

Fabio Polidori

A végtelen másik. Lévinas-színterek*

A másikhoz való viszonyunk mindenekelőtt a tudással vagy az etikával függ össze? Valóban megkülönböztethető az etika a tudástól, adott esetben a másság (*alterità*) fogalmával? E két kérdést, amely a további eszmefuttatásokban végig jelen lesz, nem azért tesszük fel, mert különösen eredetiek vagy kiinduló jellegűek (*inaugurali*) volnának, hanem mert az érvelés egy adott tartományát, illetve egy diskurzust határolnak be, ahol is a másik kérdésének feltevése, a másik megkérdőjelezése közvetlen retroaktivitással jár, mivel ez a másik részéről való megkérdőjelezést is jelenti, mégpedig az ez elől való kitérés lehetősége nélkül. Ezek azok a kérdések, melyeket fel tudunk, illetve fel kell tennünk azóta, hogy Lévinas megadta ezeknek azon erőt, azt a pontosságot, azt az arculatot és – mondhatnánk – azt az azonosságot, amelyek e kérdéseket eredetieké és kiinduló jellegűekké teszik. Jelen írásban a cél az eredetiség, vagyis annak a feltárása, hogy honnan származik a másság a *filozófiában* ma már elkerülhetetlen kérdése, egy olyan téma tehát, amely – ahogy az olykor előfordul a filozófiában – éppen saját előfeltevéseit adja meg.

Két színtér (*scene*) van, mely bevezeti kérdéseinket, amelyeket Lévinas-nak köszönhetően és az ő segítségével megpróbálunk szemre vételezni, s amelyeket – esetleg távolságot is tartva az általa megjelölt módtól – továbbra is látogatnunk kellene a válaszhoz/válaszokhoz való közelítés céljából. Az első egy karteziánus színtér, avagy a karteziánus színtér, ahogy az ember hajlamos volna mondani, mivel Descartes-tal ott születik meg a modern szubjektum, a szubjektivitás az általunk máig ismert formájában. A szubjektivitás, Descartes kiinduló tétével, azonnal egyfajta maradványként, hosszú kizárásos gondolatmenetként jelenik meg; más szavakkal: e színtéren születik meg a kizárások kettős játékaival egyfajta másság. Ki kell emelni, hogy – a részletekbe bocsátkozás nélkül is – e színtéren egy adott szubsztancia metodikusan jön létre, olyan „kritikai”, vagyis a tudáson belüli) gondolatmeneten keresztül, amelynek látszólagos célja valamennyi olyan idea, jobban mondva valamennyi olyan ítélet kizárása, amely nélkülözi a kétségbevonhatatlan bizonyosságot. Mintha minden olyan tudással kezdődne, ami elsőként önmagával számol el, járulékos hatásként produkálva az olyan szubsztancia kétségtelenségét, mely szubsztancia az abszolút és stabil tudás eredete. Mintha a háttérben egy önmagával küzdő tudás volna, mely küzdelem célja pedig maga a tudás bizonyosságának feltárása. Ebben az értelemben a *cogito ergo sum*, mintsem hogy egy szillogizmus konklúziója volna, valójában egy olyan szubjektum eredendő tette, aki tudatában lesz az önmagáról való bizonyosságról azt követően, hogy ugyanazon tudás minden mást kizárt; immár nem *teremtény* (Isten által teremtett és irányított), hanem önmaga szubjektuma és megalapozottsága: én létezem, amennyi-

* Fabio Polidori: *L'altro infinito. Scene da Lévinas*. Az eredeti olasz szöveget a *Világosság* részére magyarra fordította Nagy József.

ben gondolkodom, s amennyiben – éppen a gondolkodás tényénél fogva – nem tudom megcáfolni azt a tényt, hogy létezem; akarva-akaratlanul *ens certum* vagyok.

Ennek fényében úgy tűnik, hogy a karteziánus szintér, a szubsztancia pontos ideáján túl, külső és belső úgyszintén pontos elhatárolását adja, annak megkülönböztetését tehát, ami a szubjektumhoz tartozik, attól, ami máshoz tartozik vagy *más*. *Úgy tűnik*, mivel maga Descartes – ahogy Lévinas azt meg is mutatja nekünk abban a pillanatban, hogy e szintérhez közeledik – nem képes megállítani egyfajta mozgást, a gondolat önmagából való kilépését. E kilépést más szempontból úgy is lehetne értelmezni, mint a kívüllevő – a gondolkodás és a szubjektum számára elkerülhetetlen – hódítását. És a *Harmadik elmélkedés*ben a karteziánus szintér hirtelen más szögől kerül megvilágításra, mintha hirtelen belépne az, amit Lévinasszal a másik redukálhatatlan dimenziójának nevezhetünk: a végtelen, Isten. Ez olyan mozzanat, amely – bár velejárója a másik – így is az önmagában vett gondolatra vonatkozik, mintha az belülről tárulkozna fel, mintha a stabilitás és az eszmeiség szintjén repedne szét. Mintha a külső a belsőből származna. Mint emlékezetes, a kérdés e ponton az ideák „objektív valósága”, illetve a körül mozog, hogy e valóságot vajon lehetséges-e egy kétségbevonhatatlan alapból levezetni:

„Minél hosszabban és gondosabban vizsgálom ezeket a nézeteket, annál világosabban és határozottabban ismerem föl igazságukat. Na de mi fajta következtetést kell mindebből levonnom? Nem mást, mint hogy ha valamelyik ideám objektív realitása oly nagy volna, hogy bizonyos volnék abban, hogy az sem formálisan, sem emi-nens módon nincs meg bennem, s hogy ennél fogva én magam nem lehetek ezen idea oka, akkor ebből szükségképp következik az, hogy nem csak én vagyok ezen a világon, hanem létezik valamely másik dolog is, mégpedig ennek az ideának az oka. Ha azonban nem találok magamban ilyen ideát, akkor egyetlen érvem sem lesz, ami bizonyossá tenné számomra akár csak egyetlen, rajtam kívüli dolog létezését is. Hiszen a legfigyelmesebben átvizsgáltam mindent, s mindeddig nem voltam képes rábukkanni egyetlen más évrre sem.” (DESCARTES 1994, 53–54.)

Nem számít tehát, hogy az ideák objektív valósága „bennem” van, inkább az a fontos, hogy magamon keresztül koncipiálhatok valamit, amelynek a létezéséről – mivel nem én vagyok az oka – *bizonyos* lehetek. Annak tudása céljából, hogy „a világon egyedül” van (vagy nincs egyedül), Descartes – magányában – nem tehet mást, mint *saját* ideáihoz fordul a célból, hogy igazolja azt, hogy ezen ideák oka továbbra is „én” vagyok, vagy pedig ez az ok máshol van, illetve „más”. Ebben az értelemben a „tudás” abszolút magányossága (valamint azon tudás radikális kritikájának a magányossága, miszerint a *cogito* létezik), úgy tűnik, képes fenntartani egyfajta nyitottságot, egy repedést: lesz valamiféle idea, amely talán nem is bennem van, amely bizonyosan nem tőlem származik? Mintha tehát Descartes egy olyan hipotetikus hely feltételezésére készítené fel minket, amely képes meghaladni a tudást, de amelyet még csak nem is gyaníthatnánk, ha előzőleg nem tettük volna próbára a bennünk levő ideákat, amelyek – elméletileg és jogszerűen – mind tőlünk származhattak. Tudjuk, hogy Descartes talált ilyen ideát; bizonyos megközelítési manőverre volt ehhez szüksége (mivel úgy tűnik, hogy a megkülönböztetés, a szétválasztás, a kizárás fokozatosan kell, hogy megvalósuljon, mintha ezek sosem volnának közvetlenek), nem elhanyagolva a tényt, hogy egy út bejárásáról van szó. A szóban forgó út végén

„[E]gyedül Isten ideája marad, amivel kapcsolatban meg kell vizsgálnom, vajon van-e benne valami, ami tőlem magamtól nem származhat. Az Isten névvel olyan szubsztanciát jelölök, amely végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik más valami –, megteremtett. Márpedig ezek a sajátságok mind olyan jellegűek, hogy minél figyelmesebben veszem szemügyre őket, annál kevésbé látom úgy, hogy egyedül éntőlem származhatnának.” (Uo. 56.)

