
KÉRDÉSEK ÉS VÁLASZOK

EGY PÁRBESZÉD ALLEGÓRIÁJA (I.)

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

az kell, hogy amit gyónok, megbocsássa:
gyónom, hogy védjem! — s igaznak ítélni,
mert a között van a Szemek varázsa,
ami föntebbi égben egyre mélyebb!

(Dante: *Paradicsom*, XIV. 137—140
Babits Mihály fordítása)

Simone Weil szerint nem helyes azt mondanunk: az igazság szeretete — hanem: az igazság szelleme a szeretetben. Hiszen nem szeretet az, ami nem az igazra irányul, ami maga nem igaz, ami nem mondja és teszi az igazat. És nem kérdezhetjük Pilátussal, hogy: mi az igazság? Mert ez az igazság, a szeretet igazsága evidens. Szemben Simone Weil véleményével, Pilátus nem volt filozófus. A filozófus megkérdézheti önmagától, hogy mi az igazság, sőt, talán megkérdézheti még a Seregek Urától is, de nem kérdezheti meg a megkínzott szeretettől. A megkínzott szeretet legfőbb és talán egyetlen igazsága ő maga; amikor azt mondja: *én vagyok az igazság*, akkor ez a szituáció filozófiai igazsága is, mert egyetlen igazsága. Az emberről való elmélkedésnek még a szó szűken módszertani értelmében sem lehet tárgya: minden ember alany, annak kell lennie minden másik ember szemében. Emberek tehát csak az elmélkedés szereplői lehetnek: platóni párbeszéd, szakrális dráma mind ezt formázza, s ilyen szereplőkkel találkozunk mindabban, ami az európai műveltségben (s talán nemcsak ott) igazán spirituális, igazán gondolat. A megkínzott szeretet, a megfeszített istenfiú nem lehet a gondolat tárgya, csak alanya, szereplője, csak akkor mondható: ő az igazság, ez róla az igazság, ha ő maga így szól: *én vagyok az igazság*. A gondolat itt dialógusra van ítélve, ha válaszol is, választ kap, ha kérdez is, kérdéssel kell szembenéznie. Közönyről szó sem lehet. A gondolat csak akkor pihen, gyűjt erőt, ha nem más, mint a természet pusztá szemlélete. Ha az ember úgy néz, hogy nem várja, tekintsenek vissza rá. Az emberekről való elmélkedés nem az emberek társaságában való — tevéleges vagy szenvedőleges — időzés mása: egyik módja csak. Az elmélkedés ekkor átalakítja

az ember tudatát, plurálissá teszi — nem mintha hinnék abban, hogy tudatunk egyszerűen saját tartalmainak összege; többek között azért sem hiszek benne, mert tudatunk tárgyi tartalmai nem írhatják le egy személy (egy szabad ember) tudatát, hiszen kimarad belőlük éppen a személy. Ha az ember tudata a filozófiai (morális, teológiai) elmélkedés folytán átalakul, plurálissá lesz, dramatizálódik, ez tulajdonképpen minden felnőtt ember normális állapotát jelentené. De éppen ezt az állapotot szokás félreismerni. Az elmélkedő ember tudatának szereplői vannak: azonkívül, hogy hajlamai, érdekei, szokásai szerint rendezi róluk szerzett ismereteit — ők tudatának témái is. Mindenki tudja, hogy nem mindegy, *kire* gondolunk; nemcsak az fontos, *hogyan*. Magatartásunk, erkölcsünk, beállítottságunk teljes mértékben megszabhatja azt, *hogyan* gondolunk embertársainkra. Választásunk, bármennyire szabad, bármennyire kihívja is napról napra, percről percre szabadságunkat, éppen ezzel zár magába. A hibátlan szépség és jóság jellemezheti minden gondolatunkat másokról, akkor sem fogunk egyformán gondolkozni. Mert más-más embereket ismerünk. Mivel az emberekről való igazság — ha teljes részvétellel és szeretettel valóban szuverén személynek tekintjük őket, rácsafolván így, alázatos gőggel, a világállapot beteljesült bűnére, ahol minden elkövettetik, hogy a szabad embert tárgyiságára vessék vissza — az emberek igazsága, ezért minden gondolati autonómiánk ellenére meg kell várnunk, hogy szóljanak. Minden igazi megszólalás: csoda. Minden *valódi* új szereplő tudatunk szakrális drámájában: egy-egy föltámasztott Lázár. A legszigorúbb erkölcsre van szükség ahhoz, hogy hasznosan alakítsuk szerepünket, azaz hogy tudásra tegyünk szert (természetesen: gyakorlati, erkölcsi tudásra). Ugyanis gondolatban életünk szereplői félretelhetők, megszüntethetők, megerőszakolhatók, egyszóval tárggyá tehetők: nos, gondolatban is úgy kell bánnunk velük, mint szabad, szuverén személyekkel, máskülönben ugyanis rosszul gondolkoznánk, rosszul és hibásan.

