

Széplaky Gerda

Soán túl, humanizmuson innen

*Esszé a méltóságról és a méltatlanságról
– Martin Heidegger, Giorgio Agamben
és Kertész Imre művei nyomán**

I. AZ EMBERI HATÁRÁN

a) *Az ember mint lényeg*

Végtére is mi az, ami által az ember *emberivé* válik, megkülönböztethetővé minden más élőlénytől? Egyáltalán: miért akarjuk mi, emberek, mindenáron meghatározni ezt a különbséget? Honnan ez a „többnek látszani”-akarás? Miért van szükségünk a méltóság tételezésére?

A humanista tradícióban az *emberi* mint létke­rakter olyan érték­ként tűnik fel, amelyre az egész napnyugati kultúra, nemcsak a képzés és a művelődés nagy rendszerei, de az erkölcs is ráépíthető. Olyan bűvös eszméket és eszményeket követünk (időnként akár a racionalitás ellenében is), amelyekben evidenciaként jelenik meg az a hipotézis, mely szerint az ember több az állatnál: pontosan annyival több, amennyivel több van belőle Istenből. Paradoxonnak hangzik, de az Istenhez való tartozásunk tudása ruház fel minket, embereket azzal a hatalommal, amivel a világot uralmunk alá hajtjuk, és ami által egyenesen arra kapunk felhatalmazást, hogy az alantasabbnak minősített létformákat, mindenekelőtt a hozzánk leginkább hasonlító állatokat elpusztítsuk. Erre az áldozati struktúrára épül rá a humanizmus.

Heidegger, bírálva ezt az áldozati struktúrát, a humanizmus lényegét a gondolkodásban ragadta meg. A humanizmusról szóló levelét¹ 1946-ban írta, nem sokkal a második világháború vége után. Ebben a gondolkodást, mely kikerült saját közegé-

ből, úgy jellemzi, mint ami túlon­ túl rég van partra vetve, ugyanis pusztá *technévé*, a képzés instrumen­ tumává vált. A római köztársaság korában a *homo humanus* igénye a *homo barbarus*szal szemben fogal­ mazódott meg, visszatérésként a görögség kultú­ rájához. Csakhogy ez a legelső humanizmus, aho­ gyan a későbbi, historikusan felfogott humaniz­ mus-eszmék is, az ember legáltalánosabb lényegét az „animal rationale” metafizikus hipotéziséből ve­ zetik le. Heidegger ellentmond annak a humanista gyakorlatnak, amely az embert az állattól, a nö­ vénytől és Istentől való elhatárolásában határozza meg. Ugyanakkor úgy véli, ha az embert (mint lé­ tezőt) visszahelyezzük a többi létező közé, akkor is az animalitás dimenziójába süllyedünk, ha nem azonosítjuk az állattal. Az animalitás dimenziója azért bizonyul otthontalannak az ember számára, mert nem teszi lehetővé a létre irányuló kérdés megfogalmazását. Márpedig a lét adja az ember lé­ nyegét. A valódi humanista irányultságot mindezek okán a létre irányuló kérdés megfogalmazásának kell jelentenie, túllépve az animalitás és a metafizika dimenzióján.

Heidegger minderről egy olyan világtörténelmi pillanatban beszélt, amikor a háború borzalmi fel­ lebbentették a fátylat az ember „barbarizmusa” való hajlamáról. Nyilvánvaló, hogy a humanizmuson túli humanizmus igényének megfogalmazásával Hei­ degger e barbarizmus ellen kívánt szót emelni: meg­ kísérelve – a humanizmussal szembeni nyílt ellen­ állásként – arra ösztönözni a gondolkodást, „hogy végre egyszer megütközzön a *homo humanus huma­ nitásán* és annak megalapozásán”. Úgy vélte, hogy a reményvesztettség világtörténelmi pillanata kijö-

* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

zanodást hozhat, „mely nemcsak az emberekre, hanem az ember »természetére« is gondol, melyben az ember lényege a lét felől meghatározottan otthonos”. (vö. 150)

Heidegger a lét lényegére „hallgató” gondolkodást az ember önnön lényegének való elfogadásaként határozza meg – az elfogadást a szívlelés, a szeretés értelmében véve: „a szeretés [Mögen] eredendően elgondolva azt jelenti: a lényegét ajándékozni. [...] A szeretés képessége az, aminek folytán valami tulajdonképpen »lenni képes«. Ez a képesség a tulajdonképpeni »lehetővé válás« [»das Mögliche«], az tehát, aminek lényege a szeretésen nyugszik. E szeretésből következőn képes a lét a gondolkodásra.” (120). A szeretés itt nem a szeretni (Lieben) értelmében szerepel, hanem a kívánás, a szívlelés, az akarás értelmében. A szeretés nem egyik embernek a Másik iránti, hanem az embernek önmaga, saját léte lényege iránti elköteleződését jelenti. De miért kellene a lét lényege iránti szeretetnek ezen az önösségen alapulnia? S mit jelent a lét lényege, ha az a tulajdonképpeni elköteleződés, végső soron az *emberi* alapjává tud válni?

A gondolkodás mint szeretés értelmezhető a „bölcseesség szeretetére” épülő görög filozófiai tradíció újraélesztési kísérleteként is – ebben az értelemben nem annyira a humanizmus, mint inkább a filozófia lényegét illetően van tétje. Különösen, ha figyelembe vesszük, hogy Heidegger ebben a levél-sorozatban teszi explicitté a *Lét és idő* be nem váltott ígéretét: az ontológia összekapcsolását az etikával. A hérakleitoszi mondást („Az ember sajátossága a démona.”) parafrázálva, a démont Istennel azonosítva („Az ember, amennyiben ember, Isten közelében lakozik.” 159) egyenesen azt állítja: ha „az etika az ember tartózkodását veszi fontolóra, akkor az a gondolkodás, amely a lét igazságát mint az egzisztáló ember kezdeti közegét gondolja el, már önmagában az eredendő etika.” (161) Ugyanakkor ő maga ad választ arra, hogy a – *humanitas* lényegét az egzisztencia léthez tartozóságából meghatározó – gondolkodás miért nem válhat etikává. Azért nem, mert nem lehet több a létről és az emberről szóló puszta képzetalkotásnál, melyből a tevékeny élet számára nem származtathatók útmutatások. „Ez a gondolkodás, amennyiben van, emlékezés a létre és semmi egyéb. [...] Az ilyen gondolkodásnak nincs eredménye. Következménye sincs. Lényegének az felel meg, hogy van. S akkor van, ha kimondja tárgyát [Sache].” (vö. 163)

Szimptomatikusan tekinthetjük a Humanizmus-levéltben azt a retorikai jelenséget, hogy amint elérkezik a szöveg a lét igazságának és érvényességének problémájához, ezoterikussá válik: a filozó-

fiai diskurzusból kihátrálva lemond az argumentatív-diszkurzív beszédmódról. Heidegger ebben a pillanatban az „üdv eljövételéről” kezd el beszélni. Így fogalmaz: a gondolkodás a lét házát építi, eképpen vezetve „a történeti egzisztenciát, azaz a *homo humanus humanitaszát*, az üdv eljövételének színterére” (164). Az „üdv eljövetele” a teológiai nyelvezetből átemelt szókapcsolat: a várakozást hivatott kifejezni. Várakozást az emberre, az emberre. Vagyis az embert a német filozófus olyasféle módon határozza meg, mint hiányt: várja saját lényegiségének beteljesítését. Ehhez azt is hozzáteszi, hogy a humánus megnyilvánulásával egyetemben a lét világló tisztán szükségyszerűen megjelenik a Rossz is, melynek „lényege nem az emberi cselekvés pusztá rosszaságában, hanem a rettenetes gonoszságában áll” (164). A Rosszat az emberit sújtó átok előnyomulásaként írja le. Azt, hogy Heidegger az ember lényegének tekintett létet nem tisztán pozitív töltettel rendelkező többletként gondolja el, hanem olyasvalamiként, ami „kétértelmű” és „vitatt” – a világtörténelmi pillanattal való kétségbeesett szembenézésnek tekinthetjük. Ám a lényegibb szembenézés, mely az ember lényegének újrafogalmazására irányul, s mely a szellemorientált humanizmusból valóban kivezethetne, elmarad.

Heidegger humanizmuson túli humanizmusának kísérlete a filozófia kudarcának beismerésével végződik: „Eljött az ideje, hogy leszokjunk a filozófia túlbecsüléséről és így arról is, hogy túl sokat követelünk tőle. Ami a világítségben szükséges: kevesebb filozófia, de több figyelem a gondolkodásra [...]” (169) Csakhogy, amint erre szintén rávilágít ez a levél, a lét lényegét kutató gondolkodástól sem várható az etikai viszonyulás megalapozása. Ami pedig a legfőbb problémát jelenti: a heideggeri humanizmus is elvéteni látszik az ember lényegét. Ha meg akarjuk érteni, miképpen, szükségyszerű alaposabban szemügyre venni a kiindulási alapot, a levél által is legfőbb referenciának tekintett mű, a *Lét és idő* végesség-koncepcióját, mely a heideggeri ember-meghatározás középpontjában áll.

b)

Az ember mint véges lény

A *Lét és idő* egyik radikális újdonságát az jelenti, hogy az embert (akit jelenvalóként [*Dasein*] határoz meg) a végesség felől gondolja el. Heidegger szerint a karteziánus *cogito* nem tekinthető kiindulópontnak, mégpedig azért nem, mert Descartes elmulasztott rákérdezni a *sum* létre: nem világította meg a szubjektum ontológiai kérdését, így az az eldologiasítás áldozata lett a többi metafizikus fog-

lommal (lélek, tudat, szellem, személy, ember, én, ész, élet stb.) együtt. Úgy véli, a fundamentálon-tológiként felfogott filozófiának mindenekelőtt a dolgok léte, azaz magára a létre kell rávilágítania, erre pedig csak egyetlen létező képes: a jelenvalólét, akinek legfőbb sajátossága a lét lényegére való nyitottság. A jelenvalólét létezők közötti kiváltságát a kérdésre való képessége jelenti, s mivel a lét kérdését csak a saját vége felől tudja felvetni, szükség-szerű, hogy a végesség belátásából legyen meghatározva.