Ezt az utat azonban nem a célból járjuk be, hogy azt lássuk, hova visz, hanem inkább annak hangsúlyozása végett, hogy a hely, ahová elvezet, a végtelen ideájának – vagyis Istennek – a helye, a hely, amely Lévinas számára a másik helye lesz, bizonyosan nem volna elérhető az említett út bejárása, vagyis egy adott tudás fokozatos elsajátítása nélkül. Már csak azért sem, mert az út végén nem Istent találjuk – akárcsak Descartes és Lévinas sem – hanem Isten ideáját.

Ezen első mozzanatban vagy szintéren, amely bizonyos értelemben a modern gondolkodásban a másságra vonatkozó kiinduló kérdés (egyáltalán lehetséges olyan „másságot” elképzelni, amely nem „modern”?), nyilvánvalóvá válik, hogy csak nagy nehézségek árán oldható el a másik (amely végtelen, ergo önmagára redukálhatatlan) a bennem levő, rá vonatkoztatott ideától. Közvetlenül éppen e nehézséget hidalja át Lévinas; anélkül, hogy adekvát javaslatként fogná fel az ideát nélkülöző „másikat”, illetve „másságot”, magában az ideában keresi a másikat. Radikálisabban fogalmazva, a másikat Descartes ideafogalmában kutatja, elkerülve így azt, hogy a filozófiai gondolatmenetet kimerítse és misztikus irányba terelje. A másik dimenziójának a tudásra való redukálhatatlanságát Lévinas tehát magából a tudásból meríti és a tudásban mélyíti el, a filozófiai diskurzus próbapadjaként a látszólag legkevésbé bevezethető területet, vagyis a tudás szubjektuma önmagáról való bizonyosságának karteziánus helyét használva fel.

Mindazonáltal nem ez az egyetlen hely, amelyet Lévinas figyelembe vesz (mert figyelembe tudja venni és kell is vennie). Egy másik szintér, amely bizonyos aspektusaiban ismét csak nem elkerülhető és meghaladhatatlan, szintén folyamatosan látómezőjében van. Ez természetesen a husserli szintér, a fenomenológiai szintér, szükségszerűen – de nem kizárólag – az *Ötödik karteziánus meditáció* színtere, ahol is a másik „elérése”, meghatározása és konkrét determinációja kísérletének megtorpanása, illetve felfüggesztése látszik feltárulkozni. Megtorpanásról és felfüggesztésről van szó, amely azonban nem jelent szükségszerűen kudarcot: a másik általam elérhető? Lehet róla eredendő intuícióm? Vagyis végére járhatok – legalább bizonyos mértékben – a másiknak?

Azon irányokat megelőzően, amelyeket azon konfigurációból kiindulva lehet végigjárni, amit a másik kap azon a valamin belül ami az interszubsztantivitás, az alapkérdés, amit Lévinas felvet, közvetlenül a fenomenológiai tett szívébe hatol. Vagyis oda, ahol a tudat, egyfajta teljes, de mégis inkább fiktív elszigeteltségben, meghatározott arculattal rendelkezik. Mit jelent a tudat koncipiálása az intencionalitás terminusaiban? Az intencionalitás mint a tudat struktúrája, vagyis annak, ami szükségszerűen egységben és azonosságban van önmagával, hogyan lesz képes számot adni a másikról? Már első műveitől kezdve Lévinas hangsúlyozza, hogy minden másság, amennyiben egy intencionális struktúra elemeként fogjuk fel, mindig is (a priori értelemben, mond-

hatnánk) azon elemre redukált, vagyis a lét azon dimenziójához kötődik, amely semlegesíti – mivel már előzetesen magában foglalta – a másság valamennyi lehetséges dimenzióját. És a szemrehányás – habár jóindulatú –, amely Husserl irányában fogalmazódik meg, pontosabban azért, mert Husserl úgy fogalmazta meg filozófiai munkája premisszáit, hogy nem volt képes megragadni a konstitutív konkrétságát annak, ami a szubjektum számára más, tehát a másságnak a konstitutív konkrétságát, felerősödik és elmélyül azon mozzanatban, amelyben egy bizonyos másik szemrehányáshoz kapcsolódik – amely ellenben cseppet sem jóindulatú –: ez utóbbi Heidegger irányában fogalmazódik meg, s ebben Lévinas (elismerve, hogy mennyiben adósa Heideggernek), rámutat a nyugati ontológiai tradíciónak a szó szoros értelmében „totalitárius” kimenetére, amely egy olyan spekulatív gépezet működésének az eredménye, amely semmi másnak nem hagy teret, mint a létnek, annak totalitásában.

E gépezettel szemben jelenik és határozódik meg azon elem, amely Lévinas szerint képes a szóban forgó gépezet működését meggátolni, képes játékon kívül helyezni annak megerősítési és a másságnak az azonosra redukáló potenciálját. Olyan elem tehát, amely képes lehet a filozófiai diskurzus, illetve annak lényegi premisszáit radikális átalakítására, vagyis annak a gnoszeológiai elsődlegességtől az etikai elsődlegességhez való átvezetésére. Így kerül a színre a másik arca.

„Az Ugyanaz és a Más képtelenek egy őket felölelő megismerésbe elegyedni. Azok a viszonyok, melyeket az elkülönült lét a hozzá képest transzcendenssel fenntart, nem állhatnak elő, nem kristályosodnak rendszerre a teljesség alapján. De nem szoktunk vajon nevet adni e viszonyok együttesének? A viszonyokat együttesen megnevező szó *formális* szintézise már a teljességgel szakító beszédhez, vagyis a transzcendencia helyzetéhez tartozik. Az Ugyanaz és a Más közti helyzet, amelytől a beszédközelségük eleve függ, a másnak *arccal szemközt* fogadása az én által. Ez a helyzet nem vezethető vissza a teljességre, mivel a »szemközt« nem a »mellette« módosulása. Még akkor is, ha a Másikkal az »és« kötőszó révén kapcsolódtam volna össze, továbbra is szembesül velem, feltárulkozik az arcában. [...] [A] Más a Végtelen idejében keresztül elmaradhatatlanul szembesül velem – mint ellenség vagy barát, mint mesterem vagy tanítványom. A reflexió persze tudatára ébredhet e szemtől szembeni viszonyoknak, ámde a reflexió »természetellenes« helyzete nem pusztá véletlen a tudat életében. Maga után vonja az én megkérdőjelezését, a kritikai attitűdöt, mely maga is a Mással szemközt és annak fennhatósága alatt termelődik [...]. A szemtől szemben a végső helyzet marad.” (LÉVINAS 1999, 61.)

A végső, vagyis az elsődleges, eredendő és redukálhatatlan szituáció tehát a tudat horderején kívül van, az intencionalitás horderején kívüli, a lét tudásának horderején kívüli, amely a tudáson mint olyanon keresztül nyilvánul meg. A másik arca tehát nem reprezentációimon belül, nem tudásomon belül jelenik meg, hanem ezeknek a meghaladása, éppen az, ami valójában abszolút, amennyiben – a tárgyaktól eltérően – nem a láthatóság valamilyen feltételének alárendelt. E vonatkozásban Lévinas határozottan explicit:

„Az abszolút tapasztalat nem felfedés, hanem feltárulkozás: a kifejezett egybeesése azzal, aki kifejez, egy arcnak formán túli megnyilvánulása. A forma folytonosan elárulja megnyilvánulását – plasztikus formába merevedik, mivel az Ugyanaznak

felel meg, elidegeníti a Más külsődleges jellegét. Az arc élő jelenlét, kifejeződés. [...] Az arc beszél. Az arc megnyilvánulása már beszéd. [...] Az abszolút tapasztalat nem felfedés. Egy szubjektív horizontból kiindulva felfedni annyit, mint eleve eltörölni a numenont.” (Uo. 47; 49.)