A lepragmatikusabb eszélyesség is arra tanít: ha gondolatban másnak képzelem az embereket, mint aminők valójában, velük szemben alkalmazott stratégiám elhibázott lesz. Ha embertársaink szabadsága szeretetet híján nem is tapasztalható közvetlenül, akkor azt azért mindenkinek el kell ismernie, hogy valamiféle egyetemes tárgyiság szemszögéből az emberek viselkedése legalább irracionális. A tárgyak tologatására berendezkedett, egyneműsítő racionalitás ezt kétségkívül meg fogja figyelni. A racionalitás e modellje persze nem szenved csorbát, hiszen pár statisztikai elv bevezetésével a leírás újra koherenssé változtatható. A jó és az üdvösség, a morál és a teológia szemszögéből azonban minden egyes számít, ugyanis a legfőbb értékek mindig genitivust vonzanak: mindig valaki értékei; mindig valaki üdvössége. Ahhoz, hogy helyesen gondolkohassunk, meg kell értenünk felebarátainkat. A róluk való helyes gondolkozás egyenlő megértésünkkel. De természetesen vigyáznunk kell: csak

egyvalaki mondhatta, hogy: *én vagyok az igazság*. A teljesen szabad személy. — Tudatunk tudatokkal ütközik. Ezek egy részében tárgyakként tükröződünk. Hogy ezt a műveletet, tárggyá dermesztésünket bárki végrehajtsa, hazudnia kell. — A hazugság maga bizonyítja, hogy a világban nemcsak az van, ami van (es gibt nicht nur das, was ist), van egyéb is: akaratunk projekciója.

Nos: a *rossz* a legjobb példa. A tények láncolata nem túl szoros, a hazugság mint akaratunk projekciója, kivételése változtathat rajta, olyannyira, hogy okává lehet új tényeknek. De természetesen nemcsak a hazugság (mint az interperszonális kommunikációs stratégiák egyik alap-példája) változtathat az egzisztenciális tények láncolatán, hanem egyszerűen az igaz képzelet is: a művészet (és a matematika, ha nem tévedek). Ha a képzelet nem akar hibázni — ami persze lehetetlen, de törekednünk kell rá —, akkor rendelkeznie kell inherens teológiával, azaz: tudnia kell, hogy *van* olyan igazság, amelyet első személyben lehetett kijelenteni, és ez *paradeigmája*, példája minden személyes igazságnak (és *ilyen* az autonóm ember igazsága!), ám ezt többé soha senki nem jelentheti ki joggal első személyben. Ez a mondat az emberről szóló mindennemű igazság misztikus allegóriája, de ne feledjük, hogy az allegória nem az emberről, hanem Istenről beszél. A diasztázis szükséges előfeltétele az igaz képzeletnek. Tudatunk szereplői úgy testesítik meg igazságukat, hogy nem jelentik számunkra magát a jót. Itt a jó közvetett: az a tény, hogy a gondolatainkban fölbukkanó dramatis personae mindegyike szuverén, hogy nem szabad saját erkölcsünkből, saját gyakorlati maximáinkból megkonstruálnunk, jelenti az igazságot, de természetesen nem lehet, nem szabad a játszó személyek valamelyikét (legyen az kollektív személy akár) az igazsággal azonosítanunk: ez bálványimádás volna. A dramatis personae gondolati létérvénye a szuverenitás bizonyítéka és következménye ugyanakkor. A szereplők igazságából nem lehet közös igazságot elvonnunk, mert felebarátaink értékei kollidálnak. Gondolati létük spirituális igazságának ténye túl van rajtuk, és nem elvonatkoztatásnak csúfolt kompromisszum. A gyakorlat kategorikus imperativusa az elmélet határait is kiszabja: a meditációnak nincsenek eszközei, csak személyei vannak. A kategorikus imperativus értelmében minden személynek célnak, öncélnak kell lennie. Az értékcollíziók folytán azonban a tudatunkban — életünkben — fellépő *személyek* különféle célok jelképei. Amennyiben föltétel nélkül elismerjük szuverenitásukat és autonómiájukat, ezzel elismertük egyrészt tudatunk drámai-plurális-dialogikus szerkezetét, másrészt pedig az „*én vagyok az igazság*”, a logosz hiánytalan transzcendenciáját.

Mit jelent ez?

