle logikai megközelítésekre van szükség. A plótinuszi mintára hivatkozva, miszerint, aki az exisztenciát létrehozza, nem létezik, Jankélévitch azt írja, hogy „nagyon is el kell fogadni a Létnek ezt az elfordulását (megtérését) a Lét-nélküli teremtő (Faire-sans-être) egészen másfajta rendjébe”.<sup>35</sup> Az egyik megoldás tehát magának a Lét terminusnak a „megtérése” lenne a Biblia fogalom-min-denségébe. Tudjuk jól, ez a roppant szellemes és szórakoztató ötlet semmit sem ér; ilyen esetekben ugyanis általában a *megtérés* útja nem

---

<sup>34</sup> Schelling, 2019. 1980. 205.

<sup>35</sup> Jankélévitch, 2011. 188.

a kinyilatkoztatás világába vezet. Éppen fordítva, a lét birodalma az, amely magához vonzza a kétségeskedőt, pontosabban inkább magába szippantja, ráadásul egy pillanat alatt.

Ahogy Jankélévitch írja, a már többször említett *megtérés* (meta-, episztróphé, conversio) sem a kinyilatkoztatás, sem pedig a lét világa felé nem lehetséges úgy, hogy az ember csak a kisujját nyújtja oda. „Ez az értelme a platóni és a neoplatonikus elfordulásnak (converciónak), ez az episztróphé, amelynek a magyarázata kétségkívül a periagógé az Állam VII. könyvében: ahogyan a barlang foglyainak teljes testükkel (xün holó tó szómáti) kell elfordulniuk a fény felé, úgy a filozófia felé megtérő vélekedéskedvelőnek (philodoxe) is teljes lélekkel (xün holé té pszükhé) kell elfordulnia a Jó ideája felé; nem csupán a lelkének egy kis részével és a gondolkodásának egy kis darabkájával, hanem teljes lélekkel; ez elsősorban is azt jelenti, hogy a megtérés (elfordulás, conversion) egyúttal megfordulás (inversion), illetve teljes felcserélés (interversion), nem pedig csak az irányulás egyszerű megváltoztatása.”<sup>36</sup> Valóban, az Állam 518c-d szövegszakaszából felidézett *periagógé tész holész pszükhész*, a „teljes lélek körbefordulása”, (Heidegger ezt a mozzanatot nevezi a *paideia* platóni értelmének),<sup>37</sup> nem lehetséges félig-meddig. Ugyan felmerül itt egy újabb logikai út is, miszerint a platóni barlang-lakók egyfajta *filozófia-előtti* világ polgárai lennének, ám a tizennyolc évszázada meghatározó alternatíva Jankélévitch által számtalanszor fölvezetett választás a Lét és a Vagyok mindensége között.

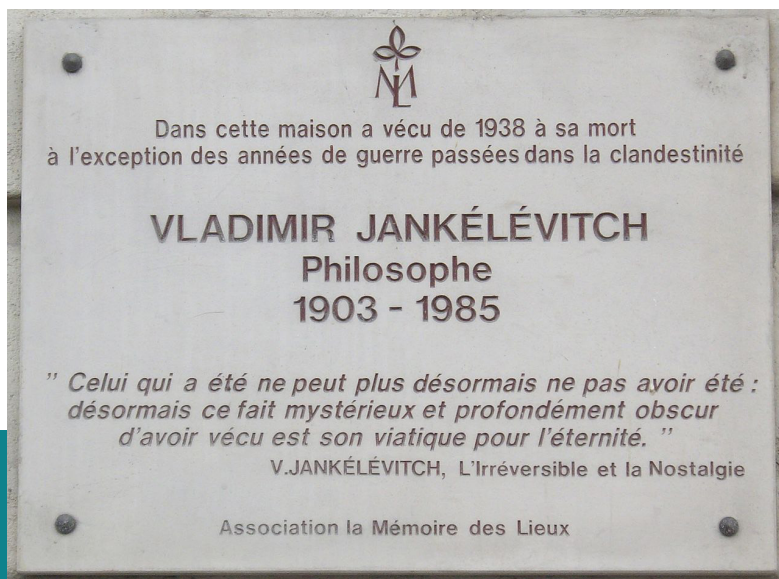
Jankélévitch azt is világossá teszi, hogy a bármelyik világ felé irányuló „megtérés” során az ember *létével* és *gondolkodásával* egyszerre választ, tehát az alteritás rendező elvét szem előtt tartva a köztességet, a különbözőséget másutt kell keresni. A fiatalkori Schelling-interpretációban hosszú passzusokat olvashatunk a *Grund* ezirányú meghatározó szerepét illetően. „A múlt a jelen »alapja« (Grund), és a Grund elmélete úgy jelenik meg mostantól fogva, mint a jövővel kapcsolatos elgondolás sajátos esete. Abban a korban, amikor Böhme, Schelling nyelvét beszélték, Istenre vonatkozóan különbséget tettek a »Grund« és a »Wesen«, vagyis a létezés-előtti természet és maga a létezés között.”<sup>38</sup> Talán nem tévedek nagyot, ha azt feltételezem, hogy a „Nem-létező Teremtő” fogalmának(?), személyének(?) körvonalazásához Jankélévitch-nek mindvégig szüksége

<sup>36</sup> Jankélévitch, 2011. 58.

<sup>37</sup> Heidegger, Martin: *Platón tanítása az igazságról*. In: Heidegger, 2003. 206.

<sup>38</sup> Jankélévitch: *L'Odyssee de la Conscience*. i.m. 31.

van a schellingi Grund merész teóriájára, még akkor is, ha *expressis verbis* nem hivatkozik rá. „Isten nincsen – írja –, de cselekszik, és ebből következően nem semmi, hanem olyan *mintha semmi* lenne (comme rien). Ez az Ő-maga Önmagában az, amit a negatív teológia keres, mint a mindenfajta jelzón túli alanyt, vagy még inkább, mint a mindenfajta ad-verbiumon túli Verbumot.”<sup>39</sup> Amennyiben Jankélévitch következtetéseit tovább gondoljuk, akkor arra jutunk, hogy a *faire* megelőzi az *être*-t, vagyis a teremtés a létezés. „Schellingi nyelven” ez azt jelenti, hogy a *teremteni* a Grund, és a *lenni* a Wesen; „plótinosi nyelven” pedig azt mondhatnánk, hogy a teremtés valamiféle *emanáció* módján képzelhető el: ahogyan a Léten-túli a Núszt közreműködésével jut be a létezésbe,<sup>40</sup> úgy a jankélévitchi Dieu a teremtő tevékenységen keresztül?! Őszintén szólva elég meredek következtetés, de a gondolkodás merészségét illetően még mindig csak a *Presque-rien* teoretikusának a nyomában loholunk...



Emléktábla a házon, ahol Vladimir Jankélévitch 1938-tól haláláig élt.

(1A du quai aux Fleurs, Paris 4e.)

[Wikimedia Commons](#)

<sup>39</sup> Jankélévitch, 2011. 193.

<sup>40</sup> Plótinosz: Enn. V,1,4. A Núszt örökké van, nem múlik el. Ő az, aki a megismerés által létrehozza a létezőt, a megismerhető létező pedig – megismerhetősége folytán – „megismerést és létet ajándékozik a Núsznak”. Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. (Fordította: Horváth Judit – Perczel István.) Budapest: Európa 1986. 229.

Ha a *Nem-létező teremtő* ideálját időlegesen elfogadjuk is, mindenképpen fel kell tennünk a kérdést: vajon miként értelmezi Jankélévitch a bibliai teremtés fogalmát s vele a teremtett univerzumot? Hogyan lehet elérni, hogy az ilyesfajta interpretáció ne a mithográfia nyelvén szólaljon meg, végül is paródiaképpen, mint például a közismert Graves-Patai féle *Héber mítoszok*? Az az eljárás mód, amelyet Jankélévitch (itt is) követ, a schellingi „örök múlt”, valamint a „Vorwelt” fogalmain alapul. Eszerint a mitológia (és nem csak a görög mitológia) univerzuma a kinyilatkoztatásának örök múltja. Ám ez nem azt jelenti, hogy valami „örökké múltfélben van”, hanem azt, hogy az idő előtti öröklét a rákövetkező idővel szemben mindig múlt. Viszont a bibliai teremtéssel „új idő” kezdődik, s ez mindig csak jelen.<sup>41</sup> Ennek megfelelően a mitológia, az örök múlt hullámverése ostromolja a történeti kozmosz partvidékét – nem szűnő módon. Arra nézve, hogy mit is jelent ebben a relációban az *előbb* és az *utóbb*, Jankélévitch a *Genezis* 1,1. és a hésziodoszi *Theogónia* kozmogóniai elbeszélésének összehasonlításából vett példával válaszol. (Az utóbbi példa az archaikus isten-nemzedék és őszüleinek, Uranosznak és Gaiának nászát írja le). „Isten egyedül Isten, és Gaia az ő teremtménye, a közvetlen kipótlása, az ő »facturájá«-nak az accusativusa: »In principio creavit Deus caelum et terram.« Az iménti első vers a legkezdetibb kezdet és egy teljességgel radikális pozíció megfogalmazása. Ami Hésziodosznál az első helyen szerepel, az a Bibliában a második vers: »Terra autem erat inanis et vacua. Tenebrae erant super faciem abyssi. Spiritus Dei ferebatur super aquas.«<sup>42</sup>