Éppen ez az eredendő dimenzió, amit Lévinas a Másik dimenziójának tart fenn, s amely kizárólag a bármely származtatott, illetve levezetett másság fogalmával összevetetlen távolságban tételezhető. A másik abszolút első. Ez az oka annak, hogy még az „alter ego” fogalma sem – amelyen keresztül a mester, Husserl próbálta leírni az interszubjektív dimenziót – közelítheti meg Lévinas Másikát, a Mások arcát. Ez esetben is leírásról, majdnem hogy levezetésről, reprezentatív származtatásról volt szó, amelyet azon szituációval kell helyettesíteni, ami miatt „a primordiális szféra, mely megfelel annak, amit Ugyanaznak hívunk, nem az abszolút más felé, hanem a Másik feleletigényére irányul” (uo. 49). És éppen ugyanezen okból még a (Lévinas által ugyancsak elismert) *Lét és időben* található konfiguráció sem alkalmas arra, hogy befogadja a más-ságot, amennyiben ez abszolút. Maga Lévinas bizonyosan elismeri, hogy Heidegger a másokkal való együtt-létezést az ismeretet megelőző szintre helyezi, ugyanakkor vég-eredményben az együtt-létezés is „az általában vett léthez való viszonyon, a megértésen, az ontológián nyugszik” (uo.).

E ponton talán már elég világosak azon háttér-motívumok (ideértve azokat is, amelyek látszólag majdnem kizárólag „kritikusoknak” tűnhetnek), amelyek végigkísérik Lévinas gondolkodásában azon színtér konstrukcióját, amelyből – eredendően és abszolút értelemben – kizárható a tudás. Nem azért, mintha inadekvát tudásról volna szó, hanem maga a tudás mint olyan inadekvát, a Másikhoz képest abszolút inadekvátsági és mértéktelenségi viszonyban van, azon archoz képest tehát, amely a Más-ságot úgy tárja fel, hogy nem engedi meg a megragadás lehetőségét, és amely arc az Önmagával-azonosra irányuló kikényszerítésként nyilatkozik meg. „Az arc beszél”, és hangja olyan „ne ölj”-t mond, amit Lévinas szerint semmilyen ismeret nem előzhet meg. Ezen imperatívusz, a másik részéről realizálódó kikényszerítés, amely megtiltja, hogy megöljem, az az etika, amely megelőzi a tudást, s amely asszimmetrikus viszonyt alakít ki a másikkal, ahol is mindenekelőtt a felelősségem tételeződik vele szemben, s amely asszimmetrikus viszonyt (mint később Lévinas másik, a *Teljesség és végtelent* követő nagy művében írja) „a szubjektum a túsza” (LÉVINAS 1978/1983, 140). Az egyre „passzívabb” szubjektivitásra vonatkozó konnotáció jelentőségének növekedéséről van tehát szó; a diszimmetriát, a mértéktelenséget, a gnoszeológiai lehetetlenséget olyasféle passzivitás múlja felül, amely „bármely passzivitásnál passzívabb”:

„[A] mások iránti felelősség, amely nem valamely Szubjektum akcidente, hanem ő benne megelőzi a Lényegét, nem várta azt a szabadságot, amelyben erőfeszítés/elkötelezettség [impegnó] valósult volna meg mások vonatkozásában. Nem tettem semmit, mégis mindig involválva voltam az ügyben: üldözött voltam. Az ön-magaság [ipseità] passzivitásában, az azonosság *archéjét* nélkülözve, túsza. Az *Én* szó jelentése: *íme itt vagyok*, mindennek megfelelő és mindenkinek felelő. A másokért vállalt felelősség nem egy önmagához való visszatérés volt, hanem egy olyan elkeseredett összehúzóadás, amelyet az azonosság határai nem képesek visszatartani. [...] E legpasszívabb passzivitásban az ön-maga etikailag minden mástól és önmagától megszabadul. A másikért való felelőssége – a másik közelsége nem jelenti a nem-

ennek való alávetést, ellenben olyan nyitottságot jelent, amelyben a lét *lényegét* az ihletben múljuk felül – olyan nyitottság, amelynek a légzés modalitása, vagy előzetes ízelelése, illetve még pontosabban az, aminek [a nyitottság] megtartja ízét. Minden misztikán túl, e légzésben – a másokért vállalt valamennyi lehetséges áldozatban – az aktivitás és a passzivitás egybemosódik.” (Uo. 143–144.).

Habár a lévinasi itinerárium – különösen e rövid rekonstrukcióban – egyáltalán nem teljes, egybegyűjtöttünk elég anyagot ahhoz, hogy elkezdjünk végigjárni azon a – lehető legkritikusabb – úton, amit az etika problematikus elsődlegességéből kiindulva kezdtünk meg. Olyan elsődlegességről van szó, amit Lévinas nem hajlandó vitatni, ellenkezőleg: elméleti konstrukciójának egyik előfeltételeként határozza meg. Éppen ezért ezen elsődlegességet – mivel így is egy elméleti konstrukcióról van szó, mivel egy elméleti konstrukción keresztül *is* kell, hogy a másiknak lehetősége (kötelezettsége?) legyen Lévinas előtt és mielőttünk megjelenni – nem szabad kivonni azon folyamatos fenntartások elől, amelyeket értelemszerűen meg lehet fogalmazni vele szemben. Más szavakkal: a másság azon dimenziójának, amelynek a tudás képes volt helyet adni (pontosabban a másiknak, mint „alter ego”-nak, melyet a fenomenológia adott nekünk), s amely mellett bizonyosan túl sietve mentünk el, de amelyre vonatkozólag a továbbiakban a szót Derridának adjuk át, nem lehet pusztán egy helyet fenntartani, legyen az az első vagy a második. Talán annak a dimenziója, amit itt „tudás”-nak nevezünk, s amelynek Lévinas feltárja néhány, akár katasztrofális velejáróját (*derive*) is, nem redukálható ilyen pontosan meghatározott keretek közé. Nem azért, mintha „nem kellene” ezt tenni, vagy mert érdemei így csorbát szenvednének, hanem egy egyszerű, technikai nehézségnél illetve lehetetlenségnél fogva, egyfajta alapító-hatalom-hiány (*non potere costitutivo*) miatt. Már bizonyítást nyert, hogy e hatalom/képesség hiánya a nyugati gondolkodás nyelvéből való kitorés lehetetlenségéhez kötődik.¹ Azonban még azt is megkérdezhethénk, hogy ezen „erőszak” vagy akár a másik eltörlésének kockázata, amit – Lévinas szerint – a tudás és a totalitás képviselnek, vajon a kizárólagos aspektusai egy olyan problémának, amely ellenben hirtelen fejére fordítható is volna. Például, amennyiben azt kérdezzük, hogy vajon nem szükséges-e egy – előzetes – tudás ahhoz, hogy a másikról kérdést tegyünk fel, illetve hogy a másiktól kérjünk; mégpedig bizonyos távolságból, annak keretein belül, amit Lévinas „elválasztásnak” nevez, és amely – amennyiben két pólusból szemléltetik – megakadályozza a másik megsemmisítését az önmagával-azonos részéről, éppen úgy, ahogy megakadályozza az önmagával-azonos megsemmisítését a másik részéről. De mielőtt ebben az irányban haladnánk tovább, amelyben végigjárunk már korábban bejárt útszakaszokon is, lépünk egyet hátra, és térjünk vissza a karteziánus színtérhez.

„Ennélfogva, az imént mondottak alapján, le kell vonnunk azt a következtetést, hogy Isten szükségképp létezik. Mert, jóllehet a szubsztanciának valamifajta ideája megvan bennem, pusztán azon az alapon, hogy magam is szubsztancia vagyok, ettől azonban a végtelen szubsztancia ideája még nem feltétlenül lenne meg bennem – hiszen véges vagyok –, hanem az csakis olyan szubsztanciától származhat, amely ténylegesen végtelen.” (DESCARTES 1994, 56–57.)