Elsősorban azt, hogy a tudatunkban szereplő személyek fönnállása (érvénye, szubszisztenciája) csak a transzcendenciára való vonatkozásban

értelm-es, kiváltképpen ami a szuverenitást illeti. Ha az önmagát állító igazság, a logosz nem lenne a túloldalon, akkor tudatunk gyakorlati használhatósága érdekében le kellene mondanunk a pörlekedő dramatis personae csodálatos megjelenéséről, autonómiájáról, föltétlenül komolyan vett szavahihetőségéről; hiszen énünk egysége megkövetelné a tapasztalt magatartások — és egyéni imponderábiláiak — egyneműsítő elvonatkoztatását. De ha énünket a transzcendens logosz oldalán kötelezzük el (*ki-űritvén* énünket partikuláris tartalmaitól: nem lehetek elvégre tudatom drámájának epizód szereplője — ez a szerénység túlságos gőg volna, ha jól meggondoljuk), akkor *minden* önállítás föltétlen. Az egyes önállítások csak akkor látszanak abszolútnak, ha transzcendensek: és a transzcendens logosz oldaláról nézve azok. Soha nem lehet azt hinnünk, hogy az „*én vagyok az igazság*” oldalán állva egyes szám első személyben kezdhethetjük ragozni az Igét: ez káromlás volna. Az soha nem lehet hiposztázis, csak hipotézis. A transzcendencia föltételezésével megvan a döntő érvünk minden lélek szuverenitása mellett; de ez egy érv morálisan el nem igazít. Így csak egyfajta absztrakciótól menekedtünk. Az embereket nem lehet — szabadságuk fönsége miatt — holmi filozófiai „emberismeret” ürességében elpárologatni (és itt az emberi természet bármiféle metafizikai tana is kérdésessé válik), egyszerűen azért, mert közöttem és mások között nincsen alapvető különbség, reális distinkció, ha van is *gyakorlati* távolság, idegenség, szembenállás; az egyes emberek kisebb-nagyobb csoportjaiban, ezek immanenciájában elvileg nem lehet senki, aki — mások akarata ellenére, pl. a történelem küldöttjeként — *jobban tudhatná*, mi jó másnak: az erkölcsi jó, a gyakorlati maximum-abszolútum eldöntése, kiválasztása *nem delegálható*. (Ahogy demokrácia csak a közvetlen demokrácia lehet, s ahogy az erőszakra alapozott politikai messzianizmus képtelenség.) Megszabadulhattunk tehát a „delegációs elvontságtól”, de belezuhantunk abba az elvontságba, ahol minden egyes emberi kapcsolat külön ens rationis, ami az emberi öntudat összefüggő dramaturgiáját szaggatott thaumaturgiává alakítja. Amikor megismerünk valakit, s tudatunkban megképzik a képe, az életünkről folyó vitában új érv támadt. Ez az érv soha nem függ össze eléggé a vita valódi premiszáival, olykor egészen egyszerűen a számunkra fontos dolgoktól gyökeresen eltérő témára vonatkozik. De rejtelmes módon *érv* mégis: minden találkozással, minden jelenlét tudomásul vételével másképp kell folytatnunk a vitát, másként és másról kell beszélnünk és gondolkoznunk, *mintha* döntő érvet hallottunk volna: talán nem változik töprengésünk módja (bár ez valószínűtlen), de változik a témája, s ez igen nagy változás. Nyilván itt minden logikai és dramaturgiai szabály elesik. Szabályszerűség csak a passzivitásban van, abban, ahogyan a fölbukkanó új jelenlét-szituációkat befogadjuk: ebben lehet egység, szabályszerűség — de (legalábbis a kolostori falakon kívül élő modern emberek számára) a

találkozások, a jelenlétek és hiányok mennyisége és állaga irracionális. (Természetesen *nem az*, ha valószínűségi és statisztikai megfontolásokat iktatunk be: az empirikus szociológia kiszámíthatja, hogy az ember kb. kifélékkel-mifélékkel fog találkozhatni ebben az árnyékvilágban, de ilyen elvont általánosítás a szubjektum számára lehetetlen; másrészt pedig egy középkori faluban, céhben, szerzetben mindezt az ember maga is kiszámíthatta, noha persze nem tette: ott és akkor a valószínűség érzékelhető volt, a dramaturgia és a thaumaturgia közelebb esett. Ez romantikus álláspont, meglehet.) Az emberi jelenlét és hiány valóban csak ens rationis, és minden egyes esete — Wittgenstein *Tractatusa* értelmében: tényle — ens rationis, ám akkor az emberi relációk teljes világa is ens rationis. De Wittgenstein azt mondja: a világ tényekre hull szét — az emberi relációk világa sem tény, hanem tények: entia rationis. Az univerzálisok megelőzik az emberi jelenlét és hiány eseteit, mert konstitutív szerepet játszanak a bennük részesedő emberekből, az emberek találkozásakor: az emberi jelenlét egyes eseteinek summája magában véve képzelenség. Csak egységeket lehet összeadni: egyforma halmazokat. Ezeknek a halmazoknak nincsen közös rendezési elvük, *közöttük* sem lehet hát szabályszerűség. A fölállítható elv — s ilyennek valóban lennie kell, hiszen *másokra* nézve nem vihetjük végig a szolipszizmust! — valóban elv, de nem rendező, nem ír elő szabályszerűség(ek)et. *Egyetlen* kat'exokhén számunkra-való esemény föltételezésével, a lélek—Isten diasztázis akár hitetlen, heurisztikus elismerésével (vagy a transzcendencia *gyakorlati* filozófiája révén) megkaphatjuk a szubjektum szabad különállásának értelmezési elvét, a dialogikus (tehát viszonylagos) transzcendenciát. Tekintve, hogy tudatunk szereplői nem képviselhetik a tiszta spirituális akaratot (ha úgy tetszik: nem mentesek a gonosztól), e hipotézis módszerbeli értéke csupán analogikus.