A mitológia és a kinyilatkoztatás világa tehát logikai és időbeli sorrendben rendeződik, helyet adva a neoplatonikus és a bibliai hagyomány alapján fabrikált különös lény, a Nem-létező teremtő „majdnem semmijének” is. A filozófiatörténeti körülmények különös egybeesése szükséges azonban ahhoz, hogy ez a *Majdnem-semmi* alakot öltse és láthatóvá váljék. Ahogyan Schellingnél a mitológia történetében a „klaszszikus pogányság”, egészen konkrétan pedig Dionüszosz színrelépése az a stáció, ahol és amikor „valami új adódik a tudat történetében: valami láthatóvá válik.”<sup>43</sup> Márpedig Jankélévitch eléggé megrögzött Schelling követő ahhoz, hogy rá vonatkozóan is feltegyük a kérdést: amennyiben

<sup>41</sup> Schelling, 2019. 368.

<sup>42</sup> Jankélévitch, 2011. 195. Döbbenetes, hogy Hésziodosz archaikus görög szövege és a Septuaginta görög nyelve mennyire hasonló regiszteren szólal meg!

<sup>43</sup> Jankélévitch: *L'Odyssee de la Conscience*. i.m. 247.

a *Faire sans être* nem teljesen semmi, *mikor* válik láthatóvá a „tudat számára”? Hiszen a Goethe *Zeit* nagyjaihoz hasonlóan Jankélévitch is meg van győződve róla, hogy mindaz, amiről kinyilatkoztatás, mitológia, örök múlt és egyebek kapcsán az eddigiéik során szó esett, az nem csak a tapintható tapasztalati világban, a filozófus dolgozószobájában történik, hanem a tudatban is.

## Plótinosz-szótár

A jankélévitchi Plótinosz-szótár, nem valamiféle filológiai képződmény, olyasmi, mint amit a hajdani Bréhier-szemináriumok hallgatója minden bizonnyal készíthetett, hanem 3. századi auctor szóbeli tanításának nagyon távoli visszhangja – írott formában. Tekintettel arra, hogy a plótinoszi műnem amúgy is roppant nehezen klasszifikálható – talán „a történetek a Núszról”<sup>44</sup> meghatározás lenne a legfrappánsabb –, minden további nélkül megengedhető, hogy az újra és újra idézett szöveghe-lyek lazán összefűzött collectióként húzódjanak a jankélévitchi életmű éppen csak felszín alatti rétegeiben. Amiként megengedhetőek az ana-kronizmusok is, például az, hogy képzeletbeli szótárunk belső borítójára egy-egy velős Schelling-idézetet írjunk az „unvordenkliches Sein”-nal, az „előre el-nem-gondolható Léttel kapcsolatban; „A minden potenciát megelőző létet mindenesetre úgy kell nevezünk, a minden gondolkodást megelőző lét. Ami minden gondolkodás kezdete, az maga még nem gondolkodás, hanem az Első, quod se objicit cogitanti, amit tehát meg kell haladni a gondolkodáson kívüli kezdet érdekében, szembehelyezkedve vele.”<sup>45</sup> Az előre el nem gondolható lét tehát a gondolkodás és a lét hierosz gamosza *előtti* állapot; nincs szüksége gondolkodásra ahhoz, hogy legyen. A fogalom érvényességét Schelling Istenre is kiterjeszti; az öröklét „természetére” nézve is ugyanezt olvassuk: „Öröknek nevezzük ugyanis azt, amit még a gondolat sem előzhet meg, az egyszerűen létezőt. Isten örök léte még saját gondolkodását is megelőzi.”<sup>46</sup>

Egészen lenyűgöző, ahogyan másfél évezred távolából a plótinoszi, illetve a schellingi szólamok felelgetnek egymásnak. Az *Enneádok* szerzőjénél természetesen lét és gondolkodás problémaköre a három isteni

---

<sup>44</sup> Bene László szóbeli meghatározását használom – egyetértőleg.

<sup>45</sup> Schelling, 2019. 179.

<sup>46</sup> Uo. 184.

hüposztaszisz, a Hen, a Nűsz, és a Pszűkhé viszonyrendszerében merűl fel, dramaturgiaiailag főleg abban a köztes pozícióban, amelyet a Nűsz képvisel; az igazán döntő fontosságű kérdéseket – kettős arculatának megfelelően – ő teszi szűvű. Ez a sajátos beszédpozíció diszkurzív nyelven nyilván csak úgy jellemezhető, hogy a Nűsz, miként a Pszűkhé is, hol a teremtményi világ, hol pedig az odafönti világ „kameraállásából” szemléli a dolgokat. Aműgy szinte mindig a gondolkodás „beszél”; a lét szűhoz juttatása szinte csak a heideggeri metafizikátlanítás programjában kerül elűtérbe. Arra vonatkozóan, hogy milyen is az, amikor a plűtinoszi filozófiában lét és gondolkodás szinte teljes invarianciaként „mutatkozik meg”, egyetlen példát szeretnék felhozni a VI. *Enneád* 5. részéből:

„Nemcsak magunkról, hanem rajtunk kívül minden dologról elmondhatjuk, hogy mi és űk mindannyian az ottani fenti dolgok vagyunk: az összes többi dologgal egyek vagyunk, [...]. Mindenség vagyunk és Egy vagyunk tehát. Ha azonban kifelé tekintűnk, azzal az eredettel ellentétes irányban, amelyhez tartozunk, akkor nem tudunk arról, hogy egyek vagyunk. Olyan ez, mint a külvilág felé forduló arcok, amelyek legbelűl, a fej felsű részén újra összekapcsolódnak. Ha azonban valaki képes volna visszafordulni – akár magától, akár azért mert abban a szerencsében volna része, hogy Athéné meghűzza a haját –, akkor meglátná Istent, önmagát és a mindenséget”.<sup>47</sup> Ezt a fajta lényeglátást Plűtinosz sokféleképpen jellemzi; a legérzékletesebb példa talán a fény és a szűnek, vagy a fény és az általa megvilágított dolgok viszonya. Ebben a pozícióban ugyanis a lélek „nem engedi, hogy a fény segítségével valami mást lásson, hanem maga a fény a látvány.”<sup>48</sup> Persze, ha lélek idűig eljut, már semmi szűksége sem lesz filozófiára, sem pedig teológiára, a lényeglátó Nűsznak vagy Pszűkhének már nincs semmiféle mondandója az alanti világ számára.

A sajátos jankélévitchi lényeglátás, a Je-ne-sais-quoi és szemlélt világa, a Presque-rien viszonyát nem az iménti, kifelé, illetve befelé irányulű tekintet metaforájával jellemezhető, és nem is a gondolkodást megelőzű, vagy éppen mögűtte maradű lét példájával, hanem az eddig használt interferencia jelenség hasonlatán túl, egyfajta sajátos oszcillációval a lét és nem-lét, tudom és nem tudom, idű és örökkévalóság, stb. között.

---

<sup>47</sup> Plűtinosz: Enn. VI,5,7. = Plűtinos, 1998. 87.

<sup>48</sup> Plűtinosz: Enn. VI,7,36. = Plűtinos, 1998. 199.