A *Lét és idő* egzisztenciális analitikájában a filozófia alanya így nem az örökkévalóságra, a túlvilágra orientálódó, metafizikus létező, hanem a halálával beveződő ember, akit nem a szellemi szintézisként felfogható testi-lelki mivolta határoz meg, hanem egzisztenciája, azaz létre irányultsága.² A jelenvalólét az a világba „belevetett” létező, akiben feloldódik a megosztottság szubjektum és objektum között. A jelenvalólét maga is része a világnak, melyhez állandóan és eredendő módon viszonyul, ily módon önmagához és a világhoz való közelséget jelent – közelséget az állandó viszonyban-állás, a viszonyban-lét értelmében. Ugyanakkor ez a viszonyulás kétféleképpen megy végbe: tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni módon. Heidegger ezt a kétféle viszonyulási módot nem kívánta egymással szembe állítani, ellenkezőleg, ezt e kettősséget (mint az a bevezetésből, különösen pedig a hatodik fejezetből kitetszik) éppenséggel feloldani szerette volna – a gondozás struktúrájában. Csakhogy a nagyszabású tervet aláásta az opponálás kényszeres nyelvi gesztusa: a nyelvben magában működő opozíciós struktúrák miatt (hiába az új alapokra helyezett terminológia) a két létmód egymással szembe állítva jelenik meg, hasadást teremtve a jelenvalólét szerkezetében, ami akkor is kettősségeként mutatkozik meg, ha ez a kettősség nem a szubjektum-objektum dualizmust ismétli.

Heidegger teóriája szerint a jelenvalólét csakis a tulajdonképpeniség létmódjában képes „elsajátítani önmagát”: ez az a mód, amelyben legsajátabb léte feltárulhat számára, amelyben képes lesz a saját léte eredetére vonatkozó kérdéseket megfogalmazni.³ A nem-tulajdonképpeniség létmódja mindezt nem teszi lehetővé. Habár Heidegger azt írja, hogy utóbbi „nem jelent valami »csekélyebb« létet vagy »alacsonyabb« létfokot”,⁴ ezt a fajta létmódot mégis a jelentéktelenség és a lényegtelenység különféle mozzanataival jellemzi és kritikának veti alá – innen fakad a *Lét és idő* kultúrkritikai attitűdje. A tulajdonképpeniség (*Eigentlichkeit*) fogalmával ráadásul áttemeli filozófiai rendszerébe a lényegiség-struktúra esszencialista hagyományát, ami óhatat-

lanul visszacsúsztat eredményez a metafizikai tradícióba.

A saját halálához tulajdonképpeni módon viszonyuló jelenvalólét valamiféle lényegyet akar megragadni: saját lenni-tudását konstituálja meg léte értelmeként. Ehhez szüksége van egy olyan „kivetülés-jellegű” tekintetre, amely az áttekintés során nem egy Önmaga-pontból fürkészi ki az éppen adott szituációt és az azon belül éppen adott lehetőségeket, mint valamiféle tényállást, hanem Önmagát az időbeliség szerkezetét mutató horizonton ragadja meg, amelyen „egész-léte” tárul fel.⁵ A tulajdonképpeni megértés nem a múlt, hanem a jövő felől következik be – de nem a „végtelen idő”, hanem a végesség felől. A jelenvalólét a tulajdonképpeni megértés pillanatában a „legsajátabb” halálához fut előre, ami egyben az ő meghaladhatatlan lételeményét jelenti. Heidegger a feltárlás pillanatát eksztázisként írja le,⁶ egyfajta időbeli totalitásként, amit nem lehet megvilágítani a pusztá most-fogalomból. A most az időn-belüliséghez tartozik: olyan fenomén, amelyben valami keletkezik, elmúlik, kéznél van. A feltárlás pillanatának jelenidejűsége viszont maga a „tulajdonképpeni várt-irányulás”,⁷ a megnyílás a jövő felé, ami egyúttal megnyílás a múlt felé (amennyiben engedi „utamba kerülni” a valamikor már utamba került kézhezállót vagy kéznéllevőt). Ez a jövő tehát a halál. A heideggeri eksztatikus pillanat nem az örökkévalóhoz kötődik, mint Kierkegaard-nál, hanem a tulajdonképpeni önmagához-eljövétel végességéhez, egyfajta utolsó pillanathoz.

Mi az, ami feltárulhat az utolsó pillanat fényében? Mit értünk meg ekkor?

A megértésre irányultságot a gond fenoménja foglalja magában. A jelenvalólét a gond révén mindenkor megelőzi önmagát: „»Ameddig van«, tulajdon végéig viszonyul saját lenni tudásához.”⁸ Ugyanakkor, ha meghalna a jelenvalólét, ha véget érne valóságosan is, akkor elveszítené a jelenvalóságot és már nem tudna viszonyulni. A beveződés nem is a jelenvalólét valóságos halálát, hanem a véget-ért-létet jelenti, hanem magát a viszonyban-létet. A viszonyban-létben a saját halál („a többé-nem-jelen-lenni-tudás”) pusztá lehetőségként jelenik meg, melynek semmilyen vonatkozása nincs a jelenvalólét mindennapi életéhez – ezért mondhatjuk, hogy az ekkor feltárló „legsajátabb lenni-tudás” vonatkozás nélküli. A saját halálhoz való viszony tehát pusztán csak az *egzisztenciális léteseményt* jelenti.

A halálra való nyitottság belátása nem idegen az európai filozófiai tradíciótól, amiképpen összeegyeztethető a kereszténység halál-konceptiójával

is. Ismeretes, amikor Isten a Paradicsomból kiűzte az első emberpárt, akkor a legsúlyosabb átokként annak tudását bízta rájuk, hogy véges létezők: nem élhetnek örökké. Valóban, az ember születése pillanatától kezdve tudja, hogy ki van szolgáltva a halálnak. Mintha ez eleve ember-mivoltunk egyik „garanciája” volna: mi, emberek tudatában vagyunk mulandóságunknak, szemben az állattal, aki – feltételezésünk szerint – csak abban a pillanatban ismeri fel ezt és kezd el nyüszíteni, amikor ráemelik a kést. Tegyük hozzá: az állat szűkülése semmivel kevesebb rettegésről nem árulkodik, mint ami az emberben nyilvánul meg akkor, amikor az utolsó pillanat elérkezik... de erről majd később.

Heidegger lényegi állítása tehát az, hogy az ember kiszolgáltatott a saját haláláról való tudásnak, s hogy ez a kiszolgáltatottság a szorongásban fejeződik ki.⁹ Éppenséggel a szorongás mentén választja ketté a jelenvalólét kétféle viszonyulásmódját. Míg a tulajdonképpeniség létmódjában egzisztáló jelenvalólét képes meghallani – mintegy saját lelkiismerete hangjaként – azt a hívást, amely kiszólítja „önmaga elveszettségéből” és ekként kimozdítja akárki-létéből saját létmegértése felé, addig a mindennapiság létezője elől elzárul ez a lehetőség. Mégpedig azért zárul el, mert ő menekül a szorongás elől, mert nem képes a lelkiismeret hangjának meghallására. A mindennapiságában egzisztáló akárki létmódját Heidegger hanyatlásként írja le: a véghez viszonyuló lét ilyenkor a *kitérés* különféle technikáit alkalmazza, melyek létfelejtést eredményeznek.

Az akárki számára a világgal való szüntelen vesződések közepette a gond átalakul: lényegén kívüli gondoskodássá [*Besorgen*] válik.¹ A gondoskodás a világon belül utunkba kerülő létezőkhöz viszonyul, nem a halálhoz. A gondoskodás olyan létmód, amelyben a jelenvalólét a környezővilágbeli kézhezállásban találja meg önmagát, pontosabban nem is önmagát, hanem önmaga hiányát. A gondoskodást menekülés jellemzi, ami fecsegésként, kétértelműségként, hanyatlásként nyilvánul meg: a gond hívása nem hallatszik, a tulajdonképpeni önmaga nem szólíttatik, „távol marad”. A jelenvalólét ilyenkor menekül a lét értelmének feltárása elől. Heidegger a világgal való foglalatosságot, a környező világba való belevesztést könnyűnek és súlytalanak érzékelteti, amelyhez nem rendel ontológiai vetületet, és amelyet nem kíván a világ iránti elköteleződés, odaadás, felelősség eszméjében lehorgonyozni.¹ A környezővilág és a mindennapi élet iránti elköteleződés nélkül viszont a tulajdonképpeni jelenvalólét számára léte egyetlen értelmét csak magának a gondnak a feltárása jelentheti: az autentikus létező-

ként meghatározott embernek *csak arra van gondja*, ami saját létének megértését jelenti – a világ létezőivel, a másokkal, a környező világgal való felelősségteljes és odaadó foglalatosságra viszont nincs. Ezért nem válhat ez a teória az etika alapjává.