¹ Vö. *Violenza metafisica*. In DERRIDA 1967/1971.

Mint mondtuk, e sorok körül – melyek talán Descartes *Harmadik elmékedésének* leg-híresebb sorai – forog a javarésze mindannak, amit Lévinas elgondolt és elmondott a másságról és a másikról. A másikról és talán még többet az önmagával-azonosról (*stesso*), a szubjektumról: annak elsődlegesen *etikai* – mintsem ontológiai – konstitúciójáról. És éppen ezen „elsődleges”-ben, ezen „etikában, amely megelőzi az ontológiát”, abban az „etikában mint első filozófiában” ismerhetjük fel azt a vonást, amely Lévinast valószínűleg egy nem-meghaladott és nem-meghaladható gondolkodóvá teszi. Azon radikalitáson, amellyel képes volt a másság instanciáját a filozófiai diskurzuson *belül*, az önmagával-azonos diskurzusaként megjelenő filozófián *belül* tételezni, nehéz lesz túllépni. Nehéz lesz hallani vagy mondani valamit egy „másikról”, aki épp úgy – akárcsak mi magunk – redukálhatatlan a „tudásra”, egy másságról amely egy arc, s amely eleve elvont a reflexió elől. Talán elég volna (a tudás szintjén, még a teológiai-vallási szintet megelőzően) azt a kimenetelt, amelyhez Descartes szerint az idézett – a végtelenség ideájához vezető – eszmefuttatás vezet, összevetni azzal az etikai és valamennyi lehetséges tudás-formától elválasztott fordulattal, amivé vált az említett descartes-i tett Lévinasnál. Az Istenre (Isten létezésére) vonatkozó tudás átadja a helyét egy mértéktelen, mindig túlburjánzó másságra vonatkozó nem-tudásnak. Ez a másság tulajdonképpen a léttől is különválasztott, ahogy azt Lévinas már az első műveitől kezdve hangsúlyozza, figyelmünket a létezőnek, az „én”-nek, a Szentháromság személyének (*ipostasi*) szubsztanciális konkrétságára felé irányítva, amely utóbbi elszakad az *il y a* „verbális” semlegességétől, az anonim „van”-tól.

Azt gondoljuk tehát, hogy azon mód szempontjából, ahogy ma az „elméleti” (és nem pusztán ilyen) figyelem a másság kérdésére irányulhatna, a Lévinastól örökölt terminusok radikalitása – ismételjük – nem múlható felül. Éppen e meggyőződés alapján próbáljuk meg egyfajta „kritikai” – legalábbis részlegesen kritikai – diskurzus gyakorlását gondolatai vonatkozásában. Egy, az ő diskurzusának *mint diskurzusnak* alaplehetőségeihez mért, avagy a másság filozófiai lehetőségéhez, a másikkhoz, illetve annak – a tudástól végtelenül elszakadt – „alakjaihoz” képest fenntartható kritikai diskurzusát.

Alapjában véve ez Lévinas nagy *filozófiai* tette: nem annyira a másik, illetve általában véve a másság központi helyzetének hangoztatása, hanem a tény, hogy e pozícióbillenések, ez a – talán egyben hierarchiai – inverzió a filozófián *belül* valósul meg, azon diskurzuson *belül*, amely talán kevésbé befogadó a másság és ennek istanciái vonatkozásában, azon diskurzus szintjén tehát, amelyben a tét a valahová tartozás, a (f)elismerés, az azonosság terminusaiban érvényesül. Éppen ezen okból nem hagyhatunk fel azzal, hogy – magából Lévinasból kiindulva – folyamatosan feltegyük a két lényegi, gondolatmenetünk kezdetén már megfogalmazott kérdést. Ismételjük meg ezeket. Az első kérdés: a másikkal, a mássággal fennálló viszonyunkat valamiféle tudás vagy valamiféle etika határozza meg? A második, talán alapvetőbb kérdés: valóban megkülönböztethető-e az etika a tudástól (olyan tudástól, amely egyben a másságra vonatkozó tudás)? E kérdésekre Lévinas mindig világos választ adott, mégpedig az etika elsődlegességének, az etika és a tudás szétválasztásának értelmében.

Tudjuk, hogy ezen elsődlegességhez, ezen elválasztáshoz Lévinas különböző utakon keresztül ér el. Az egyik ezek közül, amely talán a „legfilozófiaibb”, s amely a reflexióra és az „önmagával-azonosra” vonatkozó diskurzus tradícióján leginkább belül található, amely tehát a tudás filozófiai elsődlegességéhez legközelebbi, éppen az, amely Descartes-hoz vezet vissza. Olyan tett ez, amely által egyfajta szétválasztás és a gondolkodás immanens, valamint Isten transzcendens területeinek körülhatárolódása

következik be. Olyan tett ez, amellyel Isten létezésének bizonyítása, ismét, a teológiai-vallásos dimenziót a tudás fölé helyezi, de ezúttal a tudásnak saját diskurzusán belül korlátlan szabadságot tulajdonítva. Felesleges is ismétetni, hogy korszakos (*epocale*) fordulatról van szó: a szubjektum ontológiai státuszának átalakulása az *ens creatum*ból *ens certum*má, s részben ennek következtében a szubjektivitás dimenziójába való átlépés, azon szubjektivizmusba, amely a filozófiai diskurzus igazsághordozó jelentőségének konzisztenciaszintje. Ugyanakkor – még ha ez első látásra ellentmondásnak is tűnhet – mindez egy jelentés-kiterjesztés (*divaricazione*) is, vagyis utólagos elmélyítése a transzcendenciától minket elválasztó távolságnak: t.i. Isten bennem levő *ideáján* keresztül az *ideatum* világosan kifejezi redukálhatatlan túláradását (*eccedenza*), elgondolhatatlan transzcendenciáját. Ez – a gondolkodás és a „szubjektum” szempontjából – nemcsak az Isten elgondolhatóságával szembeni *sakkot* jelenti, hanem (más értelemben és annak függvényében, hogy *kizárólag* ezen ideáról nem adhatok számot) azt is jelenti, hogy a szubjektum a maga részéről immár korlátlan lehetőségekkel rendelkezik a totalitásában vett létező elgondolhatóságát illetően.²

Éppen itt láthatjuk a legvilágosabban Lévinas tettét, amely pusztán azért foglalja magában Descartes gondolatmenetét, hogy azt elvezesse paradox következményeihez, avagy a saját paradox következményéhez: ez a szétválasztás felszabadítja a tudást Istentől, Istent a végtelen transzcendenciának adva át; e szétválasztás nem szűnik meg – szinte egyfajta lehetetlen magában-foglalásként – visszatartani éppen azt, amit elválaszt. Mintha – miután konstatálódott az *idea* és az *ideatum* összemérhetetlensége – az *idea* nem szűnne meg éppen azt tartalmazni, amit nem tartalmazhat:

„Az Ugyanaznak a Mással való illetén viszonya, ahol a viszony transzcendenciája nem vágja el a viszonyt implikáló szálakat, de ahol e szálak az Ugyanazt és a Mászt nem fogják egy egészbe össze, rögzül valójában a Descartes által leírt helyzetben, ahol a »gondolkodom« a Végtelennel, melyet semmilyen módon tartalmazni nem képes és amelytől elkülönült, a »végtelen ideájának« nevezett viszonyban áll.” (LÉVINAS 1999, 31.)