„Ez a kvázi-dialektikus oszcilláció a létnek a nem-lét irányában a »van« (Il-y-a) intuíciójában mozgósítja magát, nem pedig a »van valami féle dolog« – éban (Il-y-a quelque chose),”<sup>49</sup> – írja Jankélévitch. Kétségtelen, a „valamiféle dolog” bármivel behelyettesíthető, jelenlétre nem szólítható, ezzel szemben, mondja a *Philosophie première* szerzője, „Én mégis itt vagyok!” Itt, és nem másutt odafent, vagy valahol lent, nem korábban és nem később. Létezésem módja nem a tekintetemnek „befelé”, vagy „kifelé” fordításától függ. A *vannak* az éleatáktól átörökölt tautológikus vonzereje szinte határtalan, ezen nem változtat túl sokat az *autrement qu’être* lévinasi példája, vagy ha az Il-y-a-t az *Es gibttel* helyettesítve a heideggeri paradigmához jutunk, miszerint „adatik a Lét”. A tudás, s főleg a descartesi *certitudo* kapitulál az ilyen esetekben, és minden olyan esetben, amikor a „gondolat megelőzi a létet”. Ennek az apóriának a baljós árnyékában válik (úgy- ahogy) érthetővé az olyan kifejezés, mint a „parúszia amfibolikus intuíciója” (van is meg nem is), illetve válik világossá, hogy a „Mit-tudom-én-micsoda” nem pusztán jópofaság, hanem fontos filozófiai fogalom. „Eme félig-tudás számára, amely egyszerre mondja azt, hogy »scio« és azt, hogy »nescio«, tudom és nem tudom, a Szümpozsion már kiválasztott egy ígét, az *ainittomait*, »célzást teszek valamire«, illetve az Állam az *apomanteumai* (ígét), »prófétálok«, (mint-hogy ez a fajta tudás a mantikához tartozik); nem nem tudok róla, sem nem nem tudom, (je n’ignore, ni ne sais), de megjövendölöm (kitalálom, je devine).”<sup>50</sup>

Vajon valóságos feladata lehet-e a metafizikának, hogy delphoi Püthiaként jósjelek közt kutasson, avagy jósjeleket adjon? A lehetséges teendőt illetően Jankélévitch számtalanszor idézi Hérakleitosz 93. fragmentumát: „Az úr, akié a jóshely Delphoiban, nem mond ki semmit és nem rejt el semmit, hanem jelez.”<sup>51</sup> Talán ez a bizonyos „alla szémanei” (együtt a *Szümpozsionból* és az *Államból* vett idézet példákkal) feleltethető meg leginkább a *tudom* és a *nem tudom*, a *megjelenő* és az *eltűnő*, a *létező* és a *nem-létező* közötti, adott esetben beláthatatlanul nagy, adott esetben viszont végtelenül kicsi regnum mediinek. Ám ez a királyság olyan, hogy a filozófus kutathatja ugyan a jelzéseit (szémeia) – különösen, ha túllép az egyetemi professzor szerepén, és bizonyos augur funkciókat is ma-

<sup>49</sup> Jankélévitch, 2011. 145.

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> Hérakleitosz: fr. 93.= Kirk, Geoffrey Stephen – Raven, John Earle – Schofield, Malcolm: *A preszókratikus filozófusok*. Budapest: Atlantisz 1998. 312.

gára vállal –, de „letelepedni” benne képtelenség. A Plótinosz-szótárban csak a filológiai nyomok rögzíthetők. Kétségkívül a leglátványosabb, magától a lükopoliszi mestertől származó nyom arra tanít, hogy miként léphet be az ember az Egy országába, de legalábbis miként juthat annak közelébe? Plótinosz egész írott hagyatéka arra figyelmeztet, hogy ez az út rendkívüli nehézségeket tartogat. „A nehézség főként abból adódik – mondja –, hogy Őt nem tudása vagy megismerés útján ragadhatjuk meg, ahogyan a többi szellemi valóságot, hanem a tudásnál is erősebb jelenlét által. Amikor a lélek tudomást szerez valamiről, eltávolodik az egységtől, és már nem egészen egy. A tudás ugyanis gondolat, a gondolat pedig eleve sok. Vagyis a lélek ilyenkor szem előtt téveszti az Egyet, lezuhan a számba és a sokaságba. Túl kell tehát emelkedni a tudáson, és semmiképpen sem szabad kilépni önön egységéből.”<sup>52</sup> Ilyenformán tehát a 20. századi filozófusnak is döntenie kellene: nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem *jeléz*. Úgy vélem, Jankélévitch szikárnak éppen nem mondható ötezer oldalas életművében pontosan ezt a szerepet tölti be, a „Je-ne-sais-quoi”, s vele az az egészen fantasztikus vibráló interférenca játék, amely szinte automatikusan zenévé oldódik. A napjainak egy részét zongora mellett töltő, képzett muzsikus számtalan zenei példával utal is erre.

A mai olvasó számára „neoplatonikus metaforikaként” érzékelt szöveghelyek – a plótinosi „számba való alázuhanás”, avagy schellingi „Abszolútumból történő kizuhanás” – egyfajta emanációs rendbe, a létezők nagy hierarchiájába illeszkedik; mindenki „így tanulta”, feltehetőleg már Marsiliò Ficino óta. Ennek a pompás hierarchiának a képzelt falán üt rést Schelling, amikor az önmaga Alapzatától eltávolodó Istent egyfajta logikai emanáció végpontjának tekinti.<sup>53</sup> Ha tehát az Abszolútumnak is „vissza kell találnia önmagához”, akkor mennyivel inkább a megismerő szubjektumnak. De ez a vissza- vagy hazatalálás feltételezi, hogy a bölcs tisztában van vele: úton lévén *hol* is időzik éppen? Hogyan időzzön egyszerre két helyen? Vagy vállalja a plótinosi személyiség-hasadást (Porphüriosz szerint a mester szégyellte, hogy teste van)<sup>54</sup> – és ezt ortodox kartéziánusként is gondolkodás nélkül megteheti –, vagy csupán irdatlan messzeségből sóvárog a gondolkodás világa felé, amely mindig másutt van, mint ő maga. Hogy ne így legyen, a mai magyar egyete-

<sup>52</sup> Plótinosz: Enn. VI,9,4. ad. Jankélévitch, 2011. 117. = Plótinosz, 1986. 333–334.

<sup>53</sup> Schelling, 2019. 97.

<sup>54</sup> Porphüriosz: *Vita Plotini*, 1. In: Plótinosz, 1986. 353.



mek rosszul fizetett oktatójának a görög mitológia héroszává kellene változnia, megtagadva hús-vér valóját. Ahogyan Schelling vélekedik: „...Az anyagot a lélektől való elválasztottságában a görögök bölcsessége Hádész árnyékképében leplezte le, ahol Héraklész nagyereje csak mint képmás (eidólon) lebeg, miközben ő maga a halhatatlan istenek körében időzik.”<sup>55</sup> Az ember ilyesfajta megkettőzése, héraklészi kvantumos diszpozíciója nem idegen sem a zsidó misztikától, sem a(z apokrif) keresztény gondolkodástól. Léteznie kell az ember vele egyívású égi másának is, különben nem lehet gondolkodni. (Persze, aki így vélekedik, az kénytelen viselni a „gnosztikus” szégyenjelet.) Mindamellett a már többször említett jankélévitchi követelmény, miszerint a filozófia igazi művelése „megtérést” igényel, az emberi lény egészére vonatkozik. Jankélévitch kedvenc ókori egyházatyáinak nyelvén: a meta- vagy episztróphének mindenképpen *metanoiával* kell párosulnia. (Itt is, miként Plótinosznál, „a Núszt beszél”). A metanoia teszi a Núszt, az emberi elmét alkalmassá arra, hogy „felismerjen” valamit, adott esetben olyasmit, amit milliószer látott, de sohasem döbönt rá, hogy mit is néz(eget) valójában. Ám ha megtörténik, az ilyesmi mindig egy pillanat alatt történik (ez a jankélévitchi *soudain*, „hirtelen”, *exaiphnész* pontos jelentése), másrészt pedig mindig a *rendelt időben* történik (ez pedig az *occasion*, alkalom, alkalmas idő, a görög *kairosz* értelme).

A *pillanatnyi* és a *rendelt idő* elválaszthatatlanok; a felismerés előtt az eltűnés-előtűnés interferencia játéka elvileg végtelen ideig folyhat, amikor is egyszer csak az egésznek vége szakad. Azt, hogy mindez mikor, miért és hogyan történik, azt pontosan ugyanúgy nem lehet sem elbeszélni, sem leírni, mint ahogyan magáról a megtérésről sem lehet egzakt módon számot adni. Tér és idő hullámverése egy pillanatra szünetel. Jankélévitch ezen a ponton újra és újra visszatér az Emmausi tanítványok példájához, a *Lukács-evangélium* 24,13–35. alapján. A közzismert történetben Jézus halálát, illetve feltámadását követően a tágabb tanítványi kör két tagja a Jeruzsálemhez közel eső Emmaus(z) faluba igyekszik, miközben mennek és az elmúlt napok eseményeit vitatják izgatottan, maga Jézus is melléjük szegődik. A tanítványok azonban nem ismerik föl, a görög szöveg szerint „de a szemeik kényszerítették arra, hogy ne ismerjék fel Őt. (hoi de ophthalmoi auton ekkratunto tu mé epignónai auton)”. (*Lk.* 24, 16). Ez a kényszerítés egészen addig tart,

---

<sup>55</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Filozófia és vallás*. (Fordította: Weiss János.) Máriabesnyő: Attraktor, 2012. 27.

amíg megérkezővén Emmauszban asztalhoz nem telepednek; amikor Jézus megtöri a kenyeret és áldást mond, hirtelen felismerik. Ám abban a pillanatban, amikor felismerik, eltűnik a szemük elől. Az evangélium írója a következőképpen magyarázza a szituációt: „a szemeik pedig megnyitattak és felismerték Őt. (Autón de diénoikhthészan hoi ophthalmikai epegnószan auton.) De Ő eltűnő lett előlük. (Kai autosz aphantosz egeneto ap'autón. Lk. 24, 31). A „diénoikhthészan” passzív aorisztoszi igealak világosan jelzi, hogy a tanítványok szeme nem magától nyílt meg, mint ahogyan a látást gátló erő is kívülről nehezedett rájuk.