A *Lét és időben* a lelkiismeret ontológiai lehetősége is abban merül ki, hogy általa a gond feltárásának kitüntettségét felismerjük. A lelkiismeret hangja, a hívás nem egy „idegen hatalom” megnyilvánulását jelenti – idegen hatalmon egy kívülálló, transzcendens, önmagát kinyilatkoztató személyt (istent) értve –, hanem „önkivetülést”. Vagyis azt, hogy a jelenvalólét önmagát hallja: saját magát szólítja fel a lenni-tudásra. Heidegger azt is hangsúlyozza, hogy itt egy „lehetőséghez viszonyuló létről” van szó, pontosabban egy törekvésről (*Aussein auf*) „valami lehetségesre”. A halálra „valóságosan” azonban a jelenvalólét nem törekedhet, hiszen akkor meghalna, a halál csak egy elvont módon tételhető lehetőség marad számára: „minden valamihez való viszonyulás, minden egzisztálás lehetlenségének lehetősége”. A halálhoz való viszonyulás pusztán a lehetőségbe való előrefutás lehetősége, azaz a gondolkodó és nem a cselekvő egzisztencia létmódja.

Ebben az értelemben a tulajdonképpenisége által meghatározott jelenvalólétet tisztán szellemi aktivitás jellemzi – a testiség és a világban-benne-lét viszonylatai nélkül. A jelenvalólét ezért szellemi egzisztenciaként fogható fel: a gondolkodás révén adódik hozzá az a többlet, amely őt tulajdonképpeniséggként kiemeli a világba való belevesztéséből. A végesség tudása ilyen módon nem a testi lény mulandóságának a tudását jelenti, hanem csak egy szellemi igazsággá szublimált tudást. Nem véletlen, hogy a *Lét és idő* halál-fejezete hallgat a testi meghalás jelenségeihez köthető fenoménekről. Pontosabban csak annyit mond: ha a halál nem a saját véghez viszonyulva megy végbe, akkor „elhunyásról” beszélünk. Heidegger kijelenti: bár az „élőlények bevégeződését *kimúlásnak* tekinthetjük” (287), a jelenvalólét „fiziológiai, életszerű halálának” mégis többet kell jelentenie ennél: a „kimúlást” „elhunyássá” szelídíti. Ám arra már nem ad magyarázatot a filozófus, hogy az ember kimúlása miben is lenne több az állaténál – ez a fogalmi játék a pusztán eufemizálást szolgálja.

A véghez való előrefutásban feltáruló igazság vonatkozás nélküli, hiszen a mindennapi életből való kiszakadáson alapul: nincs relevanciája sem a másokkal való gondoskodó együtt létben, sem a hanyatlásként meghatározott mindennapi világban. Ez az igazság a jelenvalólét számára semmi többlet nem kínál, csak a saját világban-benne-létről szóló

igazságot. A *Lét és idő* kritikai recepciójában sokan megfogalmazták már, hogy a tulajdonképpeni jelenvalólét tételezése azért elhibázott, mert a lét lényegének felnyílását az önmagasság deklarálásához köti, de az nem vezet el sem a Másikhoz, sem a *Mitsein*hez.

Ám talán nem is akkor tárul fel az egzisztenciális analitika ember-meghatározásának elhibázott volta, ha arra kérdezzük rá, hogy mit jelent a tulajdonképpeni lét, hanem ha arra kérdezzük rá, hogy mit jelent, avagy mit nem jelent az akárki-lét. „Mennyit ér” az a környezővilágába belevesztett létező, amely nem képes a lelkiismeret hívását meghallani, amely nem képes saját halálához előrefutni, amely nem képes önmaga egész-létét megragadni? Vajon nem éppen az a többlet hiányzik a tulajdonképpenivé válni nem tudó akárkiből, ami az embert a többi létező között kiváltságossá teszi? Vajon a lét megértésére nyitott emberhez méltónak tekinthető az a létező, aki az „abbamaradás”, a „félbeszakadás” értelmében érkezik el halála pillanatához – anélkül, hogy a rá kiszabott véges idő hozzásegíthetné bármiféle eksztatikus feltárláshoz? Vagy másképpen fogalmazva: rendelkezik-e a *homo humanus humanitásával* az, aki lényegi értelemben nem képes gondolkodni, mert nem képes a lét elgondolására?

Meglehet, radikálisan másképpen kellene felfognunk a végesség felől elgondolt embert. Meglehet, a halált nem egy lehetőségbe való előrefutás lehetőségeként kellene tételezni, hanem valós bevégződésként: mindenekelőtt a test felől feltárló hatartapasztalatként.

Giorgio Agamben az *Ami Auschwitzból marad. Az archívum és a tanú* című művében erőteljes kritikát fogalmaz meg a véghez-viszonyuló lét heideggeri koncepciójával szemben. Agamben a Primo Levinél megjelent áldozatok élethez és halálhoz való viszonyát elemzi, s a „Muselmann”-t állítja a középpontba, aki a teljes fizikai leépülés és a reményvesztettség állapotában tengődve immár feladta életakarását. Agamben úgy véli, hogy egy olyan új etika megalkotására van szükség, amely képes tekintetbe venni a halál közelében kiszolgáltatottá váló ember méltóságát – ami valójában méltatlanság. A testi megalázottság állapotába juttatott létező halála heideggeri értelemben egyáltalán nem tekinthető halálnak, miközben nyilvánvaló, hogy pontosan a lágerben élők voltak azok, akik végzetes kiszolgáltatottságukban *par excellence* halálhoz viszonyuló egzisztenciákká váltak: őket éppen nem-tulajdonképpeni, anonim és személytelen viszonyulásuk tette halálra nyitottakká. Az anonim halál történelmi tapasztalata, véli Agamben, lerombolja a heideggeri végesség-etikát.

c)

Az ember mint küszöb

A végesség-etikával szemben Agamben a tanúsítás etikáját kívánja megalkotni.¹ Úgy véli, olyan új etikára van szükség, amely a méltóság, a felelősség és a bűn hagyományos erkölcsi kategóriáit meghaladja, mivel azok elbuktak a soá erőpróbájában. Az olasz filozófus értelmezésében Primo Levi Auschwitz kapcsán a felelősségnélküliségnek és a morális ítélet képtelenségének (*impotentia iudicandi*) arra a szürke sávjára mutatott rá, amely a „jón és a rossz” nem *túl*, hanem *innen* helyezkedik el. S ezért úgy véli, Auschwitz után az etika középpontjába immár nem a többnek látszani akaró embert, nem Nietzsche *emberfeletti* emberét, hanem az *emberalatti* embert kell helyezni: azt a többi deportált által „muzulmánoknak” nevezett (*Muselmann*) „múmia-embert”, aki már feladta életakarását, aki már beletördött az elkerülhetetlen halálba. A *Muselmann* már csak biológiai értelemben létező, beszűkült tudatállapotú embermaradvány, aki a teljes fizikai leépülés és a reményvesztettség állapotában tengődik: „élőhalott”, „két lábon járó hulla”, „név nélküli alak”, „arc nélküli jelenlét”.

A *Muselmann* Agamben leírása szerint egy meghatározatlan, harmadik szférához tartozik, amelyben nem csak az emberi és a nem-emberi, hanem „a vegetatív és a viszonyuló élet” is átléptek egymásba. Ennek a harmadik szférának, mint normává lett kivételes állapotnak, a láger, azaz Auschwitz a szimbóluma, mely mielőtt még a megsemmisítés helyszíne lehetne, megragadható úgy is, mint annak „az elgondolhatatlan kísérletnek a helye, amelyben – túl az életem és a halálom – a zsidó muzulmánna, az ember pedig nem-emberré alakul át”.¹ A *Muselmann* „egy olyan etika és egy olyan élet formájának a küszöbét őrzi, amely ott kezdődik, ahol a méltóság véget ér.”¹ Az Agamben által megfogalmazott új etika a halál méltóságára épül, amely azonban sokkal inkább méltatlanságot jelent.

Mint azt korábban is előrebocsátottam, a *Muselmann* halála heideggeri értelemben nem tekinthető halálnak, hiszen többnyire nem adatik meg számára, hogy jelenvalólként előrefusson ahhoz a leg-sajátabb létlehetőséghez, azaz a saját halálához, mely tulajdonképpeni egzisztenciává tehetné őt. A gázkamrába beteret emberek, miközben várták a zuhanyrózsákból meginduló víz csobogását, nem tudták, hogy létük abban a pillanatban bevégződik. Mégsem mondhatjuk ezekről a kegyetlenül meggyilkolt áldozatokról, hogy anonim haláluk megfosztotta volna őket ember-mivoltuktól. Ha a heideggeri terminológia nem teszi lehetővé, hogy vá-

ratlan és anonim haláluk ellenére is emberként határozzuk meg őket, akkor ez a terminológia egyszerűen rossz: az ember-meghatározást illető lényegi tévedésen alapul.