Bizonyos, hogy mind e között áll a teljes fenomenológia; itt található mindenekelőtt az intencionális tudat, a tudat mint „valaminek a tudata”, az a fogalom, amellyel Descartes nem rendelkezett, vagy legalábbis nem abban a formában, mint Husserlt követően Lévinas. Ettől eltekintve, jelentőségét és a következményeit tekintve Descartes tette nem alábbvaló: ti. olyan tett, amely azt hivatott bizonyítani, hogy a transzcendens, az *ideatum*, egyidejűleg egyfajta immanenciában gyökerezik. Lévinas esetében tehát a bennem levő végtelenség ideájával találjuk szemben magunkat, amely *idea* el van választva okától (a rajtam kívül álló végtelentől) – és ezen a ponton emlékeztetnünk kell arra, hogy az ok fogalma a *Harmadik elmélkedés* érvelésében mennyire alapvető –, de egyben a végtelenség ugyanezen ideája alkotja a szóban forgó viszonyt. A végtelenség ideája *egyidejűleg el van és nincs elválasztva* a végtelentől. Lévinas e tekintetben is világosan fogalmaz:

² Descartes erre vonatkozólag nagyon explicit; miután az ideák valamennyi lehetséges típusát megvizsgálta, konklúziója szerint „mivel [...] ezek pusztán valamely szubsztancia bizonyos módusai, én pedig szubsztancia vagyok, úgy tűnik, eminens módon magamba foglalhatom őket. Így tehát egyedül Isten ideája marad, amivel kapcsolatban meg kell vizsgálnom, vajon van-e benne valami, ami tőlem magamtól nem származhatik”. (DESCARTES 1994, 56.)

„Anélkül, hogy e pillanatban bármit is eldöntenénk a dolgok ideái bennünk való jelenlétének valódi jelentését illetően, anélkül, hogy csatlakoznánk a karteziánus érveléshez, mely a Végtelen elkülönült létezését a végtelen ideájával rendelkező lény végessége révén *bizonyítja* [...], fontos kiemelnünk, hogy a Végtelennek az attól elkülönült és azt elgondoló énhez képest való transzcendenciája, ha fogalmazhatunk így, magának saját végtelenségének mércéje.” (Uo. 31–32.)

Ez pedig azt jelenti, hogy közvetlenül elmozdulunk a talán szükségszerűen és egyébként is kizárólagosan abszolút transzcendencia szintjéről egy transzcendencia azon bizonyos értelemben új és kiinduló szintjére, amely nem tud teljesen elszakadni attól, amit transzcendál; olyan transzcendenciáról van szó tehát, amelynek a helye bizonyos értelemben belső ahhoz viszonyítva, amit transzcendál. A következő gondolat e tekintetben még világosabb:

„Az *ideátumot* az ideától elválasztó távolság itt magának az *ideátumnak* a tartalmát alkotja.” (Uo. 32.)

Nem csak arról van szó, hogy az *ideatum* viszonyban van saját ideájával, hanem *szükségszerűen* viszonyban van saját ideájával, ezen idea helyével; a helyel, amelytől valójában távolságot tart, de amely ugyanakkor saját tartalmát is képi. Igaz, hogy e távolság nem lehet más, mint végtelen (értelmetlenség volna – mint ahogy pl. Hegel is megmutatja – szembehelyezni a végtelent és a végest egymással, illetve korlátozni az elsőt a második révén), de ugyanígy szükséges marad, hogy e távolságon keresztül megneveztessek a közelség (*prossimità*) maximuma, sőt maga a magába-foglalás: mintha a végtelen nem volna képes a másra, mint a végesben adni magát, mégpedig paradox terminusokban és mindenképpen egy *bennem levő* idea modalitása szerint.

Lévinas, úgy tűnik, nem akar e paradoxonnál leragadni: megnyílt az út arra, hogy a Másik az Önmagával-azonosból a „totalitás” felrobbantásával (mely totalitás megkülönbözteti a tudás, az ontológia és még a Lévinas számára immanenciaként fennmaradó intencionalitás értelmét is) a végtelen transzcendenciájával kivetítse magát, és így immár Lévinas összegezhethet:

„A végtelen egy transzcendens lét sajátossága annyiban, amennyiben transzcendens, a végtelen az abszolút más. A transzcendens az egyedüli *ideátum*, melynek csupán ideája lehet bennünk; végtelenül eltávolodott ideájától – vagyis külső –, mivel végtelen.” (Uo.)

A „transzcendens mint transzcendens” kifejezéstől eltekintve, a végtelen sok problémától eltekintve, amit ez a „mint” fel tud vetni egy olyan kérdéssel összefüggésben, mint a másság, és amennyiben nem is akarjuk újra bejárni Descartes útját, illetve bizonyítási eljárását Isten „jelenlétével” – ha nem is létezésével – kapcsolatban, így is, Lévinas ezen utolsó mondatában elfelejt egy nélkülözhetetlen kiegészítést: „végtelenül távol”-t ír, de – kellene hozzátenni – ugyanakkor végtelenül magában foglalt saját ideája által, végtelenül belső azon „bennem”-ben, azon *resben*, amely elgondolja, azon távolság által, amely mindenekelőtt saját maga tartalma.

Egy paradoxon tartománya elhagyásának ilyen gyorsasága (amely, mint látni fogjuk, nem kizárólag egy logikára vonatkozik, hanem mindenekelőtt a tudás és az etika közti

implikációk azon értelmére, amelyből kiindultunk) Lévinas számára lehetővé teszi egy egyirányú út megnyitását, amelyben magát a másságot tudja egybevonni a végtelennel és – ennek eredményeképpen – az etikával:

„A végtelent, a transzcendenst, az Idegent elgondolni tehát nem annyi, mint egy tárgyat elgondolni. Viszont elgondolni azt, ami nem rendelkezik a tárgy vonásaival, voltaképpen annyi, mint a gondolkodásnál többet vagy jobbat tenni.” (Uo.)

Egészen addig, amíg – egy oldallal később – az „arcról” az alábbiakat összegzi:

„Azt a módot, ahogyan a Más megjelenik meghaladván a *Más ideáját bennem*, ténylegesen arcnak hívjuk. Ez a *mód* nem abban áll, hogy a Más témává válik a tekintetem előtt, hogy képet alkotó minőségek együtteseként bomlik ki. A Másik arca minden pillanatban lerombolja és meghaladja a bennem visszamaradt plasztikus képzetét, a saját mércém és az *ideátum* mércéje szerinti képzetét, vagyis a neki megfelelő ideát.” (Uo. 33.)

Még egyszer emeljük ki két dolgot: mindenekelőtt az arcot nem lehet „egy téma körvonalaként” (*figura di un tema*) felfogni, és ebben abszolút kívül van egy adott tudáson, illetve tudaton: nem ismerhető meg; továbbá, „megsemmisíteni minden pillanatban” az ideát, amely azt (nem) tartalmazza, az ábrázolás (*representazione*) „totalitásának” folyamatos felrobbanását jelenti.

Talán nem szükséges további pontosításokat a fentiekhez hozzátenni annak elismerése végett, hogy Lévinas ezen passzusában egy másság helye, egy transzcendencia helye, egy túláradás helye a tudáshoz képest elsőként nem korlátozódik a gondolat önmagán kívülre és további világokra, teológiai, vallási vagy misztikus dimenziókra való vetítésére, ellenben magában a gondolkodásban való foglaltságét akarja megmutatni, abban, ami szigorú értelemben nem tartalmazhatja mindezt. És így is: amennyiben meg is engedjük mindennek paradox voltát, ezt a különválasztást – a gondolkodáson (illetve ennek aktusán) kívüli etika garanciája mellett – lehetséges mindez? Elgondolható? E kérdést már csak azért is fel kell tenni, mert az etikának Lévinas által tulajdonított – a misztikus és a vallásos jelentést megelőző – filozófiai jelentés gyakorlatilag nem engedi meg az abszolút szétválasztást: e jelentés a tudással fennálló viszony marad. Lévinas jól tudja és soha nem fárad el megismételni ezt. Például 1979-ben, a két nagy könyv megjelenése után (*Teljesség és végtelen; Altrimenti che essere*), azt megelőzően, hogy azok megjelentek volna, visszatérve a több mint harminc évvel korábbi konferenciák témáihoz, Lévinas gondot fordított arra, hogy a szóban forgó egyesülés/szétválás terminusait pontosítsa. Mint közismert, a téma az időbeliség körül mozog, de ez nem változtat semmit a mássággal való viszony természetén:

„[A]z idő maga a véges lét korlátozása, vagy a véges létező Istennel fennálló viszonya? [...] Az idő ilyesfajta megkérdésezése úgy tűnik, mintha az idő élő problémáját [...] még ma is mint a Teljesen Mással, a Transzcendenssel, a Végessel való viszonyt fognánk fel. Olyan viszonyként vagy vallásként, amely nem a tudás – vagyis az intencionalitás – terminusaiban strukturált. Az intencionalitás a reprezentációt implikálja és a *másikat* a jelenléthez és az együttes-jelenléthez [*com-presenza*] vezet vissza. Az idő pedig, diakroniájában, olyan viszonyt jelentene, amely nem kompro-

mittálja a másik másságát, azzal együtt, hogy biztosítja a „gondolkodás” vonatkozásában annak nem-közömbösségét.” (LÉVINAS 1948/1997, 9–10.)