Jankélévitch számára az iménti jelenetben az az elsődlegesen fontos, hogy az eltűnés-előtűnés paradoxona – amikor nem ismerik fel, ott van az orruk előtt, amikor viszont rádöbbennek, hogy kicsoda, egyszeriben eltűnik a szemük elől – mindenképpen magában hordozza a felismerés sajátos természetét, amely a pillanat-felvételhez hasonlítható; az ember onnantól fogva már mindig magával hordoz egy emlék-képet, avagy féltve őrzött fényképet, amely visszavonhatatlanul jelenvaló a számára. Kleofás és névtelen evangéliumi társa is elmondhatja – legalább önmagának: „tegnap este a fogadóban egy ismeretlen utazóval vacsoráztam, volt valami tudom is én kicsoda távolságtartás a nézésében; tekintete szelíd volt és fáradt, saruján mindig látni lehetett az út porát. De ez az ismeretlen isten volt. De ez az ismeretlen volt Isten”.<sup>56</sup> A felismerés adott esetben élet-muníció, az evangéliumok mellék-mellék szereplőinek létmódja a múltó időben. Az apokrifszülő fantázia nem ismer határokat ezen a téren: Chesterton szamarától – akinek a hátán vonult be Jézus Jeruzsálembé virágvasárnapon – egészen az örült Powys esetéig, aki a golgotai keresztfában percegő szű tanúságtételéről beszél. Kleofásnak és társának az esete éppen ilyen; felismerésükből – ahogyan Jankélévitch írja – a holt betűt megtagadva végérvényesen száműzetik a „mécomprendre” és a „malentendu”, mindenfajta félreértés és rosszul értelmezés. Sajátos paradoxonról van szó újra csak: Jankélévitch ugyanis a felismerés szétzilálja a berögzött jelentéseket, ezzel szemben a *méconnaissance*, a malentendu adott esetben évszázadokon át megőrzi „a holt betűként való megmaradás unalmas tökéletességét”.<sup>57</sup>

A Názáreti Jézus epifániája nem hétköznapi eset, s ha Jankélévitch egyik kedvenc hasonlatát tartjuk szem előtt, miszerint a felismerés a

---

<sup>56</sup> Jankélévitch: *La méconnaissance, Le malentendu*. i.m. 179.

<sup>57</sup> Uo. 113.

holt betűk mögött megbúvó(?) eleven szellem felfedezését jelenti, akkor magukban a dolgokban, jelenségekben is lennie kell valami olyan erőnek, vagy képességének, amely hozzásegíti a szemlélőt a maga, *anagignószkein*-jéhez, illetve egyszerűen kiprovokálja a szóbanforgó rádöbbenést. Jankélévitch metafizikájában ez a valami a *charme*. A kifejezés – a Plótinosz-szótárba illő módon – a formaadó forma, amely formátlan. Jankélévitch Aranyszájú Szent János *Peri akataléptun*­jából (A felfoghatatlanról) idéz: „A formák forrása (pégé tón morphón), tehát formátlan.”<sup>58</sup> A *charme* tehát ebben az értelemben formát ad a dolgoknak, felelős azért, hogy a dolgok úgy néz­nek ki, ahogy. Mindent egybevetve a *charme* szinte valamennyi olyan jelentésárnyalattal rendelkezik, amellyel görög és latin „őse”, a *kharisz*, illetve a *gratia*. Kivéve talán a legfontosabbat: az újszövetségi koinéban kulcsfontosságú jelentést, s ez a *kegyelem*. Hétköznapi értelemben a *charme* a „kellem” és a „báj” kifejezésére szolgál, ám nem mellőz némi mágikus jelentéstartalmat sem; ennek megfelelően talán „bűbájnak” kellene fordítani. Teljesen egyértelmű ugyanakkor, hogy egyetlen szóval nem lehet visszaadni a jankélévitchi terminus teljes konnotációs tartományát.

Ugyanakkor a *charme* nem pusztán valamiféle állapotleírás, avagy attribútum; Jankélévitch (a) *La manière et l'occasion*­bannagyjából száz oldalon keresztül foglalkozik „az idő bájával”. Úgy tűnik tehát, hogy a *charme* bizonyos fokig a temporalitás megszabója is: „A báj valami, ami lesz (bekövetkezik), tehát nem valamilyen dolog”.<sup>59</sup> – írja. Ugyanakkor a fogalom összefonódik egyfajta cél-okkal; értelmetlenné válik, ha ez a jövőbeli végpont örökös instancia marad. Jankélévitch többször idézi a *Zsidó-levél* nyelvi formáját: „ho erkhomeon exei” (*Zsid.*10,37), vagyis „az eljövendőfélben lévő eljön”; magyarul az, aminek el kell jönnie, el fog jönni. Ha pedig ez az idő eljön – teszi hozzá Jankélévitch –, a *charme* pillanattá válik, ha tetszik az ünnepi idő szinonimájává: „eme báj homályos megsejtése tehát a pillanat rabul ejtése a pillanatban, vagy még inkább – a pillanat az, amely elkapja a pillanatot; az elbűvölő perc, amikor a tekintetek keresztezik egymást, ahol a homályos sejtésünk előtt a legvégső, a legpontoszerűbb és a legillékonyabb mit-tudom-én-micsoda szálakra bomlik.”<sup>60</sup> A legvégső pillanatban – amikor az eljövendő eljön – a *charme* „szétszalazódik”, vagyis feltételezhetőleg a formát adó forma

---

<sup>58</sup> Joannész Khrüszosztomosz: *Peri akataléptu*. 704b. id. *Manière et l'Occasion*. i.m. 84.

<sup>59</sup> Uo. 81.

<sup>60</sup> Uo. 113.

is dolgokká esik szét, egy immáron szó szerint *faktitív* világban. Ennek az állapotnak a minemőségéről (qudditas) nehéz közelebbit mondani; feltehetőleg hasonló lehet ahhoz, mint amikor a szótárban kizárólag neveket (szubjektumokat) találunk? S innen pedig már csak egyetlen lépés az alapfogalmak invarianciája: a charme, a Je-ne-sais-pas-quoi és a presque (rien) egymással felcserélhetővé válik; Jankélévitch „tisza pozitívításnak” nevezi ezt az állapotot. „Ez a tisza pozitívítás tart meg mindent az egyszerű megélt helyzetekben: ilyen a szabadság kifejezhetetlen pozitívítása, ilyen a teában ázó madelaine ízé, ilyen a lilaakác illatáé az éjszaka mélyén. Ha az ember csupán azt találná mondani, hogy ez a minőség nem létezik, akkor mindez azért van, mert a minőség túlságosan is gazdag ahhoz, hogy szóvá tehető legyen. A mit-tudom-én-micsoda néha az, ami hiányzik, de ő maga sohasem hiány: teljesség, amit az ember tekintetét elfordítva elcsíp, s ami elrejtőzik mihelyt az ember igényt tart arra, hogy jelenlévő dologként érzékelje.”<sup>61</sup> Újra csak a Plótinosz fogalom-szótárt szinte teljesen kitöltő paradoxonok egyikébe botlottunk; s ezek a paradoxonok túlságosan is sűrűn sorjáznak ahhoz, hogy számunkra megnyugtató genealógiai rendbe illeszkedjenek. Annyi bizonyos csupán, hogy Jankélévitch végtelenül szubtilis nyelve valóban elemeire „szálassza szét” a metafizika hagyományos terminológiáját. A szálak pedig a legkülönfélébb módon illeszkednek, szövődnek újra együvé: sokszori és sokadlagos felhasználás alig felfedhető műhelyitkai teszük olyannyira nehezen értelmezhetővé az elénk táruló szövegek-szótetek „kompozícióját”.

Mi lehet akkor az üdvözítő értelmezői magatartás a Jankélévitch-művek olvastán? Talán a kétféle edicióban is napvilágot látott eredendően fiatalkori mű, *Az irónia* adhat legalább részleges választ erre a kérdésre. Természetesen csak részben, hiszen a jankélévitchi fogalom-genealógia fája – miként már megszoktuk – előbb-utóbb áthatolhatatlanul sűrű lombkoronává terebélyesedik.