Agamben ebben a könyvében arról beszél, hogy Auschwitz után az ember meghatározásához immár szükségszerűen hozzá kell tartoznia a nem-emberinek is. Pontosabban éppen az tekinthető igazán emberinek, akinek az emberségét megsemmisítették. Valójában nem is lehetséges az emberi tökéletes megsemmisítése, mindig *marad* valami. Az emberi az a „küszöb”, az az ember és embertelen közötti határtapasztalat, amelyen keresztüláramlanak „az élőlény beszélővé-válásának és a logosz élőlényé-válásának áramai”.¹

Itt meg kell jegyezni: Agamben nem az élőlény-mivoltot tekinti az ember, avagy – a *Homo Sacer*⁴ terminológiája szerint – a biopolitikai szubjektum alapvető meghatározottságának, hanem a pusztá életet. Persze a biopolitikai szubjektum valójában biopolitikai test, amennyiben éppen annyira jelenti a közösségi életnek, a politikának való kiszolgáltatottságát, mint sérülékeny teste révén a halálnak való kiszolgáltatottságot.¹⁷ A biopolitikai szubjektum koncepcióját az olasz filozófus a *zoé* (a minden teremtményben azonos, pusztá élet) és a *biosz* (egy közösség, egy csoport sajátos élete) fogalmaiból alkotja meg, amelyeket Arisztotelész ember-meghatározásából (*zoón logon echon*), illetve az életre vonatkozó teóriájából vezet le. Úgy véli, a politikai gyakorlatoknak – így például a halálra ítéelés jogi gyakorlatának vagy a történelem rettenetes pillanataiban a tömeggyilkosságok gyakorlatának – nem a *zoé*, nem a biológiai vagy a természeti élet az alanya, hanem a testben eredetileg szakralitásként megnyilvánuló, pusztá élet.

Agamben etikájának középpontjába a pusztá élet attribútumával rendelkező testi lét kerül. Az ember számára ebben az esetben a halál egyrészt a méltatlanság állapotát jelenti, másrészt bevégzettséget – nem gondolati, hanem valóságos értelemben. A halálnak való kiszolgáltatottság a lemeztelenedésben érhető tetten, melynek során az ember elérkezik a testiség határtapasztalataiig: olyan létállapotokig, melyek a megalázottságra épülnek, s melyekkel a testies, mi több, állatias vonatkozások kerülnek előtérbe. A lemeztelenedés alapjaiban rendíti meg a humanista filozófiai tradíciónak a szellem elsőbbségére épülő emberképét.

A továbbiakban Kertész Imre: *Sorstalanság* című művére támaszkodva a méltatlan halálíg lemeztelenített ember fenomenjét járom körül, megkísérelve meghatározni azt a küszöbértéket, ami az *emberi minimumának* tekinthető – az „ember” fogalmát nem

a humanizmus, nem is a tulajdonképpeniség, hanem a halálra nyitott testi lét felől közelítve meg. Mialtal éppenséggel visszahelyezem az ember nevű létezőt az animalitás dimenziójába, amitől Heidegger humanizmus-esszéjében annyira óvott: nem azért, hogy aztán az állatnál többnek tekinthessem, ellenkezőleg: azért, hogy megértsem, mi is az a minimum az élőlényként megragadott emberben, ami az *emberi* alapjának tekinthető. A koncentrációs táborbeli haláltapasztalattal távolról sem a határhelyzetekben átalakuló jelentésekre kívánnék rámutatni. Éppenséggel úgy gondolom, egyedül a határhelyzet az, amiben az *emberi minimuma* megragadható. A határhelyzet olyan sajátosságokat tár elénk, melyek által minden egyes emberi tapasztalat megérthető. Nem melleleg: maga a halál is tapasztalatként jelentkezik – ha ettől eltekintünk, aligha tudjuk megragadni a jelenség értelmét.

Heidegger egy későbbi előadásában maga is felvetette a koncentrációs táborokban meggyilkolt emberek halálának a kérdését, és elmondhatjuk, álláspontja a *Lét és idő*beli belátásaihoz képest mit sem változott, ugyanakkor explicitebbé vált, hogy milyen jelentést tulajdonít a halálnak. A *Brémai előadások* harmadik részében (*Die Gefabr*) így fogalmaz: „Százazrek hálnak meg tömegben. Meghálnak? Elpusztulnak. Elintézik őket. Meghálnak? A hullagyártás raktárkészleteinek tárgyaivá lesznek. Meghálnak? Megsemmisítő táborokban likvidálják őket. [...] Meghalni tudni annyit tesz, mint képesnek lenni a halál kihordására. Erre viszont csak akkor vagyunk képesek, ha lényegünk a halál lényegét elfogadja. Csakhogy ezen számolatlan halál közepette eltorzul a halál lényege.” (56) A német filozófus ekkor, 1949-ban úgy véli tehát, hogy a kegyetlenül meggyilkolt áldozatok meg voltak fosztva a halál lényegétől, ebben az értelemben elpusztításuk nem fogható fel halálként. A koncentrációs táborok nem tették lehetővé az áldozatok számára, hogy az ember önmaga lényegének a közelébe jusson, ilyen módon „hullagyártás” folyt: az ott megtapasztalt halál méltatlan volt az ember-mivolhoz. Hajlunk rá, hogy elfogadjuk, amit Heidegger állít: saját lényegétől megfosztva az ember megfosztódik a halál lényegétől is. Azonban ezzel az állásponttal nem fosztjuk-e meg áldozatok millióit, hogy aljasul elkövetett meggyilkolásuk ellenére, sőt éppen azért, embernek tekintsük őket?

Ha igazat adunk Heideggernek, akkor a halált mint határtapasztalatot a tulajdonképpeni ember lényegének a megnyilvánulásaként értjük. De helyesen járunk-e el? Vajon nem éppen ennek ellenkezőjéről van szó: a halál nem inkább olyan transzgresszió – és minden esetben, szükségszerűen az,

hiszen mindig az élet megszakítását jelenti –, amely lerombolja mindazt, amit humanista emberkép gyánánt felépítettünk?

Kertész Imre művében nem az elembertelenedés, nem a lealacsonyodás tapasztalata tárul fel – jóllehet kegyetlenül pontos képet kapunk arról, hogy mit jelent „muzulmánként” lenni, s hogy mik ennek az állapotnak a különböző stádiumai. A *Sorstalanság* írásakor vezetett *Gályanapló* egyik részletében Kertész fel is idézi a kísértő emléket: „Emlékszem, egy szinten már ez is megszűnik, az éhség is, a fázás is. Már nem vesszük észre, mi történik körülöttünk. Orrunk folyik, szemünk könnyezik, exkrementumainkat habozás nélkül termeljük ki, bárhol, bárhol. Aki ilyen állapotba jutott, azt nevezték muzulmánként.”¹⁹ Ám a regény tétje nem ennek bemutatása – jóllehet Kertész, egy beszélgetés tanúsága szerint, sokáig gondolkodott azon, hogy a *Sorstalanság* helyett a *Muzulmán* címet választja.²⁰ Mégis, a regény tétjének sokkal inkább arra a másfajta állapotra, arra a másfajta lételehetőségre való rámutatás tekinthető, ami ugyan nem tartozik a mindennapi létszituációk közé, ugyanakkor eredendő módon határozza meg az embert. A regény tanúsága szerint a transzcendencia nem az emberben munkáló szellemen és a kivételessé tevő tulajdonképpeniségén keresztül nyílik fel, hanem az emberi határait kijelölő küszöbállapoton keresztül. Ez a klasszikus dogmákat megkérdőjelező ember-kép pedig óhatatlanul is a hagyományos humanizmus megkérdőjelezéséhez vezet.

II. AZ EMBERIN TÚL

a) *Transzgresszió a Sorstalanságban*

A *Sorstalanság* egy kisfiú szemszögéből írja le a koncentrációs táborok világát. A gyermek elbeszélőnek a világra rácsodálkozó, naiv hangjából fokozatosan bontakozik ki az a hűvösség és távolságtartás, melyet elsősorban mégis a belenyugvás és az elfogadás attitűdje határoz meg. Így születik meg a tehetetlenség hangja. Maga a narratíva is a tehetetlenség világunkon való eluralkodását követi nyomon, egy tökéletesen kiszolgáltatottá váló ember történetén keresztül mutatva be, hogy miképpen kényszerült nem egyszerűen a megaláztatások sokaságának az elfogadására, hanem akár azok igénylésére, akarására is. Elemzésemben nem térek ki ennek a folyamatnak a feltárására, amiképpen arra sem, hogy a koncentrációs táborból visszatérve a normalitás

struktúrái szerint működő világban miként válik szükségyszerűen otthontalanná a radikális traumata tapasztalaton átesett ember. Kizárólag arra a két fejezetre koncentrálok, amelyek lépésről lépésre mutatják be, hogyan érkezik el az ember saját léte határaiig: egyfelől a szellemi meghatározottság teljes felszámolásáig, másfelől a testi létezés lehető legminimálisabb szintjére való redukálásáig. A regény hatodik és hetedik fejezetében avat be minket a főhős, Köves Gyuri abba a titokba, amit az ember lemeztelenedése, azaz az ember-mivolttól való megfosztása jelent – de mint látni fogjuk, ez mégsem az emberlét megtagadása.

Az elbeszélő elsőként az éhség minden más affektust maga alá gyűrő tapasztalatával szembesít:

„Egy lyukká, valami ürré változtam át, s minden igyekezetem, minden törekvésem ennek a feneketlen, ennek az egyre követelőző ürnék a megszüntetésére, eltömésére, elhallgattatására irányult. Erre volt csak szemem, ezt szolgálhatta csak egész értelmem, ez irányíthatta csak minden tettem, s ha nem ettem fát, vasat vagy kavicsot, csakis azért, mert nem szétrágható és fölemészthető dolgok.” (205)

Azzal szembesít, hogy ennek az erőteljes testi készítésnek, amelyet többnyire az állatok lényegileg meghatározó ösztönkésztetéssel szoktunk azonosítani, még az értelem is alárendelődik. Ugyanakkor ebben az állapotban még jelen van az önreflexió képessége, mint az Én különválasztására, meghatározására való törekvés – heideggeri értelemben ezt akár az önmegértésre való törekvésként is azonosíthatnánk. A gyermek ugyanis rácsodálkozik arra, milyen hamar fonnyadt vénember vált belőle, hogy ötven vagy hatvan év helyett a koncentrációs táborban három hónap is elég volt ahhoz, hogy a test megbetegedjen és elfogyjon.