Bár eredetibb a tudás, illetve a tudat intencionális struktúrájánál, a transzcendenssel fennálló viszony így sem olyan terminusokban van megfogalmazva, amelyek közömbösen hagynák a „gondolkodást”. E ponton azonban szükséges a dolgot az ellenkező irányban is végigolvasni: a transzcendencia, a mértéktelenség, a különválás – amennyiben nem akarnak a „vallásos” szintjei, illetve dimenziói maradni, s amennyiben biztosítani akarják a „»gondolkodás« iránti nem-közömbösséget” – szükségszerűen egy azonos „ideális” struktúra által kell legyenek implikálva; felülmúlhatják saját ideájukat, de csak anynyiban, amennyiben továbbra is ahhoz tartoznak; a végtelen transzcendenciája egészen addig adódhat, ameddig *magamban* őrzöm a végtelen ideáját, egészen addig, ameddig *magamban* őrzöm a végtelen bizonyos tudását. Addig tehát, ameddig ezen lehetetlen *ideatum*, amelyre szigorú értelemben egy idea sem képes, befogadva lehet – illetve kell legyen – azon idea által, amely éppen általa folyamatosan felrobbantatik. Mit is kezdene különben a gondolkodás egy lehetetlen *ideatummal*? Egy isten, egy másság, egy transzcendencia, netán egy arc miképpen lehetne „nem-közömbösség” a gondolkodás számára, ha nem volna arra lehetőségük ezeknek, hogy a gondolkodásban lakjanak? Ha nem volnának befogadva a gondolkodás által? Ha tehát nem volnának részei a gondolkodás rendjének *is*, ha nem vennék fel az intencionalitás formáját *is*?

Ismételjük: éppen itt kell kikérdezni Lévinast, s tán a nyomába eredni, éppúgy, ahogy ő is nyomába eredt és visszájára fordította a karteziánus gondolatmenetet, visszahozva a végtelent egy olyan szubjektivitásba, amelyre e szubjektivitásnak – immár önmagában bizonyosan – nem volt szüksége. Nyomába kell erednünk és ki kell kérdeznünk Lévinast, mindenekelőtt azért, hogy az abszolút másik egy paradox jellegű viszonyon belül maradjon (ami annyit tesz: ne maradjon valamiféle viszony, egy bizonyos logikának, illetve tudásnak megfelelő érintkezési pont nélkül, amely netán a kölcsönös kizárásé), amely a gondolkodás számára lehetővé teszi a „nem-közömbösség” szabályát (*statuto*). Másodsorban (és bizonyos mértékben ellenkezőleg) azért kell üldözőbe vennünk, hogy beszámoltassuk – a tudás eljárásain belüli, ergo lényegi – tettének értelméről, mely tettel saját gondolkodását folyamatosan a filozófiára vezeti vissza; hogy e tett értelmét végeredményben első filozófiává tegyük: „az etika az első filozófia” bizonyosan filozófiai állítás, megalapítás és ugyanakkor az eredetre vonatkozó akarat, amely olykor szinte merevebbnek tűnik Husserl fenomenológiájának megalapításánál, mely fenomenológia olyan kifejezésektől visszhangzik, mint „az életvilág”, s amely olykor olyan attitűdökben árnyalódik, mint az *immer wieder*: ezek bizonyosan filozófiai kifejezések és tettek, de ebből a szempontból jóval kevésbé egységesebbek (*compatti*) és stabilak (*immobili*).

Amennyiben tehát Lévinas gondolkodásában nem volnánk képesek látni egy meghatározott *kritikai kitartást is* a gondolkodás és a tudás vonatkozásában, amelyektől – nagyon is filozófiai módon – megpróbál távolságot tartani, kettős értelemben kockázatos, mondhatni „paralitikus” helyzetbe kerülnénk, melynek következménye az volna, hogy olyan diskurzusok tartományaihoz jutnánk, amelyek nem mentesek dogmatikus fordulatoktól: egy teológiához és egy annak alárendelt filozófiához. E ponton legalábbis jogos megnézni, hogy Lévinas, gondolkodásában, észleli-e e paralízis kockázatát, e mozgásképtelenséget, amely az Ugyanazra vonatkozó diskurzus kritikájának következménye, mely kritika olyan radikális, hogy megsemmisíti tárgyát (eltekintve attól, hogy később – más öltözékben – újra szemben találja magát azzal). Két referenciát használok fel e vizsgálódáshoz:

az egyik Lévinas szövegein belül található, a másikat Jacques Derrida nyújtja Lévinasszal való utolsó, *Istenhözád Emmanuel Lévinasnak* című szembesítésében.

Az első referenciát egy aránylag új szövegben, egy 1982-es – a *Tra noi* című kötetben kiadott – interjúban találjuk. Az interjú címe „Filosofia, giustizia e amore”, és Lévinas, már az első válaszában is, az általunk vizsgált – az elmélet és az etika viszonyára, a másik arcára vonatkozó – kérdés lényegére tér rá.

„Az elméleti attitűd szükségszerűsége abban a mértékben merül fel, amennyiben nekem nem pusztán a másik ember Arcának kell válaszolnom, de mellette a harmadik mellé [is] állok. A Másokkal [Altri] való kapcsolat közvetlenül az ő iránti felelősségemet fejezi ki. Ez a felebarátért viselt felelősség, amely kétségtelenül a rideg neve annak, amit felebaráti szeretetnek neveznek, az Eros nélküli szerelem, könnyörület, szeretet, amelyben az etikai mozzanat uralja a szenvedélyest, érzékiség nélküli szerelem. Nem igazán szeretem a szeretet [amore] szót, amellyel gyakran visszaélnék. Helyesebb beszélni a mások sorsának magunkra vételéről. Ez az Arc »víziója«, amit az »első érkezetre« kell alkalmazni. Amennyiben ő az egyetlen beszélő-partnerem [interlocutore] lett volna, nem rendelkeztem volna mással, mint kötelezettségekkel! De én nem olyan világban élek, amelyben csak egy »első érkezett« van; a világban mindig van egy harmadik: ő is az én másikom [altro], a felebarátom. Szeretném tehát tudni, a kettő közül melyik kerül előre: az egyik vajon nem üldözője a másiknak? Az embereket, az összevethetetleneket nem kell összehasonlítani? A másik sorsának magamra vételét itt tehát megelőzi az igazságosság: ott kell ítéletet alkotnom, ahol kiváltképpen kellett felelősséget vállalnom. Itt születik meg az elméleti gondolkodás [teroretico], itt jön létre az igazságosság iránti aggodalom, amely az elméleti gondolkodás alapja.” (LÉVINAS 1991/1998, 137–138.)