Az irónia a létezéssel szembeni sajátos viszony, magatartásforma, esztétikai ítélőerő stb., de szellemi státuszát illetően maga is potencia, ekként tehát totalitás. Az irónia világa önmagában teljes világ, nem csupán ennek a világnak valamely eldugott része. Olyan mozgás – teszi hozzá Jankélévitch –, amely a *túl*nan, az *epekeina* felé ível.<sup>62</sup> Nem is lehet

---

<sup>61</sup> Uo. 76.

<sup>62</sup> Jankélévitch, 2018. 44.

másként, hiszen amint olvassuk, az ironizáló ember hit nélkül hisz, tehát nem hisz, mindenképpen *tudni* akar. Ha törik, ha szakad, tudni akarja, hogy mi van ott túl, de ha már ott van, ironizáló énje megsemmisül, hiszen semmi szükség rá. Ezért mondja Jankélévitch, hogy az ég angyalai nem ismerik az iróniát. A Schellingtől, illetőleg Kierkegaardtól átörökölt iróniafelfogás Szókratészig vezet vissza bennünket, felvillantva egy pillanatra a „hellén irónia” életteli, napfényes oldalát. „Schelling Dionüszoszhoz hasonlította őt [ti. Szókratészt], az ifjú Istenhez, akinek köszönhetően Uranosz sivár égboltja megtelik dallal és hangokkal.”<sup>63</sup> Mindez – az ironikus és a mitológiai „tudat” összefonódottsága folytán – bármikor ismétlődően megtörténhet. Mondhatnánk azt is: végtelenül sokszor. A *csend*, a gnosztikus *Szigé* hallgatag égboltja (ez is Alexandria, csak hogy nem Plótinosz, vagy Órigenész, hanem a Valentinosz tanítványok világa) újra és újra megtelik zenével, felcsendül valamiféle dallam, majd újra elhallgat minden. Elvben semmi sem szabhat gátat ennek a végtelen pulzálásnak, annál is inkább, mert a zene és a hallgatás aritmikus egymást váltása, a létezés és a semmi szakadatlan hullámmozgását követi. „Az irónia annak a kinyilatkoztatásnak az öntudata, amelynek révén az abszolút egy tűnékeny pillanatban valóságossá válik, egyszersmind meg is semmisíti önmagát.”<sup>64</sup> – írja Jankélévitch. (Szinte érezni, amint a francia nyelv finom rokokó szövetén áthatol az ormótlan teuton őserő: az „Offenbarungs-bewustsein” – sajnos a Selbst-et már nem tudtam hová gyömöszölni – nyelvi offenzívája... Hogy ez is irónia? Na igen, kétségtelenül. Ha így áll a helyzet, akkor egyáltalán mi válthat meg bennünket az irónia, az önmegsemmisítés átkától? Jankélévitch, a schellingi Vorwelt, a görög mitológia, illetve a tragédiaköltészet fogalmaihoz nyúl (vissza) a lehetséges válasz után kutatva. „Az ironikus tudat viszont előre szalad – írja –; hűvösen keresi a megoldhatatlan helyzeteket, mert tudja, hogy mihelyt túl nagy az igazságtalanság, maga a sors szégyenkezik miattunk.”<sup>65</sup> Olyasmiről tudunk, hogyha „túl nagy az igazságtalanság”, Diké (a jogszerűség istennője) elhagyja még az isteni oikumenét is, de ahogy Ananké, vagy a párkák pironkodnának? Ez már meghaladná a tragikus világ polgárának képzeletét. Eljutottunk a jankélévitchi irónia legmagasabb, vagy inkább legfelsőbb emeletére, ahonnan már nem vezet lépcső sem fölfelé, sem lefelé. Innen már csak ugrani vagy éppen

---

<sup>63</sup> Uo. 11.

<sup>64</sup> Uo. 21.

<sup>65</sup> Uo. 141.

zuhanni lehet. Hogy hová? Például a rossz lelkiismeret, a hamis felelősségtudat vagy az eltökélt meg nem bocsátás mélységeibe. (Semmiképpen sem az ironia megnyilatkozása, hogy az ugrás, vagy a zuhanás előtt az ember általában azt hiszi: valahol a földszinten tartózkodik). Ezen a ponton érkezünk el oda, ahol a Jankélévitchinterpretációk jó része biztosnak vélt fogódzót talál: a morálfilozófiához. És ez az a pont, ahol a szerző zsidósága nem csupán kézzelfogható módon, hanem egyenesen eruptív erővel nyilatkozik meg, előtérbe állítva a *soá* megítélésének kérdését, illetve az európai zsidósággal szemben elkövetett égbekiáltó bűnök *megbocsáthatóságának* problémáját. Végül ez az a pont, ahol Jankélévitch, aki éveken át a francia ellenállás aktív tagja volt, legalább részben kilép a szalonfilozófus pozíciójából. Kiindulópontunk a mind az egyéni, mind a kollektív rossz lelkiismeret, amely sohasem szakad el teljesen az „ironikus tudattól”, hiszen vagy arra sarkallja az embert, hogy megbocsásson, vagy ellenkezőleg, arra, hogy ne bocsásson meg. Ahogyan főleg az *Adalék a morál genealógiájához* alapján tudjuk, a nietzschei rossz lelkiismeret olyan erő, amely végül is megteremtette az egész zsidó-keresztény kultúrát. A rossz lelkiismeret oka pedig végül is Nietzsche szerint a bosszúról való lemondás és helyette a hamis megbocsátás előtérbe állítása.<sup>66</sup> Ezzel szemben viszont a megítélésem szerint leginkább talán orthodox kereszténynek tekinthető Jankélévitch számára a *megbocsátás* az Új Törvény kulcsfontosságú *micvéja*. Csakúgy, mint Lévinasnál, Jankélévitch-nél is a *megbocsátás* (vagy a meg nem bocsátás) a morál saját idejének alapzata, s mint ilyen nem csupán etikai, hanem lételméleti, sőt történetfilozófiai kategória.<sup>67</sup> Ráadásul elszakíthatatlan a *felelősség* (responsabilité) és a rossz lelkiismeret (*mauvaise conscience*) fogalmától.

„A rossz lelkiismeret ritka, s ha olyan ritka, végül is alig minősül pszichológiai megtapasztalásnak; a rossz lelkiismeret inkább egyfajta metaempirikus határ, s a lelkiismerettel bíró nem érheti el ezt a határt, kizárólag a pillanat megragadásán keresztül, ám ez az érintés rögtön megszakad a jó lelkiismeret előzékenysége folytán.”<sup>68</sup> Világos beszéd, az állandó lelkiismeret-furdalás – miként a totális bűntudat – elviselhetetlenné teszi az életet; a folyamatos megszakítotttság, mint megannyi *diasztéma*, időköz „kvantálja” az időt, olyan, mint a wadi, a kiszáradt,

<sup>66</sup> Nietzsche, Friedrich: *Adalék a morál genealógiájához*. (Fordította: Romhányi Török Gábor.) Budapest: Holnap Kiadó, 1996. 33–38.

<sup>67</sup> Lsd. Rugási Gyula: *Létén túli etika*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2015.

<sup>68</sup> Jankélévitch, Vladimir: *La mauvaise conscience*. Paris: Flammarion, 2019. 9.

ám néha vízzel megtelő sivatagi búvópatak. Jankélévitch-nél is, hasonlóan Lévinashoz, a meg nem bocsátás legfontosabb ismérve az, hogy nem engedi elmúlni a múltat, nem ismeri a praeteritum perfectumot, (de ugyanígy: a futurum perfectumot sem), nem képes gátat szabni az adott esetben zabolátlanul kiáradó múltnak, s ugyanakkor nem engedi elérkezni a jövőt. Tagadja mindenfajta eszkhatólogiának a *Zsidó-levél*ből már idézett kulcsmondatát, nagyjából eképpen: „ho erkhomenosz uk exei”, az eljövendőfélben lévő nem jön el. Márpedig, ha ez igaz (lenne), az egész európai kultúrát semmisnek kell(ene) tekinteni. Amennyiben a harag egyfajta kivételes állapotot gerjeszt – írja Jankélévitch –, amely a jogi processzushoz hasonlóan mindenfajta törvényi és hagyomány állapotot felfüggeszt, úgy „A megbocsátás hagyja, hogy megérkezzen a jövő, sőt sietteti is azt, ezzel pedig a létesülés általános irányát igazolja, ami ugyanígy szorgalmazza a maga holnapjának az eljövételét.”<sup>69</sup> Ennek megfelelően azt is mondhatnánk, hogy a megbocsátás megvalósultakor különleges coincidencia tanúi vagyunk: az időnek a Lét, illetőleg a Törvény megszabta iránya egybeesik.