„Kijelenthetem, nincs kínosabb, nincs elkedvetlenítőbb dolog, mint nap nap után követni, nap nap után számba venni, mennyi pusztult el belőlünk ismét. [...] Csak bámultam ezt a sebességet, ezt a fékevesztett iramot, amivel nap mint nap fogyott, enyészett, olvadt és tűnedezett valahová csontjaimról a borító anyag, a ruganyosság, a hús. Minden nap újabb dolog lepott meg, valami újabb hiba, újabb rútság ezen az egyre furcsább, egyre idegenebb tárgyon, ami valaha jó barátom: a testem volt.” (208–209)

Köves Gyuri puszta csonttá váló önmaga megtapasztalásán túl a hiábavalóságról is beszámol, a környező világ mind szűkösebbre zsugorodásáról, melyben végül az élet értelmét már csak a puszta lételemekkel való küzdelem jelenti. Mindenekelőtt a sárral, amiben a cipő minden lépésnél elsüllyed, s az erőt utolsó feszültség arra kell gyűjteni, hogy onnan kiszabadítható legyen a láb – de csak a következő lépés kedvéért: „Ilyenkor aztán már csak a néma küzdelem marad, egymásra zárt fogakkal, folyvást reszkető horpasszal, míg eldől a próba, s végül vagy testünk, vagy akaratunk kerekedik felül.” (212)

Ebben a létállapotban a munka sem adhat méltóságot az embernek, mert abban semmi más, csak a puszta alávetettség, a szabad akarattól való megfosztás reprezentálódik. A munka az áldozati struktúra leképezésének eszköze: a légerekben az, aki dolgozik, a politikai hatalomhoz társított fizikai erőnek kiszolgáltatva ember-mivoltában tökéletesen megalázható lény. A munkát nemcsak metaforikus értelemben, hanem valóságosan is lehajtott fejjel végzik a lágerlakók, amiként az a cementhordás emblematikus képében kifejeződik: „Az ember lehajtja fejét, valaki nyakára helyez egy zsákot [...]” (213) A munkával itt szükségképpen együtt járó verés elsősorban nem fizikai fájdalmat jelent, hanem szellemi megalázást, az önbecsülés elvesztését. Miután a gyerek elejt egy zsákot, a „munkafelügyeleti testület” egyik katonája rögtön ott terem mellette, öklével üti az arcát, csizmájával tapossa a bordáit. Majd ő maga rakja a zsákokat a vállára minden fordulónál, ám ez a fiúban távolról sem ébreszti fel az ellenállás érzését, ellenkezőleg, megadja magát: „ha imbolyogva, ha görnyedezve, ha el-elfeketülő szemmel is”, de végigcsinálta, amire kényszerítették. Igaz, ennek a napnak a végén érzi úgy, hogy:

„valami megjavíthatatlanul tönkrement bennem, ettől fogva hittem minden reggel, hogy ez az utolsó reggel, amikor még fölkelek, minden lépésnél, hogy még egyet már nem tudok megtenni, minden mozdulatnál, hogy a következőt már nem bírom elvégezni: de hát mégis, egyelőre még mindannyiszor elvégeztem aztán.” (214–215)

Köznapi felfogásunkkal úgy vélnénk, az önbecsülés elvesztése az emberi méltóság végét jelenti, s valóban, ettől kezdődően a fiút nem zavarja többé a hideg, a nedvesség, a szél vagy az eső – mert nem is érzékeli azokat. Még az éhsége is elmúlik, jóllehet gépiesen, puszta megszokásból végrehajtja az evés

mozdulatsorait. A veréssel járó fizikai és szellemi megaláztatás sem érinti meg többé: ilyenkor egyszerűen csak leheveredik a földre, s már el is alszik közben. Barátja arcáról azonban még le tudja olvasni, hogy milyen állapotba került – a baráti tekintet önreflexiót kínál számára, ekként kötve még az élethez, önmagához. Citrom Bandi arcán meglátja ugyanis azt a riadalmat, amellyel „menthetetlen bajhozókra, elítéltekre, vagy, mondjuk, járványok hordozóira” szokás tekinteni. Ebből érti meg, ha ellenállni már nem is tud a felismerésnek, hogy a muzulmánként megnevezett ember létstádiumába került: feladta életakarását. Az akarás feladása az, ami a borzalmak eme szürke zónájában őt magát menthetetlen bajhozóvá teszi. Hiszen az akarás feladása megadást jelent, igaz, mint látni fogjuk, még nem a halálnak, hanem annak az embertelenség elérésében érdekelt hatalomnak, annak a túlerőnek, amely célját az emberihez társított egoista akarát felszámolásával látszólag könnyedén eléri. A megadás azért oly tűrhetetlen és elviselhetetlen az áldozatok szemében, mert abban az agresszorok győzelme tükröződik. Csakhogy még ennek az akaratnak a feladása sem jelenti az élet bevégeződését.

Meddig tart az ember? Honnantól kezdve válik inhumánná? Azzá válik-e? Ha az értelem már nem a racionális életstruktúrákat, hanem csak a testies ösztönöket szolgálja, ha a szabad akarattól való megfosztás már nem ébreszt ellenállást, ha a létezés legalapvetőbb elemeivel való küzdelem már nem jelent motivációt, akkor vajon beszélhetünk-e még emberről? Humanista tradíciónk felkínálja a választ: itt ér véget a méltóság. Vagy egy másfajta humanizmus felől megfogalmazva: itt válik lehetetlenné a tulajdonképpeniség. Itt tűnik el a gondolkodás lehetősége. A heideggeri egzisztenciális analitikában a muzulmán állapotába jutott létező halála egyszerűen „az élőlény bevégeződését”, „kimúlását”, „elhunyását” jelenti. Heidegger teoretikus rendszere felől értelmezve a muzulmán olyan jelenvaló lét, amely puszta élet, semmi több. E puszta élet nem képes a filozófiai kérdésfeltevés megfogalmazására, a kérdésfeltevés ekkor, írja, „a biológiai-fiziológiai kérdésfeltevés” irányába mozdul el, afelé a léterület felé, „amelyet állat- és növényvilágként” ismerünk (vö. 286). Heideggernek igaza is van ebben, éppen csak azt nem méri fel, s az 1946-ban írott Humanizmus-levélben, a második világháborúval a háta mögött sem képes erre a szembesülésre, hogy a puszta élet képviseli az értéket – nem egyszerűen az ember aspektusából, hanem az animalitás teljes dimenziójában. Heidegger nem néz ezzel szembe, mert nem képes lemondani az ember mint Istenhez legközelebb álló lény felsőbbségének az állításáról.

Jóllehet, és ezt Kertész Imre tanúságtételen alapuló regénye különösen pontosan és óriási meggyőző erővel példázza: a puszta élet is magában hordozza a transzcendencia lehetőségét.

Tovább olvasva a regényt azzal szembesülhetünk, hogy Köves Gyuri szellemi tartalmaktól mind jobban kiüresedő tudatát egészében átjárja a testi fájdalom, amit begennyesedett térde okoz. Ez az erőteljes affekció, hiába, hogy eltakarná szeme elől égővörös zsákká alakult testrésze látványát, gondolkodását teljes egészében kitölti. Az erőteljes fájdalom-érzés nyomán gondolkodása már aligha hátrározható meg mint világhoz való viszonya, sem a társadalmiság, az emberi kapcsolatok, sem pedig a dolgokkal való foglalatosság dimenziójában: csak és kizárólag testének átélése köti le. A napnyugati filozófiai tradíció nyomán szellemiként meghatározott identitás helyébe odatolakszik tehát valami, ami kizárólag a testiségen alapul.

A főhős ebben a létállapotban olyannyira megértővé válik a testies létezés, avagy az animalitás dimenziója iránt, hogy emberi felsőbbrendűségének eszméjét megtagadva közösséget vállal azokkal a létezőkkel, amelyeket a legalantasabb létezőknek szoktunk tekinteni: férggekkel, tetvekkel, bolhákkal. Éppenséggel le is nyűgözi az az élni akarás, ami a bolháknak megnyilvánul: a nyüzsgésükben, mohóságukban, falánkságukban. Köves Gyuri elérkezik arra a létsíkra, ahol a boldogság semmi többet nem jelent, csak a puszta életet, amely azonban távolról sem az alantas életöszönök kielégítésével feleltethető meg, hanem azzal az életigenléssel, ami az állatias létmódban oly magától értetődő, ami nincs a szellem által előállított különféle absztrakt keretekhez és feltételekhez kötve – hanem csak van. Adódik. Ahogyan Michel Henry írja az élő testről szóló esszéjében: „Az adódás adódása, az önadódás az élet.”² Az élet önadódása pedig pusztán azt jelenti, hogy az élet, amely önmagát adja, önmagát éli át”. Köves Gyuri nyelvén ez sokkal egyszerűbben fogalmazódik meg:

„Egy idő múltán [...] már csak néztem ezt a falánkságot, ezt a nyüzsgést, mohóságot, étvágyat, ezt a leplezetlen boldogságot: bizonyosképp, mint ahogyha valahonnan ismerném egy kissé. Akkor is vettem észre: némelyest meg tudom érteni őket, mindent megfontolva. Végül már-már megkönnyebbültem, már-már a viszolygásom is elmúlt. Továbbra se örvendtem, továbbra is elkeseredtem maradtam egy kicsit, s úgy gondolom, végre is érthetően – de már inkább csak valahogy általában, harag nélkül, egy kissé csak a természet egész rendje

miatt, hogy így mondjam, mindenesetre gyorsan eltakartam, s később már nem keltem velük haragra, többé már nem háborgattam őket. (232–233)

A nem-emberi létezők iránt ébredt empátia nem egyszerűen megértést ébreszt, hanem megteremt a *Mitsein* közösségét. Az önösség perspektívájából kiszakadó én már csak amiatt is maga mögött hagyja az emberi felsőbbrendűség kulturális konstrukcióját, mert azok a létezők, amelyekkel közösségvállalásra kényszerül, lényegileg másfajta létezők, mint ő: alantas állatok. Élősködők ráadásul, amelyek nyüzsgőnek, csípnék, viszketetést okoznak. Köves Gyuri mégis megkönnyebbülést érez és immár harag nélkül el tudja viselni őket – valamiképpen „a természet egész rendjét” ismerve fel együttélésükben. A platonikus alapokon álló görög-keresztény filozófia a közösség eszméjét a barátságosság elvére építi: „Hasonló a hasonlónak örül.” Itt viszont ennek többé nincs relevanciája: a *radikálisan más lét* iránt ébred megértés. S ez még akkor is elfogadást jelent, ha a testi tehetetlenségből és kényszerből fakad.

Amikor az életakarásnak eme minimumához eljut – mely, láthatjuk, már nem az eszméknek vagy erkölcsi törvényeknek való megfelelésre, és főként nem az individualitásra épül, hanem a puszta élet minimumának átélésre, a létezés egészlegességének elfogadásra –, a főhősben akkor lángol csak fel igazán az „utolsó esély” akarásának ereje. Amikor félhottak és hullák között tolják egy kocsin, amikor önmagát is úgy tapasztalja meg, mint „földi maradványt”, akkor tapasztalja csak meg a maga eleméntáris voltában, hogy mit is jelent az, hogy ott lüktet benne az élet. Már csak „pislákolva, tövig lecsavartan”, de még él, ég benne valami: „az élet lángja, ahogyan mondani szokták – vagyis hát itt volt a testem, pontosan tudtam róla mindent, pusztán csak én magam nem voltam már benne.”

Saját testének és más testeknek a formáit távolról sem úgy érzékeli már, mint ami emberhez való tartozásuk okán kiemelhetné azokat a hús és csontdarabokat a létezők világából. Eltűnik a kitüntetettség, mindenekelőtt az *arc* kitüntetettsége és jelenléte:

„orr meg áll – közti üreges mélyedés – egy arc került látszögembe. Azon túl további fejek, tárgyak, testek – megértettem, a rakomány maradéka, hulladéka, mondhatnám pontosabb szóval, amit egyelőre itt tettek vélhetően félre.” (237)

Az arc is csak pusztá testrészé válik, testtárggyá és hulladékká az egymásra halmozott embermáradékok között. Aligha idézhetnénk magunk elé a jelentésnélkülivé válás, a semmivé degradálódás rettenetesebb képét... Hiszen az arcra régóta úgy tekintünk, mint az emberlét tanúsításának legfőbb garanciájára: az ikonok emberábrázolási hagyományától a portréművészetén át a filozófiai teóriákig. Mindig is az arc volt a leginkább emberi testrészünk, amelyben egyúttal a szellem fénye is tükröződik. Az arcot magunk mögött hagyva elveszíti érvényét a lévinasi felelősségetika, amely a Másik ember tekintetében helyezte a transzcendencia megnyilvánulásának a lehetőségét, s amely ezidáig a leghitelesebben tudta közvetíteni az ember megölésének tilalmát. A létezésnek azon a síkján, ahol az arc elveszíti kitüntettségét, immár semmi sem marad, ami tükrözhetné az ember felsőbbrendűségét, Istenhez való tartozását, szellemi mivoltát. A kiszolgáltatottság eme legrettenetesebb poklában immár nincs jelen semmiféle támaszték, ami az emberbe helyezett többletet képes lenne magába foglalni – legalábbis ezt sugallja számunkra az emberről kialakított humanista kép.

A Kertész által megfogalmazott tanúságtétel azonban radikálisan mást közvetít: a lemeztelenedés és a megalázottság olyan tapasztalatát, amelyen éppenséggel a humanizmuson túli emberi méltóság alapul.

a)

A transzcendencia feltárulása az inbumánban

A szellemi én eltűnésével és az arc jelentésének felszámolódásával a pusztán testivé váló emberi létező nem az élet tagadásához érkezik el, hanem, megdöbbentő módon, a szeretet érzésének feltárulásához. Az individualitáson és a méltóságon túllépve teremtődik meg az a nehezen meghatározható szeretet-érzés, amely őt, a pusztá élőlényt mégis a világ-egészhez köti, de nem a kisajátítás, az akarás vagy a vágy-teljesítés módján, hanem a tökéletes elfogadás mentén:

„Minden nehézség nélkül észleltem, hogy ez a holmi, oldalán, fölötte más hasonló holmikkal, itt fekszik, a kocsi zötyögő padlatának hideg s mindenféle gyanús nedvektől nyirkos szalmáján, hogy a papiroskötés már rég lemállott, szétfoszlott, leszakadozott, ingem, rabnadrágom, amibe az útra öltöztettek, pusztá sebeimhez tapadt – de mindez nem érintett közlelő, nem érdekelt, nem befolyásolt többé, sőt állíthatom, rég éreztem már ily könnyen, békésen,

elandalodva szinte, kerekén kijelenthetem, ennyire kellemesen magam. Annyi idő után végre először szabadultam meg az ingerültség gyötrelmétől is: az enyémhez szoruló testek nem zavartak többé, még valahogy inkább örvendtem is annak, hogy itt, velem vannak, hogy oly rokoniak és annyira hasonlóak az enyémhez, s most először fogott el irántuk valami szokatlan, rendellenes, valami félszeg, mondhatnám, ügyetlen érzés – meglehet, a szeretet tán, azt hiszem.” (234–235)

Lám, a pusztá élőlény-mivoltra való lecsupaszodás, melyet köznapi nyelven leginkább lealacsonyodásnak szoktunk nevezni, egy különös, misztikus élményhez vezet el a testisége radikális átélését tanúsító létezőt. Ez a misztikus élmény az *agapé*ként megragadható szeretet-fogalommal mutat rokonságot – ám van egy lényegi különbség.

Mint ismeretes, az ókori görögöknél a szeretet kifejezésére négy szót használtak. Az *erósz* a szerelmi viszony, a *philia* a baráti szeretet kifejezésére szolgált. Platón *erószal* azt a fajta szeretet jeleníti meg, amely a vágyódásra épül; ezzel szemben Arisztotelész, amikor a barátság erényeiről ír, a *philia* szót használja, amelyben elsősorban a nagyrabecsülés, a ragaszkodás fejeződik ki. A görögöknél a *storgé* is a szeretet kifejezésére szolgált, a családi szeretetet jelentette, mely a szülőknek gyermekeik iránti, a gyermekeknek szüleik iránti, valamint a testvérek, rokonok, ismerősök egymás iránti szeretetére vonatkozott. A negyedik fogalmat, az *agapé*-t a görög nyelvhasználat többnyire mellőzte, ám annál nagyobb jelentőségre tett szert a kereszténységben.

Az Újszövetségben az *agapé* kifejezést használják a bibliai értelemben vett szeretet sajátos szavaként (az Ószövetségben még előfordul *erósz* is, két alkalommal, valamint a *dodim* és az *abava* szavak, ám ezek a bennük lévő szexuális tartalom, illetve az önzés jelentésrétegei miatt, alkalmatlanná válnak a felebaráti szeretet kifejezésére). Az *agapé* az a fajta szeretet, amely az egész létezést átfogja és az örökévalóságra irányul, ilyen értelemben extázist jelöl, de nem a mámorító pillanat értelmében vett extázist, hanem a magába zárkózó én-ből való kiszabadulás, az önátadás, az én elajándékozása értelmében. Az önátadás az Én felkínálását jelenti az isteni szféra felé. Jézus maga a megtestesült szeretet, hiszen teste és vére által, melyet keresztthalála révén az emberiségnek „ajándékozott”, maradandóan jelenvalóvá és a rítusban átélhetővé tette az önátadás misztikus aktusát.²

A Köves Gyuri által tanúsított misztikus élmény

és a keresztény szeretetfogalom közötti különbség alapvető: a fiú által megtapasztalt „ügyetlen érzés” nem a lelkisége által meghatározott szellemi én, hanem a pusztá test tapasztalata. S bár ezt az érzést is önzetlenség jellemzi, de az én feladása itt nem valami felsőbb transzcendentális szféra felőli hívásnak engedelmessé válik, hanem annak a hívásnak, ami a testből, a testies világból érkezik. A feladás mindegyik lemondás a tudat által irányított énről, egyúttal belevetés a test jelenvalóságába. Ez nem a test és tudat közötti még nagyobb szakadék kinyílását fogja jelenteni, hanem, ellenkezőleg, a két különböző entitás közötti határvonal fokozatos eltűnését. A test jelenvalóságának átélése során a fiú azért érzi a testéhez szoruló többi testet rokoniaknak és az övéhez hasonlóknak, mert ugyanaz az elemi erő nyilvánul meg bennük: a szellemi vonatkozásoktól megfosztott pusztá élet ereje. A pusztá élet ereje azonban nem érthető meg a pusztá matéria vagy a hús fenoménjéből, sem az életakarással összekapcsolt ösztönök működéséből. Azoknál nem többet, hanem mást, valami sokkal alapvetőbbet jelent.