Hosszasan kellene kommentálni ezt a passzust, kapcsolatba kellene hozni olyan szöveghelyekkel, ahol Lévinas felveti a harmadik – vagyis a harmadik személy –, az igazságosság és az állam kérdését. A gondolkodás azon dimenziójával kellene tehát a fent leírtakat kapcsolatba hozni, amelyet látszólag kiirtott a másik arcának etikája, vagy inkább amely fel lett függesztve, meg lett bénítva, összefüggésbe kellene hozni azon dimenzióval, amit tág értelemben „politikának” nevezhetnénk és amit, ahogy hallhatunk, Lévinas az igazságosság kérdésében mint az „elméleti [gondolkodás] születésében” ismer fel. Amennyiben az „első érkezett”, mondja Lévinas, „az egyetlen beszélő-partnerem lett volna, nem rendelkeztem volna mással, mint kötelezettségekkel”. Olyan mondat ez, amely iránt, úgy tűnik, hogy közvetlenül az eredendő etikai kontextuson belül komoly aggodalom mutatkozna részünkről, nem pusztán azon tényezőkért és eseményekért, amelyeket korábban dogmatikus fordulatoknak neveztünk, hanem az abszolút bénultság állapota miatt is. A kizárólag kötelezettségekből álló kontextushoz Lévinas kénytelen hozzárendelni az igazságosság dimenzióját, az elmélet dimenzióját, azon tudás dimenzióját tehát, amely genuin értelemben a másiktól nem elválasztott. Olyan tudásról van szó, amelyben a másik ideája nem *kizárólag* egy olyan *ideatumra* utal vissza, amely azon ideát folyamatosan felrobbantja, hanem folyamatosan önmagára mint az igazságosság egyetlen lehetséges helyére utal vissza. Érdekes inverziónak, a Lévinas gondolkodásán belüli ellentmondás két határpontjának (*estremi*) tűnik mindez: az önmagával-azonos és a másik közti szétágazás megnyílása egyben maga e szétágazás tagadása vagy redukciója: a harmadik, az igazságosság, illetve az „el-

méleti” és – hozzátehetjük – a „politikai” színre lépése. Ez mindenekelőtt egy elkülönböződött (*differita*), ugyanakkor eredeti színre lépés: az „igazságosság elsőbbsége” a „másik sorsának magunkra vételéhez” képest. Mintsem ellentmondást, e helyeken – ahol cseppet sem könnyű elidőzni – inkább szükségszerű kétértelműséget lehetne látni. Tehát nem ellentmondásról van szó (amely ismét csak elvont logikából volna származtatható, amely iránt Lévinas már kellő bizalmatlanságra tanított meg minket), hanem szükségszerű kétértelműségről, amelyet Lévinas újra és újra szinte ránk kényszerít. E kétértelműséget így lehetne összefoglalni: amennyiben van Lévinasban olyan etika, amely felfüggeszti a tudást, amely végre széttűzza azon ideafelfogást, amelynek megfelelően az idea – a tudáson belül – mindig képes tartalmazni saját *ideatumát*, és amely megmutatja, hogy a másságra, a másakra vonatkozólag nem rendelkezhetünk „tudással”, akkor a kizárólag a rendelkezésünkre álló eszközökkel (vagyis a tudásformákkal) nem szállhatunk a másikkal szembe; másrészt látható, hogy Lévinasban van – és talán nem tud nem-lenni – olyan tudás, amely felfüggeszti az etikát, felfüggeszti azon benuáltást, amely a másik arca jelenlétében valósul meg, akivel szemben – egyébként – csakis kötelezettségeimnek kellene lennie.

A felfüggesztés ezen kettős gyakorlata, e kettős *epoché* felé visz tehát minket Lévinas gondolkodása, főként a végtelen témájának újrafelvétele által, amely úgymond a másik arcában, jobban mondva a másság azon alakjaiban testesül meg, amelyek Lévinas szövegeiben található. Az *epoché*, amely felfüggeszti a filozófia monológját, amely felfüggeszti azon tudás (diskurzusának) monológját, amely nem szűnik meg azonosulni és magát visszavezetni az önmagával-azonoshoz, amely teljesen sértetlen bármiféle logikai vagy dialektikus „ellenvetéssel”, „meghazudtolással” vagy „cáfolattal” szemben, amelyből valójában táplálkozik, Lévinasszal olyan tetté alakul, amelynek hordereje és ereje valószínűleg előzmények nélküli a filozófiában; és annál „hatékonyabb” lehet, minél hirtelenebb és váratlanabb módon adatik át a „másság” befogadására, amelyre képtelen. Ez az *epoché* az a tett, amelynek irányában Lévinas – mondjuk így, „akaratlagosan” – viszi végig gondolatmenetét, hogy befogadjon egy lehetetlen *cogitatumot*. De ezen *epoché* számára, amely (ideájában, másságában, netán „eszközeiben”) talán visszaad nekünk egy tudást, amely visszafordíthatatlanul át lett alakítva a hasadástól a másság irányába, tehát ezen „első” (Lévinas számára eredendő) *epoché* mellé kell (bár nem szükségszerűen) állítani egy másikat. E másik nem az *epoché epochéja*, amely megpróbálja úgymond helyreállítani a szakadást (*lacerazione*), vagy amely (újra) magában foglalná a lehetetlent, vagyis a végtelent; hanem az az *epoché*, amely valószínűleg radikálisan eltávolodott a „másiktól”, mivel a tudaton belüli, s amit Lévinas gondolkodásában sosem hagyott el, mert nem akarta és nem tudta elhagyni: éppen azért, hogy megtartsa „gondolkodási” státuszát, hogy ne vonatkozzon a vallási, teológiai vagy a misztikus szintre.

E második *epoché* a fenomenológiai *epoché*, a fenomenológia azon tette, amelyet Lévinas bizonyos értelemben átvett;³ a gondolkodáson *belüli* azon lehetőség, amely

³ Nem elhanyagolható az a vélemény, amit a fiatal Lévinas fogalmaz meg a fenomenológia általános attitűdjéről: ez talán az első lépés azon gondolat irányában, amit később doktori disszertációjának végén a fiatal Lévinas – Husserl és Heidegger kutatója – úgy mutatott meg, mint a fenomenológia által meg nem nyitott, hiányos utat; ebben „úgy tűnik, hogy az ember, akinek természetes attitűdje nem tisztán kontemplatív attitűd, akinek a világa nem kizárólag tudományos kutatások tárgya, tehát ez az ember durván valósítja meg a fenomenológiai redukciót, átlépve az életről való reflexióra, amely tisztán teoretikus aktus; itt olyan inverzió van, amelyre Husserlnél nincs magyarázat, sőt problémaként sem vetődik fel. A *homo philosophus* helyzetének metafizikai problémáját nem fogalmazza meg Husserl”. (LÉVINAS 1930/1989, 203.)

Lévinas számára valószínűleg az összehasonlítás, a beszélgetés (*interlocuzione*), a vitatkozás – sőt olykor valamiféle céltábla – legfontosabb alapja. Vegyünk egy megvilágító erejű példát. A Lévinas gondolkodásában kiküszöbölhetetlenül és folyamatosan jelen levő fenomenológiai fordulat – amelyből valójában Lévinas filozófiája származik – különös hangsúlyt kap Jacques Derrida részéről. Az *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*ban Derrida témája mindenekelőtt a befogadás; ami pedig lehetővé teszi számára azt is, hogy megkérdőjelezze valamely filozófia (illetve valamiféle „befogadásra” vonatkozó tudás) etikai értelmét. Kiemeli egyebek mellett a tudatban azonosítható befogadó jellegét:

„Minthogy vendégszeretet, az intencionalitás ellenáll a tematizálásnak. Aktivitás nélküli aktusként, fogadó észként a *fogadás* érzéki és racionális tapasztalataként, a befogadás gesztusaként, a más mint idegen üdvözléseként a vendégszeretet mint intencionalitás nyílik meg, de nem válhat tárggyá, dologgá vagy témává.” (DERRIDA 2000, 70.)

De nem csak erről van szó: a befogadás egyben felfüggesztés is, önmagunk megszakítása, folytatja Derrida, hogy helyet csináljunk a másiknak. És világos analógia van – ami több is, mint analógia – ezen önfelfüggesztés és az „egyedi megszakítás” között, ami utóbbi a fenomenológiai *epoché*:

„[A] megszakítás, amelyet az etikai beszély [diskurzus] a fenomenológia *belsejében* jegyez, annak belső-külsőjében, nem olyan megszakítás, mint a többi. Ezt a megszakítást a fenomenológia kényszeríti önmagára. A fenomenológia *önmagát szakítja meg*. Ezt az önmaga általi önmegszakítást, ha ilyesmi lehetséges, a gondolkodásnak kell és lehet magára vállalnia: ez az etikai beszély – és ugyanez, mint a tematizálás korlátja, a vendégszeretet. A vendégszeretetet nem önmegszakítás-e?” (Uo. 74.)