A megbocsátás vagy annak elutasítása egyaránt kiterjeszti a morál saját idejének érvényességét a hétköznapi lét minden szegmensére, sőt, magára a történelemre is. Ha nem így lenne, akkor az élet maga lenne a teljes neutralitás: az Arisztotelész *Fizikájának* IV. könyvéből átörökölt *mostok*, mint tetszőleges hosszúságú diszkrét szakaszok egymástól megkülönböztethetetlen falevelek módjára hulldogálnának egyfajta metafizikai őszben; de hát előbb-utóbb fel kell, hogy tűnjön: hogyan lehetséges, hogy mindig csak ősz van? Ezentúl Jankélévitch arra is utal, hogy csak a morál saját ideje rendelkezik azzal a plusz dimenzióval, amely a Te, a Másik felé is „kiterjed”. „Az időnek, persze, iránya van – írja –, az idő, nyilván, tart valamerre: a jövő felé néz. Nem tekint viszont a másik emberre, nincs szeme a második személy meglátására, aki semmit sem jelent számára – az idő ily módon egyenesen vak. És magányos! Mert az arctalan jövővel sohasem lehet kapcsolatba lépni...”<sup>70</sup> Feltételezhető tehát, hogy az az idő, amely „kitérőt tesz” az alteritás kényszerítő hatalmának engedelmessé, „más”, mint az a „t” paraméter, amelyet a mozgás egyenletekbe felírunk. Ez utóbbi ráadásul tökéletesen közömbös az idő fizikai irreverzibilitása iránt, tekintettel az egyenletek szimmetriájára. Jankélévitch esetében Bergson-tanítványként nyilván a szub-

---

<sup>69</sup> Jankélévitch, 2021. 28.

<sup>70</sup> Uo. 54–55.

jektíve érzékelt idő, „durée pure” másságát is felvehetjük mérlegelendő szempontjaink közé, de feltevésem szerint e próbálkozásokat pontosan olyan hatalmas értetlenség övezné, mint Einstein és Bergson purparlóját Párizsban, csaknem száz esztendővel ezelőtt.<sup>71</sup> A metafizika és a matematika, a kísérleti természettudományok szemléleti nyelve egymásra lefordíthatatlan. Az még csak megeshet, hogy a matematikából költészet legyen, de hogy a költészetből matematika, nos ez már teljességgel kizárt.

Mindamellett az „el nem múló múlt”, vagy a „bekövetkezni nem engedett jövő” – mint a morál saját idejének paraméterei – nem költészet. Minden egyes *döntés*, amely a *felelősség* felvállalásával a *megbocsátást* juttatja érvényre, valahogyan világra segíti a perfektumot, akár a múltban, akár a jelenben, akár a jövőben. (Arra nézve, hogy miként lehetséges a befejezett tény a jövőben, Jankélévitch minden bizsonnyal újra az *ainittomai* ige platóni értelméhez utalna bennünket). Ám bármilyen nagy horderejű legyen is egy-egy döntés, egészen másfajta következményekkel járhat a Lét és a Sors, valamint a Teremtés és a Gondviselés világában. A döntéshozónak tudnia kell(ene), hogy „melyik” világban időzik éppen, mármint szellemi-morális értelemben, hiszen ha körül néz, mindig csak ugyanazt a világot pillantja meg maga körül. A minden döntések fölött ott lebegő döntéskényszer különös nehézséget hordoz: vajon melyik választás ró az emberre súlyosabb terhet? Ha tudja, hogy az adott döntés eph’ hapax érvényű, „egyszer s mindenkorra” viselnie kell annak a következményét, s nem bújhat ki az ebből fakadó felelősség kötelezettsége alól, avagy a mitikus világ, az örök visszatérés univerzuma döbbsenti rá: ezután már mindig így lesz. Embere válogatja, hogy kit melyik krízis rettent meg inkább. Minden jel arra vall, hogy a rossznál is lehetséges még rosszabb, hiszen nem tudunk róla, hogy például Sziszüphosz az idők végén a tűz tavába vettetne.<sup>72</sup> Az ő saját mindenségé-

---

<sup>71</sup> Lsd. Jimena Canales: *The Physicist and the Philosopher. Einstein, Bergson and the Debate That Changed Our Understanding of Time*. Princeton: Princeton University Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400865772>

<sup>72</sup> Azt, hogy mi lesz a sorsa például a görög mitológia hőszainak élükön a Hadész lakán és az Olümposzon egyaránt lakozó Héraklésszel, még csak elképzelni sem tudjuk. Amennyiben a 2. századi egyházatyák a hellén isteneket a Biblia gonosz angyalaival azonosították, akkor a hőszok valószínűleg daimónokként és daimónionokként „lepleződnek le” a végső ítélet idején. Ebben az esetben saját túlvilági létük semmiféle asylumot nem biztosít a számukra. De mi lesz a sorsa a fikció világának népével? Héraklész sorsán még csak megosztozhat a mithográfia és például tragédiaköltészet, de hová jut a kivégzett Julien Sorel vagy a mindenkinél bűnösebb Aljosa Karamazov, illetve a nem egy-lényű hősök, mint Perre Gynt vagy Orlando? Egyfajta szellemi entrópia elvet szem elől tartva: nekik is csak létezniük kell majd valahol...



ben ugyanis nem létezik az „idők vége”. Némi reménységre adhat azért okot, hogy a kinyilatkoztatás és a mitológia (majdan egyként lelepleződő) mindenségeinek érintkező gömbhéjain hatalmas lyukak tátonganak, amelyeket olyan erők ütöttek, amelyek nem engedték, és most sem engedik végképp bezárulni ezeket a világokat: például a *megtérés*, vagy éppen a *megbocsátás*. Jankélévitch egyik kedvenc újszövetségi parabolája lehet erre a példa: a Tékozló fiú története.<sup>73</sup> Ez a mindenki által ismert történet ugyanis még mindig lezáratlan; az Atya nagyvonalú, önzetlen gesztusát követően a fiatalabbik fivér még ma is arra vár, hogy testvére megbocsásson neki.

## Kairosz és eszkhaton

Ahogy tehát a hajdani tékozló fiú a tengernyi közömbös időben arra a pillanatra vár, amely végleg feloldja a hamis bűntudat, a rossz lelkiismeret, az önvádolás stb. kötelékei alól, már sohasem volt és lesz azonos hajdani önmagával. Az, amit Jankélévitch *occasionnak* hív, vagyis ahogyan már szó esett róla: a görög *kairos* „jelet hagy” az időben, elrontja a tökéletes idő-szimmetriát. „Előttre” és „utánra” tagol, korszakokat szab meg, de a kairos, mint jel még nem a vég. A vég, a valódi eszkhaton ugyanis hatálytalanítja (majd) annak az *ugyanottnak* az értelmét, amelyről Jankélévitch beszél: „Amikor a tékozló fiú megtér és bezárult kalandjainak meg szenvedéseinek köré, amikor ismét hazakerül, látszólag semmi sem különbözteti meg többé az otthonmaradt fiútól. [...] ugyanott áll most az, aki visszatért, és az, aki sohasem ment el – ám a kitörölhetetlen múlt elválasztja őket.”<sup>74</sup> Másutt Jankélévitch hozzáteszi, bizonyos fokig a tékozló fiú megtérése – miként minden megtérés – a morális világrend pillanatnyi felfüggesztésével jár együtt, hiszen szó sem lehet semmiféle

---

<sup>73</sup> Miként az Emmausi tanítványoké, úgy a Tékozló fiú története is Lukács-evangéliumban olvasható. Jankélévitch számára – ahogyan Kierkegaard klasszikus könyvecskéjében is – elsősorban az a legfontosabb kérdés, vajon a létezés (Kierkegaard) létezhet-e ismétlés nélkül, s ennek nyomán: a bibliai parabola értelmezhető-e egyáltalán ismétlés nélkül? A kierkegaardi álláspont Jankélévitch esetében is érvényes: „Amikor a görögök azt mondták – írja Kierkegaard –, hogy minden megismerés emlékezés, úgy ez azt jelentette: az egész létezés, mely itt van, jelen volt; ám ha azt mondjuk, az élet ismétlés, akkor ez azt jelenti, hogy a létezés, mely itt volt, létezni kezd. Ha az emlékezés és az ismétlés kategóriáját nem birtokoljuk, úgy az egész élet egy üres, tartalom nélküli lármába fordul át.” Kierkegaard, Soren: *Az ismétlés*. (Fordította: Gyenge Zoltán.) Budapest: Ictus, 1993. 28.

<sup>74</sup> Jankélévitch, 2021. 41.