A már idézett Michel Henry világított rá arra, hogy az ember azért nem tud hozzáférni a pusztá élethez, mert a filozófiai tradíció leválasztja őt az életről, amikor úgy határozza meg, mint felsőbbrendű, logosszal bíró létezőt, megkülönböztetve az élőlénytől. Ebből a kiindulópontból az élet nem érthető meg, vissza kell térni az önátéléseben feltáruló élet-fenoménhez, amely viszont csakis az élőlénytápasztalatban nyilatkozik meg: „az élet feltárulkozik magának még a világ megnyílása előtt”.² Henry az élet fenoménjét János evangéliuma nyomán az *Élet Logoszának* nevezi, azzal a megjegyzéssel, hogy itt nem arról a logoszról van szó, amelyik jelentéseket hoz létre, hanem egy „eredendő logoszról”, „az élet alapvető ősfeltárulkozásáról”.

Mit jelent János evangéliumában a logosz? Ez a szinoptikusoktól eltérő evangélium így kezdődik: „Kezdetben volt a Logosz, a Logosz Istennél volt, és Isten volt a Logosz, ő volt kezdetben Istennél. Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett. Benne az élet volt, s az élet volt az emberek világossága.” (*János 1, 1–4*)² János a krisztusi szenvedéstörténet összefoglalását nem Jézusnak a világra való eljövételével indítja, hanem visszatér a „Kezdet”-fogalomhoz, utalva a világ kezdetére. Arra a Kezdetre, amikor még nem volt anyag, nem volt idő és tér, hanem az majd csak Isten „legyen” szavára jött létre. „Kezdetben volt a Logosz [...]”. Benne az élet volt, s az élet volt az emberek világossága.” Jánosnál a Logosz az az élet, ami világosságot ad az emberek számára. Az élet az emberek közé a Fiú testében érkezett el – a teremtés isteni művének

közvetítéseként –, hogy világosságot teremtsen a sötétségben. „S a Logosz hússá lett, és közöttünk élt” (*János 1, 14*)² – azaz a Logosz (mint Isten igéje) nem egyszerűen emberré lett, sőt nem is testté, hanem egyenesen hússá. János az eredeti szövegben a „hús” kifejezést használja, hogy érzékeltesse: itt nem egy látszólagos emberi test és emberi természet felvételéről van szó, hanem az emberihez valószínűleg hasonló, fizikai test felvételéről. Húsról: ingerelhető, szenvedésnek és pusztulásnak kitett materiáról, amit Jézus Krisztus mint isteni Logoszt jelenített meg a világban. Vagyis – János leírásában – Isten az ő „egyszülött fiát” nem egyszerűen azért testesíti meg emberi alakban és küldi el az emberek közé, hogy a szenvedésnek kitett test megkínzásában és megfeszítésében mint megtisztulásban felmutathassa a megváltás ígését, hanem azért is, hogy már eredendően a testben, azaz a húsban, amelyet étellel itat át, mutassa fel a legfőbb Logoszt – az Élet Logoszt mint isteni erőt.

A kortárs filozófiai diskurzusban – a testfenomenológiai hagyománynak megfelelően – a test egyszerre jelenti a hússzerű önátélést [amit a francia *chair*, vagy a német *Leib* fejez ki], azaz a közvetlenül átélt, nem érzékszervvel érzékelt testet; valamint az alakot, a formát [*Körper*; *Corps*], azaz a külsőleg megjelenő, látható, tapintható, érzékelileg észlelhető testet.² A hús [*Fleisch*] a Merleau-Ponty által meghatározott jelentésmezőben az általános létminőségként meghatározott érzékenységet, a tapasztalás és az érzékelés lehetőségét fejezi ki. Am ehhez szükségszerű hozzáadni a hús mint szerves anyag jelentését is, ami abból fakad, hogy a hús érzékenységgel teli materiaként ki van szolgáltatva az idő múlásának: a sebesülésnek és a pusztulásnak. Az emberben van egy eredendő tudás e kiszolgáltatottságról és romlandó-mivoltról – ez az eredendő tudás nem egy elsajátított ismereten vagy egy belátáson alapul, hanem inkább azon az evidencián, amit a vérben és fájdalommal világra jött test szükségszerűen magában hordoz. A hús sebezhetőségének tudásából egy olyan etika következik, ami nem azonos a keresztény etikával, hiszen nem csak a felebarát, azaz az ember meggyilkolását tiltja. A hús etikája nem kőbe vésett törvényekre épül, és nem is a humanizmus évszázadok alatt rögzült áldozati struktúrájára, hanem az élő test fenyegetettségére. Az élet fenoménje jelenti azt a határt, amettől és ameddig a hús-ként egzisztáló létező egyáltalán rendelkezhet saját létezésével mint étellel. Húsa nemcsak az embernek van, hanem az állatnak vagy akár a növénynek is – mindennek, ami élő, befejezetlen, amit dinamizmus ural, ami változásnak van kitéve, s amit ilyen módon pusztulás fenyeget. A test csak addig él,

amíg húsként, érzékenységgel teli anyagként tud kifejeződni, azaz amíg megnyilvánul benne az élet. A húsként való létezés mégse a pusztá élőlény-mivoltot jelenti, hiszen megnyilatkozik benne az a valami is, ami több nála – ezt a valamit nevezi Henry az Élet Logoszának.

Bölcseleti tradícióinkban a logosz mást jelent, mint a teológia diskurzusában: a filozófiában az azonosság és az igazság eszméjére épülő logosz jelentésképző erőként válik az emberi világ világtéremtő erejévé. Az Élet Logosza azonban egy megmagyarázhatatlan, az emberi akarat által irányíthatatlan erő. Az Élet Logosza, mely a testben önmaga számára csillapíthatatlan izzásként, élni akarásként fejeződik ki, nem más, mint a húsba lehelt élet: belső világosság, ami átszellemíteni a test egészét.² Az életnek elsőbbsége van az átélő alannal szemben: „Önmagam vagyok anélkül, hogy bármit is tennék önmagamként való létezésemért, más szóval átélem magam, átélésemnek azonban nem vagyok forrása.”² Ez az elsőbbség egyúttal kiszolgáltatottságot jelent, hiszen az átélő alany által birtokolt élet uralhatatlan: nem a saját tulajdona, bármely pillanatban megszakítható, elvehető. A hús, amiben az Élet Logosza van jelen, s amihez az ember kizárólag élőlényként képes hozzáférni, ekképpen válik a transzcendencia forrásává.

E logosz-fogalom felől talán már világosabban érthető az is, hogy mit jelent a Kertész által elénekelt szeretet, ami a testek között „szokatlan, rendellenes, valami félszeg” összetartozás-érzést létesít. A szeretet itt nem változik át pszichikai emócióvá, nem szublimálódik szellemi tartalommal, s nem kizárólag a felsőbbrendű lény, a felebarát felé irányul, hanem az marad, ami: testi tapasztalat. Valamiképpen olyasféle szükségletként jelentkezik ez a szeretettapasztalat az egymáshoz szoruló testekben, amiképpen éhséget éreznek az élőlények. Egy tisztán testi történésről hajlamosak vagyunk úgy vélekedni, mint ami az animalitás dimenziójához tartozik – ugyanakkor ez a testi történést olyasféle lemezteleltető tapasztalat, ami az embert át tudja vezetni a transzcendencia dimenziójába.

A fiú számára az egykedvű, békés és nyugodt állapotban, a haldoklás pillanataiban, amikor már sem hideget, sem fájdalmat nem érez, amikor bőre már nem közvetíti a csapadékot, az eget szemlélve felsejlik a felhők között egy tekintet, akárha a személyes, gondoskodó Isten tekintete lenne. Ez a tekintet olyan számára,

„mint valami mélység hirtelen sejtelve, amelyből ilyenkor mintha egy sugár vetülne odafönt-ről rám, egy gyors, fürkész tekintet, egy meg-

határozatlan színű, de kétségkívül világos szem – némiképp az orvoséhoz hasonló, aki elébe egykor, még Auschwitzban kerültem.” (236)

Ugyanakkor ez a tekintet hiányként tárul fel: az „alacsony, szürke és átlátszatlan”, meg-meghasadozó égben megnyíló „váratlan résként”. A soá rettenetét megengedő Istent számtalan módon próbálták újrafogalmazni a gondolkodók: úgy, mint távollétet, negatív jelenlétet vagy mint folytonosan keletkező Istent (*werdender Gott*), aki maga is időben alakul és a kontingens világgal együtt szenved (*leidender Gott*).² Primo Levi a gondviselés hiányaként határozta meg.³ Köves Gyuri „fényes lyukként” leírt transzcendenciatapasztalata (a felhők között megnyíló váratlan rés) szintén a hiányzó Istenre utal.

Ha elfogadjuk Köves Gyuri elbeszélését mint tanúságtételt, akkor vallomását – az irodalmi mű fikciós volta ellenére is – úgy kell felfognunk, mint valamiféle bizonyíthatatlan létesemény melletti elköteleződést. Tanúságtételével egy misztériumba avat be: amiről beszél, igazolhatatlan, mivel csak ő látta, csak ő élte át, csak ő tapasztalta meg. Mint tanúságtévő a sajátjaként birtokolt *misztikus titok* privilégiumát hordozza, ugyanakkor elbeszélése révén lehetővé válik, hogy ez a titok előttünk, olvasók előtt is revelálódjon.³ A Köves Gyuri által elbeszélte létesemény a tanúságtétel révén általános erejűvé lesz: jogosult kivétellé. Annak példázatává válik, hogy a transzcendencia a pusztá élőlényre degradálódó létezőben miként tud feltárulni, hogy a testin, az alantason, netán az animálison keresztül miképpen vezet az út egy másfajta minőség, egy másik dimenzió, a „Magasság” felé.