Allegória.

A szakrális művészet (elsősorban a szómívesség) formakérdéseit válasz előzi meg. Itt nem a lélek Isten bizonyítéka, hanem fordítva. Mivel minden emberi viszonylat rögzített transzcendenciájában, a *Freiheit eines Christebmenschen* (Luther) büszke és kockázatos általánosságában, a csodát csak szabályozni kell, a thaumaturgiát dramatizálni. Itt a tapasztalat (a valószínűség följebb indokolt elvetése miatt) nem pördöntő; az emberi jelenlét eleve megszabott és eleve megszentelt (az ember teremtmény, tehát...). Csak épületes élőkép lehet belőle? Ahogyan az emberi természet filozófiai-realista szemléletére építő dramaturgia párja a logika, úgy a „társadalmiságnak” mint aktusnak az irracionalitását fölismerő értelmezésben kapcsolható lelki thaumaturgia (minden dialogizáló tudat öntörvényű csoda — néha diabolikus csoda!) szintén párosítható egyfajta tudománnyal, azaz, amelyet Simone Weil a misztika, az Istenre-figyelés empirikus tudományának, Keresztes Szt. János (Juan de la Cruz) tuda-

mányának nevezett. Ezt a tudományt — remélem, nem egészen idegenül Simone Weil intencióitól — úgy képzelem, hogy a csodát nem prózára fordítja, de nem is a szeszély ductusához igazítja (ne feledjük, hogy Simone Weil szerint a görög geometria és az evangéliumi vallás egy töről fakadt, ugyanazon áhítat gyümölcse — ezt a tudományt sem szabad hát Püthagorasz és Eukleidész zavaros elleneseként fölfognunk), hanem a társadalmi kényszer karámját megnyitva úgy realizálja a szubjektum, az egyéni lélek haecceitását (azaz egyéni lényegét; a klasszikus meghatározás szerint: „essentiam, quae est individuum propria”), hogy a Kereszt pillanatában, a kereszthez rögzített Istennel, aki egy — örök — pillanatra haecceitásban találta, dialógust létesít. A misztikus gyakorlatban a visio beatifica előlegezéseképpen *van* válasz; a „tudomány” csak arra szolgál, hogy meghalljuk, és ne véljük válasznak azt, ami nem az. A misztikus dialógusban elérhető, hogy a „*mi az igazság?*” kérdésre valódi válasz legyen az, hogy „*én vagyok az igazság*”, ha a haecceitásra irányított figyelemmel úgy alakítjuk át a pilátusi kérdést: „*Ki az igazság?*” Az egyetemes logosznak is lehet egyedi lényege, haecceitása a dialógusban: mivel személy. A misztikus gyakorlat „empirikus tudománya” előkészíti a lelket arra az igazságra, amely néki nem tárgya: holott fölismeréseinknek szokás szerint tárgya van, kimondatik róla az igazság — de itt az igazság megszólal, maga lép tudatunkba. A diasztázis értelmében ez nem lehet tudatunk gyakorlati maximája vagy szabálya; arról nem is szólva, hogy a misztikus élmény kegyelmi kiválasztottság dolga. Simone Weil szerint Istent keresnünk értelmetlenség: csak meg kell neki nyitnunk lelkünket, várnunk kell és figyelünk...

Nem véletlen, hogy a misztika — legyen viktorinus, chaszid vagy protestáns akár — gyakran él az éjszaka metaforájával. Az intenzitás fokozása a dialógus egyoldalú fönntartásával mindig a sötétség (nem a homály!) fokozása. A dialógus azért dialógus marad, de a dialogizáló alany, a szerető misztikus nem kaphatja meg a visio beatifica bizonyosságát. Hite, akarata provokál, hite konstruálja Istent, hogy valamiképpen függővé tegye magamagától, hogy válaszra kényszerítse — itt mindig közel jár a blaszfémiához. Malebranche egyenesen azt írja, hogy a lélek léte és racionális-habituális szerelme vágyakat ébreszt Krisztusban. A földi szerelem és az égi szerelem csak abban különbözik, hogy az előbbi a szeretett lény haecceitására, az utóbbi a szeretett lény quidditására, létszerű mibenlétére irányul. De csak a haecceitás, az egyéni lényeg válaszolhat. Az evangéliumi vallás alapvető jelképe, az egyszerű haecceitásban testet öltő istenemberség, theandria — *én vagyok az igazság* — megszabja a misztika formáját. A misztikus választ akar: szerelme a haecceitás szerelme, azért szükségképpen földi szerelem, ha Istené is. A szerelem sötétje, a szuverén, szabad zuhanás, ahol egybeesni látszik a néhezkedés és a kegyelem (la pesanteur et grâce: Weil), csak az érintkezés