érdem honorálásáról. A *charme* jelentéstartományából hiányzó *kharisz* mindig kívül esik a morális mindenségen; azt hogy a bűnös kegyelmet kap, az sohasem lehet valamiféle meritum következménye. Ahogyan azt a mai jogban is megszoktuk: ugyanaz a „szuverén kegyelmez”, aki a klasszikus carl schmitti definíció értelmében „rendelkezik a kivételes állapot felől”. Ám az okok láncolata mégsem a semmiben lebeg, Jankélévitch a többszereplős történetet nem csupán a bibliai elbeszélő szempontjából, hanem közvetlenül az atya és talán a háznép „kameraállásából” is szemrevételezi, s ekként a parabola döntő elemeként a *kharát* jelöli meg, azt az örömet, amellyel az otthonmaradottak a megtérőket fogadják.<sup>75</sup> Híven a közismert evangéliumi példázathoz, ahol az angyalok örvendeznek egy-egy bűnös megtérésekor. (Lk. 15,7). Mindez nem azt jelenti, hogy az ember kiszakadna akárcsak „privát történelméből” is, hanem azt, hogy a kairosz, a rendelt idő egyfajta tektónikus repedést idéz elő, az *argosz khronosz*, a „lomha idő” felületén.



Vladimir Jankélévitch.  
Wikimedia Commons

---

<sup>75</sup> Jankélévitch: *La méconnaissance, Le malentendu*. i.m. 199.

„A megbocsátás – írja Jankélévitch – szó szerint *korszakalkotó* esemény, kettős értelemben: felfüggeszti a régi korszakot és megnyitja az újat.”<sup>76</sup> Az egyes ember sorsa, maga a nagybetűs Történelem ily módon nem más, mint a „lomha idő” – a perceket morzsolgató tökéletesen üres idő – testén keletkező términtázatok egzotikus kiábrázolása; noha ennek a milliárdod milliárdomodnyi része sem tudatosulhat (újabb *presque-rien*), nem véletlenül mondja Schelling, hogy ennek a tudatnak az összetételéhez az egész múltra szükség van.<sup>77</sup>

Jankélévitch a hét görög bölcs egyikének, Pittakosznak az egyik fennmaradt töredékét idézi ezzel kapcsolatban: „kairon gnóthi”, a rendelt időt ismerd.<sup>78</sup> Valóban, a térhibák, korszakok, sorsok zabolátlan áradásából a *kairosz* formál műalkotást, elbeszélhető történetet, felismerhető kompozíciót, amelyet legalább néhány bennfentes ismer és ért. Ám ha nem létezne a kinyilatkoztatás, vagyis a *Septuaginta* (de ugyanígy: Theodotion, Szümmakhosz, Aquila), s főleg az újszövetségi koiné görög szótárából kölcsönzött *kairosz*, reálisan fennállna a veszélye annak, hogy még az intim történetek is elemi tényekre, élet-szilánkokká hullának szét, és bekövetkezne az, amiről Jankélévitch beszél:

„Előbb-utóbb egy napon a felejtés óceánja mindent beborít, tehetetlen kétségbeesésünk maga is behódol a közöny ellenállhatatlan hullámverésének”.<sup>79</sup> Jól belegondolva azonban könnyen belátható: az iménti órákulum még a kinyilatkoztatás világán *kívül*, a Plótinosz-szótárban sem fordulhat elő, a Biblia világában pedig végképp nem. Egyrészt azért, mert – mint Jankélévitch maga mondja –, ha nem létezne halál (és nem létezne megbocsátás), még a jogi értelemben létesített idő-korlát, az *elévülés* sem segíthetne az emberen, minden megbocsátatlan vétek és annak következménye tovaterjedne az idők végezetéig. „Elhúzódik hát e folyamat az idők végezetéig? – kérdezi Jankélévitch – Igen, az idők végezetéig: Ha nem lenne halál, az ősi harag visszhangja csak akkor némúlna el; mindaddig, ha nem lenne halál egy emléksugár nem szűnne meg bevilágítani a felejtés éjszakáját.”<sup>80</sup> A halál, a végesség ténye tehát egyfajta jó-tékony kaució a múlt felszámolhatósága ellenében. Másrészt pedig azért, mert a Plótinوسي noétikus kozmosz, a pneumatikus mindenség – vala-

---

<sup>76</sup> Jankélévitch, 2021. 197.

<sup>77</sup> Schelling, 1983. 356.

<sup>78</sup> Jankélévitch, 1980. 133.

<sup>79</sup> Jankélévitch, 2021. 76.

<sup>80</sup> Uo. 50–51.

miféle negatív emanációs folyamat eredményeképpen – amúgy is illúzióként leplez le mindent, ami felejthető. De ha jól belegondolunk, az alábbi egyszerű következtetés a Léten-túli és a Lét-teremtő világában egyaránt érvényes lehet: attól, hogy valamit – adott esetben – totális feledés övez a gondolkodó jelen idejében, attól az a „múltbélinek” érzékelt valami nem szűnik meg létezni. Szükségszerű-e, hogy a múlt úgy létezzék, hogy mindent, hangsúlyozottan mindent, amit halmaz módjára tartalmaz (mint „önfelfaló halmaz”), azt nem-létezőnek tekintsük? Különösen az idézett Schelling-példa nyomán, miszerint a tudat „múlttal van betöltve.”<sup>81</sup> A fenti dilemma az emberi gondolkodás paradigma-kérdései közé tartozik (ha tetszik: carnapi értelemben), ezért a „hangos” töprengésen kívül semmiféle választ nem próbálunk előterjeszteni; Jankélévitch esetében elegendő, ha beérjük az eddig tárgyalt paradoxonnal: az elévülhetetlen vétek az elmúlni nem tudó múlt egyik legfontosabb éltető dűnamisza. Jó néhány hasonló elévülhetetlen vétek létezik, Jankélévitch ilyenek tekinti a *soát*, és morbid iróniával azt az esetet is, amikor az ember „létezése által” bűnös. Ilyen – nyilvánvalóan – a *peccatum originalison* túl a *zsidónak* lenni tipikus esete: „A bennszülött egy nap a gyarmatosítók klánjában találhatja magát, és ő maga is kizsákmányolhatja a többi bennszülöttet; a proletárból osztályvezető lehet, tulajdonos, sőt burzsoá. Ezzel szemben zsidónak lenni ki engesztelhetetlen bűn. Semmi sem képes eltörölni ezt az átkot: sem a beolvadás, sem a meggazdagodás, sem a kikeresztelkedés.”<sup>82</sup> Egyfajta sajátos apofatikus Istenbizonyítékkal állunk szemben, amely a külvilág gyűlöletének okát nem elsősorban a népben látja, hanem az eredendő korrelációban: „olyanok ezek, amilyen az Istenük” és megfordítva. A felelősség tehát a metafizika istené, aki a parttalan, örök jelen ura, aki nem volt mindig és sohasem lesz eljövendő, és akinek értelemszerűen semmi köze a Biblia Istenhez. Ez a bizonyos Léten-túli, mindenfajta *risesz* felelőse, nem hasonlít még a gnosztikusok, avagy Markion gonosz és buta Démiurgoszára sem, lényének kiapadhatatlan forrása a némaság, a csend. Olyasfajta csend, amelyen nem hatol át gondolat, s amelyből nem is származik gondolat. Mégis tremendum, amelynek hatásaképpen – megint csak Schellinget idézve – a világ „látta, ahogyan a tudat a Tartaroszba süllyed.”<sup>83</sup>

<sup>81</sup> A betöltés (Erfüllung) kifejezésnek semmi köze Schellinghez, ezt a klasszikus husserli terminológiából kölcsönöztem.

<sup>82</sup> Jankélévitch, Vladimir: *Az elévülhetetlen vétek*. (Fordította: Visky S. Béla.) Kolozsvár: Exit, 2021. 19.

<sup>83</sup> Schelling, 2019. 319.

Feltételezhető, hogy aki idáig eljut, az már túlhaladt a „presque-rien” egyszerre jótékonyan figyelmeztető és fenyegető tiltó tábláján; kinek van kedve követni a vakmerő utazót? S ha már a *Csend* (Szigé) hasonlat felmerült az imént, jelezve, hogy mindenfajta pianissimonak is vége szakad immár, joggal gyaníthatjuk, hogy ezen a határon túli tájékon már nem sok értelme van *teremtés* és *lét* örökös oszcillációjáról beszélni; valahogyan így festhet az az őstáj, amelyet a „történelem végének” nevezhetnénk. Egy egészen másfajta csend birodalmába tévedtünk (leend), amelyhez még sohasem jutott el semmiféle, a történelemben sarjadzó tapasztalat. (Amúgy is: mit lehet mondani a csendről?) A *Jelenések-könyve* 8. fejezete beszél(het) erről: „Amikor feltörte [ti. a Messiás] a hetedik pecsétet, csend lett a mennyben mintegy fél óráig.” (*Jel.* 8,1.) Noha a „hósz hémiórion” feltehetőleg nem harminc percet jelent, s noha az idézett mondat a vég katasztrófákkal telezsúfolt menetrendjébe illeszkedik, valamilyen módon mégis kilóg a történetelbeszélésből, s gyaníthatóan magából a történelemből is. Amennyiben a „faire sans être” paradoxonát neveztem a jankélévitchi metafizika punctum caecumának, vakfoltjának, – úgy az iménti újtestamentumi szöveghely az egész eszkhatológiai elbeszélés-sor, „exterritoriuma”, amely valamilyen oknál fogva nem beszélhető el. Mint ahogyan nem beszélhető el az eszkhaton velejárájaként az örökkévalóság félelmetes kiáradása sem.