Ez – legalábbis látszólag – bizonyosan döntő érv. Ti. semmilyen érvelés nem lehet annyira passzív (még önmaga vonatkozásában sem), és annyira befogadó sem, hogy – ezen passzivitás és befogadás megszűnése nélkül – vállalja saját megszakítását. És nem véletlen, hogy Derrida e megfontolásokat – zárójelben és mintegy széljegyzetként – egy Husserlre való utalással folytatja. Lássuk ezt az alábbiakban.

„(A fenomenológia *bizonyos* önmegszakítása már Husserl számára is felvetődött, igaz, anélkül, hogy etikai szükségességként vetett volna számot vele, amikor le kellett mondani az eredeti intuíció elveinek vagy a személy szerinti, „»hús-vér« megjelenítésnek az elvéről. Az, hogy ezt a *Karteziánus meditációk*ban kellett megtenni, a másról, egy *alter egó*ról szólván, mely mindig csak apprezentatív analógia révén adódik, tehát radikálisan elválasztott marad, és hozzáférhetetlen az eredeti észlelés számára, éppen ez nem jelentőség nélküli sem a husserli fenomenológiára, sem Lévinasnak a másik transzcendenciájáról szóló beszélyére nézve – mely utóbbi a maga módján ugyancsak örökli ezt a megszakítást. Amit itt a másról mondunk, nem válik el, amint már másutt hangsúlyoztuk, a máságtól mint az időbelivé tétel mozgásától. »Az idő és a más«, hogy egy címet idézzünk.)” (Uo.)

Számos javaslatot hámozhatunk ki egy ilyen utalásból; nem utolsósorban azon hangoltság (*tonalitás*) bizonyos variációját, amelynek fényében a másiknak a számomra való önátadását analogikus apprezentációként olvashatjuk: ez kellő elégedetlenségre ad okot, amennyiben a perspektíva az volna, hogy a fenomenológiát és különösen a husserli módszert az egyetemes megismerés eszközeként használnánk; vagy pedig a tudás egy további „sakk”-járól van szó, amelyen keresztül – a tudáson belül – képesek vagyunk megragadni a transzcendencia lehetőségét, ami pedig a végtelennek a végesben, a másik felé nyitottságnak a nyoma. Azonban nem hanyagolhatjuk el a tényt, hogy az általunk felhasznált példa Derridához bizonyos értelemben kívülről érkezik: bizonyosan a fenomenológia egyik legfontosabb és legvitatottabb színtérére vonatkozik, de szigorú értelemben külső színtér az általa megvalósított diskurzushoz képest, és e színtérhez mint egy példához és analógia útján jutunk el. Éppen úgy, ahogy a fenomenológia említett „megszakítása”, az a bizonyos „sakk”, Husserl számára kívülről érkezett, tehát egy analógiához, a másikra vonatkozó tudásnak olyan felfogásához vezetett, amely javarészt egyfajta „példa”. A példa meghatározó jellegéről van szó: ha Husserl észrevette volna ezt, akkor nem történt volna ugyanaz, és nem az *Ötödik elmélkedés* lett volna az a hely, amelytől Lévinas sosem távolodik el, mély elégedetlenséget érezve a mód iránt, ahogy Husserl „megoldja” a másik kérdését, ugyanakkor nem figyelve eléggé arra, hogy a tudásvákuum, a „hiányosság” a fenomenológiában, vagyis az a bizonyos nyitottság egy transzcendenciából, amely (öröktől fogva) a szubjektumban foglalt, egy (soha) el nem ért másságból származhat.

Éppen ezen a ponton kell Lévinashoz, vagyis szövegeihez és azon erőhöz, melyel szakadatlanul felveti a másság instanciáját, egy olyan kérdést intézni, amely pontosan a másik és az őt folyamatosan semlegesítő tudás közötti, a másság és az azon típusú tudás közötti viszonyra vonatkozik, amely tudás a transzcendens leigázásán alapul, még a tudat intencionális struktúrájának esetében is. E kérdés a másik irányában fennálló nyitottságra vonatkozik, amely nyitottságot a szóban forgó tudás, s maga a fenomenológiai tett valószínűleg *belsőleg* magában foglalja. Más szavakkal: lehetséges egy (oly erős) beáramlása a másiknak egy adott „tudás” belsejébe, annak belsejébe, ami látszólag a másság folyamatos tagadása vagy megsemmisítése, ha ez a tudás – konstitutív értelemben – nem volna *egyben* befogadó? Ha nem volna képes visszatartani *is* magát? Ha nem volna képes „felfüggeszteni” magát? Nem egyszerűen az a kérdés, hogy a fenomenológia nélkül Lévinas képes lett volna eljutni a „másság elgondolásáig”, hanem mindenekelőtt az, hogy a végtelen – a másik, a másik redukálhatatlansága – vajon képes lett volna-e a gondolatba beáramlani. Tehát hogy valóban megtörtént-e az, amit inverciónak, „értelem”-módosulásnak neveztünk, és nem pusztán Descartes-hoz képest, a bennem levő végtelen ideájához képest, amely nem csak Isten transzcendenciájának irányába hajt engem, hanem mindenekelőtt a másik gyöttrő jelenléte felé.

Ez nem olyan kérdés, amit úgy lehetne megválaszolni, hogy összeállítjuk a Lévinas és a fenomenológia, Lévinas és Husserl vagy éppen Lévinas és Heidegger közt függőben levő adósságokat és hiteket. Ez olyan kérdés, amely folyamatosan olyasmire kérdez rá, amire – talán szükségszerűen – nincs válasz: az elkerülhetetlen kettősségre, a tudás instanciája és a másik instanciája közti elkerülhetetlen konfliktusra. Olyan kérdés, amely szeretné felfüggeszteni magát: nem egyfajta benuáltásban, hanem valamiféle – talán elkerülhetetlen – ingadozásban, amely Lévinas szövegeiben tendenciaszerűen eltűnőben van, de amely mégis élte azokat. Olyan ingadozás ez, amelyben

elvileg felismerhetők egy olyan tudás körvonalai, amely *talán* képes az önfelfüggesztésre *is*, *talán* képes befogadni a befogadhatatlant, a másságot, az etikát. Olyan ingadozás, amely bizonyosan nem képes megóvni a másikat az önmagával-azonosra való redukciótól, sem azt megakadályozni, hogy a másokra látszólag figyelmes tudás-gőg révén a másság legpocsékabb retorikai produkálódjanak, mégpedig valamiféle igazságosság, a másságot „támogató” politika nevében. Olyan ingadozás tehát, amelyben nem marad alul a másik védelme, a védelem azon lehetősége, amely talán éppen azon tudáson belül adatik meg nekünk, amely azt folyamatosan veszélybe sodorja. Azon képesség védelme tehát, amely révén a tudás ön-felfüggesztését lehet gyakorolni, amely képességet a szubjektum nem képes irányítani (mint emlékeztet erre Husserl példája), de ahol a szubjektum tudtától függetlenül az etikai felelősség teljes tétje van játékban.

Fordította Nagy József

IRODALOM

- DERRIDA, Jacques 1967/1971. *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi.
DERRIDA, Jacques 2000. *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*. Pécs: Jelenkor.
DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
LÉVINAS, Emmanuel 1930/1989. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin.
LÉVINAS, Emmanuel 1948/1997. *Il tempo e l'Altro*. Genova: Il Melangolo.
LÉVINAS, Emmanuel 1961/1980. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaca Book.
LÉVINAS, Emmanuel 1978/1983. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Milano: Jaca Book.
LÉVINAS, Emmanuel 1991/1998. *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*. Milano: Jaca Book.
LÉVINAS, Emmanuel 1999. *Teljesség és végtelen: tanulmány a külsőről*. Ford.: Tarnay László. Pécs: Jelenkor.