bátor keresése közben élhető át, ahogyan ez Pilinszky fiataalkori verseiben is látható: ott is az éjszaka a legfontosabb metafora. Dialógust létesíteni a szenvedő Istennel nem jelent egyebet, mint a haecceitással magával létesíteni dialógust — és ezt azért véle teszik (végső soron még a hitetlenek is), mert a haecceitás nem általánosítható, nem foglalható össze kvázi-induktív elvontságban, hiszen ekkor már fogalma szerint nem lenne többé az, ami. Ebben az értelemben *csak* földi szerelem van. A misztikus gyakorlat, a kinyilatkoztatás a posteriori tudománya azért irányul egyetlen kitüntetett haecceitásra (a Kereszt pillanatára), mert különben nem lehetne közösség. A misztikusok közössége egy irányba és hasonló módon néz, ezzel spontánul létrejön érzéseik — és gyakorlatuk — közössége. Ugyanakkor éppen ennek a haecceitásnak a tartalma (a szeretet parancsolatával) szabaddá teszi, és éppen a földi szerelemre, sőt, az önszeretetre is az ismert föltételek mellett. A quidditás szerelme csak a csoda lehetne. Az Ószövetségben éppen ezért csak az szeretheti és szereti Istent, akihez szól Isten, akit Isten kiválasztott. Az Újszövetség kötésében az is képes szeretetre, aki nem kiválasztott, sőt, lehetséges a szeretet az Istentől elhagyott világban is. A quidditás szerelme veszendő, ahogyan az elvileg reménytelen szerelem mindig az. Az egyéni lényeg iránti szeretet általában a szeretet — tehát az emberiség értékkollíziókon túli elvont igenlése — mintája. Mivel elismerjük az értékkollíziók, antinómiák megszüntethetetlen, redukálhatatlan létét, ezért nem *valamilyen* emberiséget afirmálunk, hanem az elvonatkoztatásra alkalmatlan alanyokat, ezért az emberiségnek — az emberi lényeknek, a történelemnek — nincs is quidditása. Csak az alanyok haecceitása van, s az azt kifejező éjszaka: a szabadság. Ha a földi szerelemben az emberi lényeket meghatározni akaró dekrétum bölcséleti realizmusa válik parancssá, tehát egy föltételezett quidditás nevében végbemegy az alany redukciója, ezzel nem az alany haecceitása és szubjektivitása szűnik meg, hanem egyszerűen maga a szerelem. Minden emberi viszonylat, amely nem dialógikus és a szeretet mintájához igazodó, az egyes alanyiságokat letromfólvilágszemlem statisztikai diadalmenetét készíti elő. A metafizikai dicsfény-nyel övezett Pantokrátor nem vált ki szeretetet, *tehát* nem létezik, gyakorlatilag legalábbis. A misztikus keresztalja szolidáris tekintete azonban — mert nem hajlandó alanyok általánosítására — létrehozza az egyszeri haecceitás tevékeny öröklétét, saját föltámasztásává lényegíti át az érzések közösségének éjszakájában. Az, hogy van-e a haecceitás *mögött* quidditás, értelmetlen kérdés. Semmilyen alany nem redukálható a tárgyiságra, még a — kérdéses — Legfőbb Lényeg tárgyiságára sem, ehhez senkinek nincs joga.

A misztikának, a Kereszt tudományának van tanítása az emberi elméről. Az, hogy emberek élnek, s éppen ők, nem szükségszerű, de — egzisztenciájuk méltósága és az elvont alapzat hiánya miatt — nem is