Heidegger sem a végességre tulajdonképpen módon nyitott jelenvalólét állításával, sem a létről lényegi módon gondolkodó ember állításával nem volt képes túllépni az állatvilággal szembeni elsőbbség és a testivel szembeni elutasítás állításaira alapozott humanista tradíción. A soá által feltárt rettenet viszont mintha éppen az ember ama lényegi vonatkozására világítana rá, ami a legméltatlabb létállapotból is meg tudja teremteni a humanizmuson túli méltóságot. A *Sorstalanság*ban megjelenített létesemény arra is rávilágít, hogy a transzcendencia feltárulása elsődlegesen nem az élet struktúráihoz törvényt rendelő szellemi felmagasodásán, hanem a halálhoz vezető szellemi leépülésen keresztül megy végbe, ami az élet és a halál küszöbén megtapasztalható transzgresszió következménye. Mulandóságunk, az élőlényként a testünknek való kiszolgáltatottságunk nem foszt meg minket ember-mivoltunktól, ellenkezőleg, hozzásegít annak megéléséhez. A transzcendencia feltáru-

lása ott kezdődik el, ahol leomlik a test és a tudat közé emelt fal, amit az európai filozófiai tradíció a mai napig nem tudott felszámolni. A halállal bekövetkező határhelyzet szükségképpen a határok átlépésére kényszerít.

JEGYZETEK

- ¹ Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”* (Bacsó Béla fordítása). In: Uő: „...Költőien lakozik az ember...” (Bacsó Béla és mások fordítása). T-Twins – Pompei, Bp., – Szeged, 1994.
- ² „Az ember *szubsztanciája* nem a szellem mint a lélek és test szintézise, hanem az *egzisztencia*.” Martin Heidegger: *Lét és idő* (Vajda Mihály és mások fordítása). Osiris, Bp., 2001. 25. §. 117.
- ³ „A megértésben rejlik egzisztenciálisan a jelenvalólét létmódja mint lenni-tudás [Sein-können].” *I. m.* 31. §, 172.
- ⁴ *I. m.* 9. §, 60.
- ⁵ Vö.: *I. m.* 31. §; 175.; továbbá: 68. §; 388.
- ⁶ Vö.: *I. m.* 68. §; 390.
- ⁷ Csak egy halk megjegyzés: itt szintén az eszkatológia diskurzusába való belecsúszásra figyelhetünk fel.
- ⁸ M. Heidegger: *I. m.* 46. § 274–275.
- ⁹ Vö.: M. Heidegger: *I. m.* 50. §.
- ¹⁰ „a lehetőségekről való gondoskodással válik, hogy megpihenve-időzve a »világot« csak *kínézetében* lássa...” M. Heidegger: *I. m.* 36. § 203.
- ¹¹ Lásd erre vonatkozó kritikámat: Széplaky G.: „A másvilág hasadékában.” In: uő: *Az ember teste*. Kalligram, Pozsony, 2011. 370–375.
- ¹² Vö. Giorgio Agamben: *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive* (Homo Sacer III.; Daniel Heller-Roosen fordítása). Zone Books, New York, 1999. A továbbiakban a jegyzetekben az „RA” rövidítést használom.
- ¹³ RA 37.
- ¹⁴ RA 48–49.
- ¹⁵ Vö. RA 94–95.
- ¹⁶ A biopolitikai subjektumot Agamben *homo sacer*-nek is nevezi. A római jog azt az embert tekintette *homo sacer*-nek, aki valamilyen főbenjáró bűn vagy szentségtörés miatt bizonyos értelemben megszűnt ember lenni: büntetlenül meg lehetett ölni. A *Homo Sacer* Agamben nagy, három részből álló könyve, amelynek utolsó darabja a korábbiakban elemzett *Ami marad*.
- ¹⁷ „[A] pusztá életnek a politika szférájába való belefoglalása képezi a szuverén hatalom eredeti – bár rejtett – lényegét. Sőt, a biopolitikai test a szuverén hatalom eredeti aktusa.” HS 11.
- ¹⁸ Idézi Vajda Mihály a *Sein és Nichts, Dasein és Tod* című előadásában, amely a *Halál, sors, önanonosság* című konferencián (ELTE, 2017. május 11–12.) hangzott el: az idézetet az ő fordításában közlöm.
- ¹⁹ Kertész I.: „Gályanapló.” *Múlt és Jövő*, 1989/1. 35. Érdekes módon ez a folyóiratban publikált naplórészlet végül kimaradt a Kertész által összeállított kötetből.
- ²⁰ Lásd ehhez: Kertész I.: „A muzulmán (Bevezetés)”, *Múlt és Jövő*, 2009/1. 4.
- ²¹ Michel Henry: „Az élő test” (Sutyák Tibor fordítása). *Vulgo*, 2013/3. 13.
- ²² Lásd erről szóló bővebb kifejtésemet: Széplaky G.: „Levél a szeretetről.” In: uő: *Az ember teste*. Is. kiad.: *Az agapé fogalmának keresztény olvasatáról* szóló összefoglalásom XVI.

Benedek pápa *Deus caritas est* kezdetű körlevelén alapul. Lásd: XVI. Benedek első enciklikája, 2005. dec. 25. Forrás: <http://www.vatican.va>

- ²³ Uo.
- ²⁴ A szöveget a Szent István Társulat Biblia-fordítása alapján idézem, azonban az „Ige” kifejezést „Logosz”-ra módosítottam, a Biblia szövegében használt eredeti kifejezésnek megfelelően. A katolikus fordítás szövegmagyarázatában a következő megjegyzést találjuk erre vonatkozóan: „Az *Ige* a magyar nyelvben ma elsősorban az egyik szófajt jelöli. De eredetileg annyit jelentett, mint »szó«, »beszéd«, s az eredeti szövegben ugyanezt jelenti a »Logosz«. Erről a »Logoszról« sokan beszéltek abban a korban, amikor János megírta evangéliumát.” (János 1, 1–18-hoz fűzött szövegmagyarázat.)
- ²⁵ Itt a „test” kifejezést módosítottam „hús”-ra. A szövegmagyarázat szintén utal az eredeti szóhasználatra, mely a kanonizálódás különböző folyamatai során alakult át test-kifejezéssé: „»Emberré lett« helyett azért használja János a »testté lett«, sőt szóról szóra »hússá lett« kifejezést, hogy hangsúlyozza Jézus Krisztus valóságos emberségét.” (János 1, 14–18-hoz fűzött szövegmagyarázat)
- ²⁶ A kétféle test-fogalom megkülönböztetésének jelentős filozófiai tradíciója van. A magyar „test”-fogalomban nem fejeződik ki az a kétféle jelentés, amit a francia, a német vagy éppenséggel az ógörög nyelv ismer. Ókori filozófiai szövegekben is olvashatunk a kétféle testről, s például a bibliai Pál-levelekben a két fogalom a test-értelmezés meghatározó eleme. A XX. századi filozófiában mindenekelőtt a fenomenológia tematizálta a test kettősségének problémáját. Husserl beszél a test és a corpus kettősségéről úgy is, mint a perszonalisztikus és a naturalisztikus beállítódás kettős létmódjáról; ugyanő használta a „testcorpus” kifejezést is, ami arra utal, hogy a sajátként átélt test tapasztalata gyakorolta egybefonódik a corpus tapasztalatával, azaz a saját test idegenségének megtapasztalásával. Számos fenomenológus tárgyalta e kettősség rejtélyét; Merleau-Ponty vagy éppen Henry filozófiájának középpontjába a corpustól megkülönböztetett „Leib”, illetve „chair” kerül, mint ami lehetővé teszi a hús általi érzékenység megragadását, valamint a hússzerű önátélést. Waldenfels-nél központi probléma a test és a corpus kettőssége; a német filozófus szövegeiben a kettő gyakori összefonódásáról olvashatunk. Lásd erről például: Bernhard Waldenfels: *Sinneswellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.
- ²⁷ Henry nemcsak János evangéliumára hivatkozik, amikor az Élet Logoszá megkülönbözteti a filozófiai logosz-fogalomtól, hanem Eckhardt mesterre is. Azzal, hogy az életet Istennek nevezi, azt hangsúlyozza, hogy az élet nem olysvalami, amit egy átélő Alany életre hív, sokkal inkább fordítva áll a dolog: az élet „szükségszerűen közli magát minden Alany-nak, akit életre hív”.
- ²⁸ M. Henry: *I. m.* 16.
- ²⁹ Vö. Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984. 13.
- ³⁰ Mint írja: A láger élménye „[l]ehetetlen tette és teszi mind a mai napig, hogy valamiféle e világon túli gondviselést vagy igazságszolgáltatást tudjak magam elé képzelni”. Vö.: Primo Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek* (Betlen János fordítása). Európa, Bp., 1990. 184.
- ³¹ A tanúságtétel problémáját részletesebben is kifejtem a *Tanúsíthatatlan (A tanúsíthatóság problémájáról Esterházy Péter: Hasnyálmirigy-napló és Nádas Péter: Saját balál című műve kapcsán)* című tanulmányomban.