Jankélévitch egész impozáns életműve (tulajdonképpen a zenei írások is) lényegében olyan dolgokról szól, amelyek az elbeszélhetőség és az elbeszélhetetlenség határvidékén nyüzsögnek egymás sarkát taposva; nem meglepő tehát, hogy a sokszor felidézett határfogalmak – mindenekelelt a „Je-ne-sais-quoi” és a „Presque-rien” – hasonlóképpen burjánzának kigondolójuk szövegeiben. Ehhez járul még Jankélévitch elképesztő arisztokratizmusa, vagy elitarizmusa: nem hajlandó ugyanis arra, hogy akár az antik, akár a modern nyelvű szövegeket lefordítsa (álláspontja szerint annak, aki filozófiára adja a fejét, tudnia kell latinul, görögül vagy németül, olaszul), ennek megfelelően a szerző maga gondoskodik a szűk olvasótáboráról. Fehéren-feketén fogalmazva: aki nem képes dekódolni Jankélévitch oldalanként tucatjával hemzsegő görögből s főleg latinból franciába csavart szójátékait, szóalkotásait, az megítélésem szerint egyszerűen nem érti az olvasott mondatokat. Természetes kérdés: vajon mi értelme van ennek? Különösen ma, a humaniórák teljes kipusztításának idején? Nem beszélve arról, hogy az olvasó iránti minimális tisztelet is

megköveteli az idézett szövegek lefordítását, továbbá ilyenkor maga a szerző is lemérheti, pontosan érti-e az illető auctort vagy sem?

Egy szó, mint száz: klasszikus és kevésbé klasszikus locusok, problémák, nyelvi lelemények, zseniális és bizarr ötletek beláthatatlan kavalkádjá vezet el addig az elnémulásig, amelyről a *Jelenések-könyvének* idézett kurta mondata tudósít. A Csend, Szigé „fél órája” tökéletesen elegendő ahhoz, hogy *logosz* és *idosz* határai a felismerhetetlenségig elmosódjanak, az írás, a betűk szétkenődjenek, a képek pedig szétrepedezzenek és darabjaikra hulljanak, túllépve a kabbalisztikus névnyelv teórián, szó és *kép* megkülönböztethetlenné válják. A Schelling monográfus Jankélévitch nyelvén a potenciák világa ez. A potenciáé, amelynek a lenni-tudás a léte. Mindez a Biblia nyelvén a megteremtésükre várakozó még-nem-létezőket jelenti; de az is lehet, hogy csupán a még megnevezetlen dolgokat. A potenciákat tehát, amelyek ugyanúgy, mint „kezdetben”, a mindenség újrateremtésére (*Jes.66,22, Jel.21,1-2;5*) sorakoznak fel. Mindenfajta alkotó tevékenység – irodalom, képzőművészet, történetírás, filozófiai, teológiai koncepció – ezekből a kezdet-potenciákból áll elő, a megértés érdekében mind az alkotónak, mind pedig – főleg – az interpretátornak meg kell tanulnia olvasni ezekből a töredékes jelekből. Kinek-kinek a maga felelőssége szerint. Ahogy a már többször idézett fiatalkori mű, (a) *L’Odysée de la conscience* utolsó mondataiban (némiképpen patetikusan) Jankélévitch megfogalmazza: „A filozófia hozzászokott ahhoz, hogy átfogó szintézisek törmelékei között olvasson, monumentális építmények törmelékei között, amelyeknek az első, jellegzetes formája romokban hever. Winckelmann így fejtette meg egy Héraklész torzó alapján a Tizenkét munka hiánytalan történetét. A filozófia voltaképpen a vétek ellenszere: Miután az identitás összezavarodott, a filozófusok érzékelhetővé teszik maguknak a potenciákat. Megmentik azt, ami talán amúgy is meg van mentve, mindenütt azt a jellegzetes megkülönböztető jegyet keresik, ahol Héraklész jelenlétét felfedhetik. Ez pedig egyfajta fáradságot nem ismerő archeológia. Márpedig a filozófia – vagyis a szerelem, (mert ez az igazi neve) – jóval hatékonyabb, mint a vétek, mert a vétek, amely megoszt, a lét természetes törekvése ellenében hat, ahelyett hogy a filozófia meg-hosszabbítaná ugyanezt a törekvést a lélekben és a dolgokban; a lelünkben például ott visszhangzik az univerzum mindenféle zöreje, ám ezek az zörejek zavarosak és disszonánsak. Mégis, a filozófiára vár,

hogy ezeket a zajokat zenébe foglalja.”<sup>84</sup> (A legutolsó mondatot, ahol a szerző a filozófusok erudícióját az alkimistákéhoz hasonlítja, lévén túl „szirupos”, nem idézem). Jóllehet nem tudom, mit is jelent pontosan Jankélévitch számára „a lét természetes törekvése” vagy „irányulása”, (la tendance naturelle de l'être), sokkal inkább egyfajta neoplatonikus visszafelé áramló emanációt, mintsem az arisztotelészi cél-okok világát, az a *lát-lelet*, amely az egész monumentális (furcsa módon mégis apró töredékekből épülő) életmű olvastán elénk tárul, teljességgel hihető. Még meg sem szólaltam, egy betűt le nem írtam, egy ecsetvonást nem tettem, mégis már érzem a potenciák (e különös mitológia-filozófiai lények) rajzását. Ez is egyfajta *presque*, s ezt az iszonyú feszültséget okozó állapotot képtelenség hosszútávon fenntartani; jószerével csak egyetlen menekülőút létezik, amely az alkotásba vezet. Egészen bizonyos, hogy ilyenkor „a lét természetes irányulása” kitérőre kényszerül; paradox módon a legszemélyesebb, adott esetben jelentéktelen magánügyem metafizikai problémává avanzsál: felelős vagyok azért, hogy miként sáfárok minden egyes szólítással, emlék-foszlánnyal, aprócska inspirációval már ezen az elemi (szoliptikus) szinten, amikor a Másik, a Harmadik még föl se merült a horizonton.

Ilyen és ehhez hasonló nüanszok szövik át a Jankélévitch műveket, azokat is, amelyeket metafizikai alapműveknek neveztem, és sűrűn felidéztem őket. Nem arról van szó tehát, hogy az *Alltäglichkeit* valamely kitüntetett probléma a filozófus, horribile dictu a katedrafilozófus gondolkodásában, hanem arról, hogy a mindennapi élet, valamint a Lét és a Kinyilatkoztatás alapkérdései egy és ugyanazon a nyelven intonálhatóak. Ahogyan nem létezik külön-külön „zsákoló” és „filozófáló”, Amóniosz, úgy Jankélévitch esetében is csak egyetlen, „osztatlan” szerző

---

<sup>84</sup> Jankélévitch, Vladimir: *L'Odyssee de la Conscience*. i.m. 353.

„Mi többi filozófusok egy kissé azokra az alkimistákra hasonlítunk, akik elemeire választják szét a fémeket, hogy elkülönítsék a dolgok esszenciáját; az alkímia mindenütt leleplezi a hamis ötvözeteket, a hitvány minőséget; [...] végül felkutatja a szellem bölcsék követét, amelyen keresztül a hitvány absztrakciónk arannyá változnak a teljesség számára.” Uo. 354. Nagy kérdés természetesen, vajon szüksége van-e a teljességnek (plénitude) a filozófia mesterségesen arannyá változtatott absztrakcióira? Különösen figyelmet érdemlő a kérdés, ha egy olyan gondolkodó szóvirágaihoz kapcsolódik, aki egész életében szorosán kötődik a neoplatonizmushoz vagy éppen az alexandriai teológiához...Némi rezignációval azt mondhatnánk: „szinte semmi” szüksége sincs. Kiváltképpen akkor, ha – mint oly sokszor olvassuk – a *presque-rien* sorsa az, hogy látszólagos végtelenként is megtérjen a semmibe. Jankélévitch, 1980. 147.

képzeltető el; függetlenül attól, hogy az előadóterembe lép, a zongora előtt ül, avagy az íróasztalához telepszik, mindig ugyanazt írja, ugyanarról beszél. A nüanszok pedig szinte a semmiből bukkannak elő, s oda is hullanak vissza. Hogyan lehetnek akkor egy örök voltában tetszelgő, monumentális építmény alkotóelemei? Az, hogy ilyesfajta illúzió mégis miként lehetséges, az egyszerre a jankélévitchi metafizika felelőssége és féltve őrzött titka.