véletlen. Egzisztenciájuk sajátossága, egyéni lényegük más-más gyakorlatai maximákból következnek. Ha van általánosság, ha léteznek univerzálisok realiter (amiben e sorok írója nem hisz), akkor ez csak akkor férhetne össze az egyes alanyok szuverenitásával, ha csak egyféle erkölcs létezne és a világban nem volna gonosz, nem volna hiány. Az abszolút módon telített, hiánytalan világ, amely beleolvadt az egyetemes boldogság izzásába, mint némely bizánci ikonok szent lidércnyomásain, nem igényelne dialógust, beszédet, nem volna kinek kifejeznie. Tapasztaljuk azonban, hogy a parúzia még nem érkezett el. A világban uralkodó — személyes, intézményi és dologi eredetű — szolgaság sohasem lehet reprezentatív, mert az alanyok tudata, az emberi elme nem a világszellem (vagy a Szervezet, az Intézmény) algoritmus-lépéseinek egyike. Az egyes tudatok inkongruenciája egyértelmű haecceitásuk, saját lényük elismerésével. A tudati aktusokat nem tudati aktusok határolják, noha öntudatot csak öntudat határol. A határt maga az elvi inkongruencia szabja ki, vagyis az, hogy a haecceitás az, ami. Ebben fontosak a misztikus párbeszéddek. Az égi szerelem irreális — tehát a földi szerelem valósága az egyetlen. A misztikus párbeszéddek a szeretet szolidaritását, egyirányúságát, közösséget teszik lehetővé — attól függetlenül, hogy végső terminusukról mit tartunk. A dialogikus tudati aktusok, s közöttük a misztikus párbeszéddek, szinkategorematicus végtelenné állnak össze. (A szinkategorematicus végtelen — Eustachius a S. Paulo meghatározása szellemében — az aktuális és lehetséges végtelen [infinitem actu, infinitum potentia] között helyezkedik el, részei aktuálisak, valóságosak ugyan, de egymástól való különbségük nem aktuális, halmozuk nem rendezett, sokaságuk kimeríthetetlen, összeadásukkal nem kapjuk meg az egészet; vö. a pontok és az egyenes viszonyával.) A misztika tudományának egyetlen mennyisége a szinkategorematicus végtelen. A tudatunkban szereplő alanyok szuverenitásának biztosítéka, láttuk, a transzcendencia. A tudati aktusok szinkategorematicus végtelenségének részei között a különbség azért nem abszolút, mert egyenként, külön-külön is *csak* a transzcendens logosz határolja őket, csak az a határunk. Ha ezt a transzcendens jelenlétet nem ismerjük el, tudatunk szereplőinek nem tudunk alanyi szuverenitást biztosítani, a végtelen teljesen átbillen a potencialitás oldalára, és a teológiából az erkölcsfilozófiába, az empirikus misztikából az empirikus szociológiába csöppentünk. Ami itt lehetetlen, quod erat demonstrandum.

Ennek a végtelennak a heves átélése a tudatunk. Ezt a végtelent nem lehet dinamikus képletbe foglalni, statisztikus-algoritmikus meghatározás pedig sértené axiómánkat, miszerint az alany nem tárgy. A szinkategorematicus végtelen tudatát így nem lehet szimbolikusan, csak allegorikusan ábrázolni. Ez az allegória: a párbeszéd. Ennek rögzítésére tesz kísérletet drámáiban Pilinszky János, a misztikus költő — és legújabb

könyvében is. *Beszélgetések Sheryl Suttonnal*: ki beszélget Sheryl Suttonnal? Beszélgethet-e Pilinszky János, akinek tudatában egyszer már benne van Sheryl Sutton, még egyszer Sheryl Suttonnal? Van egy belső és egy külső Sheryl? Nincsen. A könyv nagyon következetesen a „Pilinszky János és Sheryl Sutton” nevű tudatállapotot fejezi ki, allegorikusan kiábrázolva minden tudat dialogikusságát és pluralitását. Pilinszky minden poétikai eszközt fölhasznál arra, hogy elleplezze azt a tényt, hogy kicsoda is könyvének szerzője. Hisz ez látszólag nyilvánvaló; de voltaképpen nagyon is bizonytalan; azzal, hogy elhomályosítja, megvilágítja. Ebben a könyvben ez nagyon fontos: az embert itt nem mint a bűn és a szenvedés martalékát látjuk viszont, hanem mint a bűnre és szenvedésre irányuló reflexió esélyei megbeszélésének részvevőjét és tanúját. A vétkező és szenvedő ember ebben a csendes beszélgetésben mint erkölcsi és szellemi lény jelenlik meg. Holott vétkes. Holott szenvedő.

Szemlélhetjük a helyzetet: láz, lábadozás, poros fekete télikabát az irtalmatlan kora tavaszi ragyogásban. Az első fertőzetlen lélegzetvétel; az első illatos zöldségleves; a lassan fölépülő természet első bágyadt hangjai. Minden lábadozáskor, minden hosszú tél után kopácsolnak — ütemesen — az ácsok. Robajlik az ereszcساتorna. Minden most kezdődik. Ki tudna visszafordulni a füledt betegszobába? Ki idézné egészségtől elfelhősödő eszébe a kisimított pléd oltalmazó szelídségét? A hányódó teáscsészék melankóliáját? Vissza a betegszoba evidenciái közé? Miféle keserű port zár az ostyá?

Csupán egy elemi dolog tudását. Hogy a szinkategorematikus végtelessé fényesedő tudati aktusoknak van tárgyuk: éspedig mindaz, ami vagy szépséges közönnnyel, vagy pedig a gyökeres gonosz folytán akarat nélküli: a természet és a bűn. Bármelyik diadalmaskodik az alany fölött — halál. Az „*Urbi et orbi*”: *A testi szenvedésről* című Pilinszky-drámában olvassuk:

„FEKETE PÁPA
Rosszul beszélsz!
FEHÉR PÁPA
Rosszul vagyok!”

A Fekete pápa és a Fehér pápa között megszűnt a párbeszéd; a Fehér pápa vérben-verítékben (és megtapasztalván a szeretetet!) meghalna, de nem vonja le a rosszullet és a rosszul-beszéd radikális különbségének tanulságát: inkább megkönnyebbül és enni kér. Az Apáca kissé családostan állapítja meg, hogy nincs tragédia. A dráma szinte humorosan végződik; a költő nem hajlandó a kommunikáció végét rögzíteni. A Fehér pápának föl kell épülnie az átélt halálos veszedelem után: a halál veszedelmes másokra nézve, csöndje miatt. A *Beszélgetések* befejezése is gyógyulás, a betegszoba félhomályának kódalckjai nem oszlanak el mintegy kakasszóra a verőfényben. Pilinszky nem-tragikus drámája (Walter

Benjamin: szomorújáték, Lukács György: „románc”) a hozzá tartozó allegorikus jelleggel együtt Pilinszky János gyakorlati párbeszédeit is meghatározza. A betegségében erőteljesen afficiált test lázzal felel a lobogó eszméletnek. Az izzástól kifehéřült költőt a szerencsen királynő ápolja. Tökéletes jelenlét. Minden szenvedés, minden passzívum megsemmisül attól, hogy ez a jelenlét is tárgyává teszi. Az, hogy — amint elmondja — Sheryl Suttont a Harlemben többször is megerőszakolta egy nála fiatalabb fiú, talán jóvátehető. Elégge iszonyú az az amorális biztonság is, amellyel beszél róla. Viszont mindaz, amit az ember a rávetődő tekintet és az ellene törő akció akut magányában átél, apróság akkor, ha nemcsak tárgyasító agressziójukban objektummá jegesedő alanyok (vagy saját agresszióinak tárggyá fagyó áldozatai) határolják, sőt, igazából azok nem is, hanem a transzcendencia: a transzcendencia mint limes, szabályozza azt, hogy öntudat határszomszédja csak öntudat legyen. A vallomástevő és gyónó beszélgetés semmi rosszat nem változtathat jóvá: csak megteremti távolságunkat a bűnhöz és a szenvedéshez. Ez a distancia a szót-értés, a teljes kommunikáltság tevékeny boldogságának distanciája a kintől és a banalitástól. Természetesen e boldogság magva csak a kín és a banalitás lehet, ez a boldogság csak erről szólhat. Mert fogalma szerint tevékeny. Minél több kint tesz tudati aktusai, dialogikus tudata részévé a szeretet emfázisával, foglal belé a szinkategorematikus végtelenbe, annál kevesebb eleme lesz a pusztán evilági passzió potenciális végtelenjének. Végtelen mínusz egy egyenlő végtelennel — de ez nem a mi dolgunk. A mi számunkra nincsenek sorozatba rendezhető egységek; ez a potenciális végtelen nem szellemi valóság; elismerése homályos célzás olyasmire, amit voltaképpen nem tudunk. Bármennyire ismerjük is a gonoszt, bármennyire kerítették is hatalmukba gonosz indulatok, egy Gestapo-ember vagy a hozzá hasonlók tudatát nem érthetjük: a dialógusra és szolidaritásra képtelen tudat nem lehet tudatunk szereplője. Ezzel aláz meg bennünket: hogy elfogadtatja velünk passzív, tárgyi szerepét. Amikor kilép szerepéből — „az SS-nek is van lelke”, „a rendőr is ember” —, akkor csak hazug nyomorult, akit szánni lehet, s aki maga sem értheti magát, mint (mondjuk) az iráni SAVAK dolgozóját.¹ A kínzó csak tárgyára vonatkozhat: mert akinek alany a tárgya, az elveszítette szubjektumát. Mi megbocsáthatunk, de a mi irgalmunk nem jut el a hóhérhoz — pedig a halálra ítélt gyilkoshoz elér. Az erőszaktevőt zsákmányának szerelme sem menti meg: a rabszolgatartót rabszolgájának becsülése sem menti meg — olvassuk csak el az *Historie d'O-t*, a szadizmus e női apológiáját; a férfiak senkik, árnyképek benne. Ha a kín a kommunikáltság tevékeny boldogságának magva, a tárgy távolléte igazán rettenetes. A kín, a szerető részvét indoka a lehető legmesszibbre került a kínzótól és a megkínzottól. Ez a gyökeres gonosz szemléletének ára.

¹ Az esszé a saħ bukása előtt íródott.

Ha a művészet, az igaz képzelet (mint az orthosz logosz párja) allegorikusan jeleníti meg a dialogizáló tudatot, azt az illúziót keltheti, hogy az emberi kapcsolatok qua entia rationis büntelenek: az az a pont, ahol a *Beszélgetések* is sebezhetőek. Pilinszky János allegóriája ugyanis háromszintű: az első szinten kibetűzhető a kettős önéletrajz, a másodikon a színházi tárgyú elmefuttatás-suite, a harmadikon a fiktív elbeszélés. Mindenütt a jelenlétről van szó: a konfesszióban, a színpad kinagyított, halálra reflektorozott jelképében, a kiválasztottság kórjáról szóló elbeszélésben. Csakhogy: az első és harmadik szinten igazi misztériumjáték folyik, ahol az esélyek eldőlnék — a második szinten az esélyeket csak latolgatják. Ez azonban szétsugárzik: az első és harmadik szintet is olykor elvonttá suggerálja, pedig a misztériumjáték nemcsak egyszerűen színjáték. Úgy tűnhet, hogy az emberi jelenlét materializálása, amit Pilinszky János véghezvisz, nem fontosabb számára, mint a más ilyen munkája, Robert Wilsoné például. *Kísérletnek* látszik. Ez az értelmezés pedig végzetes volna. A jelenlét allegóriájának hitele nem azon múlik, hogy a kísérlet valóban végbement-é. Ha a jelenlét csupán valaki képzelete, és nem módosítja annyira szubjektumát, hogy a befogadó számára is másfajta befogadást tegyen szükségessé, akkor nem ér semmit. A pusztá én és a hiány művészete ismeretes. A jelenlét dramaturgiája is. De a jelenlét thaumaturgiájára nincs példa. A befogadásra minden művészet reflektál — az anonim piac által meghatározott olvasói befogadásra (Walter Benjamin szerint) először Baudelaire. De a befogadás maga nem irodalmi téma. Az Ige befogadása a misztika témája, az emberi jelenlét szubjektívan elkötelezett befogadása a szerelmi költészet témája — mindkettőre elegendő bizonyíték Pilinszky János lírája. De hogy valaki megpróbálja könyvnyi metaforába foglalni a jelenlétet mint olyant! . . . A tárgyi sajátos, az, amit a sztoikusok *idiómának* neveztek, itt elválik a beszélgetők haecceitásától. Itt a helyzetnek magának van idiómája (a szóhoz kapcsolható képzettársítások ambivalenciája nem szándékaltalan), ez pedig nagyon érthető okból különbözik a szereplők különösségétől: nem annyira az a fontos ebben a könyvben, hogy Pilinszky János (vagy Sheryl Sutton) beszél, hanem az, hogy Pilinszky Jánost (vagy Sheryl Suttont) hallgatják. Emlékezzünk, Esti Kornél így szólt Kosztolányihoz: . . . az én nevem legyen a címe; azt nagyobb betűkkel nyomtatják . . . — az alteregó színéváltozása értelmetlen *ebben* az allegóriában. Benne nem fontos az, hogy a vallomástevő alakja köddé foszlik-é avagy sem, senkinek nem kell képzelete valódiságát vagy akár konzisztenciáját ellenőriznie. Itt a két szereplő számára lehetne ez föladat, de mivel végig kölcsönös én-appercepciójuk díszletezésével vannak elfoglalva, hát számunkra sem. Két ember magaközlésének színpada — ez nem azonos sem Platón dialógusainak, sem Racine drá-

máinak színpadával. Előbbivel azért nem, mert nem tét benne a fogalmi demokratizmus, a racionalitás általános érvényének igénye, a racionális „fölvezetés” az igazsághoz, egyszóval: mert nem filozófia, az utóbbival pedig azért nem, mert a nézőtéren nem az elrejtőző Isten, Deus absconditus ül (vö. Lucien Goldmann ismert könyvével), hanem — mindközönségesen — ismeretlen emberek. Olyan emberek, akik hasonló drámákat játszanak otthon, ha kis szerencsájük van. Nem véletlenül esik annyi szó a könyvben a színházról. A kivilágított kommunikáció szemben a némaság sötétjével ennek a könyvnek a szituációja is. Pilinszky János, aki az utóbbi években írt, klasszikus tökélyű — noha szaggatott, noha töredékes — verseiben éppen a befogadás szimbolikájává is tudta változtatni a misztikus lírát, az önközlés allegóriájában elszakadt a befogadástól. Tőle szokatlanul *művészetről* ír (elég ügyetlenül, igaz), és hiányzik könyvéből minden eddigi, nekünk föltárt tapasztalatának föltétlen kritériuma: a szenvedés.

(Befejezés a következő számban)