

Kiss Lajos András

A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas korai filozófiájában*

A LÉVINASI SZUBJEKTUM PASSZIVITÁSA

Az erkölcsfilozófiai kérdésekben valamennyire is tájékozottak számára közhelyszámba menő igazság, hogy az etika szinte minden (legalábbis modern) változata számára evidenciának számít az a kiindulópont, melynek értelmében a szabad és az autonóm individuumot kell a releváns cselekvések alanyának tekinteni. Kanttól Sartre-ig, illetve Ingardenig és Jonasig terjed azon gondolkodók sora, akik etikai rendszerük létrehozása során természetesnek tartották ezt az előfeltevést.¹ Hiszen nagyon is magától értetődő igazságnak tetszhet, hogy a szubjektum éppen a szilárd és megkérdőjelezhetetlen identitása révén képes felelős (azaz beszámítható [imputable] – mondja Ricoeur) döntéseket hozni. Ha pedig eltűnik a szubjektum/személy önazonossága, akkor értelemszerűen adódik a következtetés: nincs, aki felelősséget vállaljon. Való igaz, ha van terület, ahol a posztmodern gondolkodás megoldhatatlannak tűnő nehézségekkel szembesül, akkor ez pontosan az etika területén következik be, hiszen a szubjektum halálával ugyan a társadalmi alrendszerek többsége még úgy-ahogy együtt tud élni (pl. a jog és a gazdaság), de az erkölcsiség világa semmivé foszlik, ha a kontinuum és felelősséget vállalni képes szubjektum darabokra töredezik.

Lévinas etikájának éppen az adja meg a különös jelentőségét, hogy nem tartozik sem a modern, sem pedig a posztmodern gondolkodók sorába. Úgy volt képes megújítani az etikai gondolkodást, hogy egyik fél sem tarthat rá igényt. Lévinas a XX. század filozófiájának magányos hőse, életműve, gondolkodása még annyira sem folytatható, mint a heideggeri, ugyanakkor mégis újra és újra szembesülésre kényszeríti a gondolkodás feladatát vállalni tudó elméket.

Köztudott, hogy Lévinas Husserl fordítójaként és a fenomenológiai filozófia franciaországi népszerűsítőjeként kezdte a pályáját az 1930-as évek elején. Lévinas már az első írásaiban egyértelművé tette azt a szándékát, hogy a két és félezer éves európai filozófia radikális megújítójaként tekintsenek rá. Ehhez pedig az kellett, hogy megkíséreljen túllépni más radikális újítókra, mégpedig azokon, akik történetesen a mesterei voltak. Az 1947-ben megjelent *De l'existence à l'existant* című munkájában mind a husserli, mind pedig a heideggeri szubjektumfelfogást elégtelennek érzi a maga számára. De már a harmincas évek elején írott, a husserli fenomenológiát, valamint Heidegger *Lét és idő* című munkáját interpretáló írásain is érezni lehet a későbbi radi-

* Az írás egy, a lévinasi etikát feldolgozó hosszabb tanulmány első fejezete.

¹ „Ricoeur-től eltérően, Lévinas nem kapcsolja a felelősség modern fogalmának genealógiáját a beszámíthatósághoz. A tetteiért felelős szubjektum, a Ricoeur által követett perspektívában az a 'valaki', akinek vagy a tetteihez (Kant), vagy annak következményeihez (Hegel) beszámíthatóságot rendelhetünk.” (REY 1997, 34.)

kális kritika előjeleit. Ezek a korai, még a tanítványi „alázatot” magukon viselő kritikus megjegyzések igazából a világháború alatt és után – a személyesen is átélt borzalmaktól természetesen nem függetlenül – átfogó bírálattá terebélyesednek. Ennek a fordulatnak röviden megfogalmazva az teszi ki a lényegét, hogy az „első filozófia” nem a fenomenológia, de nem is a fundamentálonológia, hanem az *etikaként* értelmezett metafizika. Lévinas elsősorban azért érzi elégtelennek a husserli szubjektumot, mert az önnön változatlan identitásába merevedett, mintegy „önmagához láncolja magát”, mégpedig azért, hogy ez a *szubjektum/ego* a transzcendentális epokhé immáron korlátlan szabadságában konstruálja meg *altert*. „Lévinas nem fogadja el ezt az álláspontot: számára az Én változatlansága szerencsétlen *hüposztázis*, amely a jelenhez, az örök 'most-hoz' láncolja az Én-t, végső soron önnön magához, s ezáltal a szabadság semmivé foszlik, pedig a személy meg sem jelenik.” (JAMPOLSKAJA 2002/1, 171.)

Sartre szubjektumfogalma, amely a végtelen szabadságon alapul már sokkal közelebb áll Lévinashoz. A *Lét és semmi* egyik passzusában, amely a *Szabadság és felelősség* címet viseli, Sartre a következőket mondja: „Az ember arra van ítélve, hogy szabad legyen, a világ teljes súlyát a vállain kell hordoznia: felelős a világért és felelős saját magáért mint létmódot”. Valamivel később ekként pontosítja álláspontját: „Mindenernt felelős vagyok, kivéve magáért a felelősségemért, hiszen nem én vagyok saját létem alapja. Minden úgy történik tehát, mintha kényszerítve lennék rá, hogy felelős legyek” (idézi POIRIÉ 1987, 19; SARTRE 2006, 650 és 652).

Lévinas számára a felelősség egyszerre kényszerítés és abszolút jellegű – ebben nem tér el a felfogása Sartre-tól –, ugyanakkor alapvető különbség kettőjük között, mondja Poirié, hogy Lévinas a felelősséget a szabadság *elé* helyezi. A felelősség nem egy előzőleg meghozott döntés eredménye, ez egyáltalán nem döntés vagy választás, hanem alapvető passzivitás, egyfajta „ínség” (*pâtir*).

Lévinas igazi vitapartnere mégis inkább Martin Heidegger, akit egyszerre tekint az évezred (!) egyik legnagyobb gondolkodójának, s akinek a nézeteit egy életen át nem szűnt meg vitatni. Lévinas első jelentős műve, amelyben kimerítően elemzi és bírálja a heideggeri „szubjektumfelfogást”, éppen a már említett *De l'existence...-ban* Lévinas a szubjektum egzisztenciális konstrukciójának kimunkálásához látszólag a heideggeri állásponthoz nagyon is illeszkedő módon fog hozzá. Heideggerhez hasonlóan Lévinas is a „világba való belevetettséget” módusában igyekszik megmutatni a szubjektum genézisét. A világban való létezés tényének a leírására az *'il y a'* fogalmát vezeti be, amely aztán későbbi munkáiban is fontos szerepet játszik. Igazság szerint ezt a fogalmat már Sartre is használta a *Lét és semmi*-ben, de igazi karrierre mégiscsak a lévinasi filozófiában tett szert. Lévinas, a mű második kiadáshoz írt előszavában, szembeállítja egymással az *'il y a'* és a heideggeri *'es gibt'* értelmét. Az *'il y a'* a lét abszolút személytelenségének és anonimitásának a „fogalma”, a lét személytelen eszméjét mutatja fel általában. Ez a személytelen lét maga a színtiszta borzalom és rettenet, mert az *'il y a'* kifejezés (magyarul: valami történik, valami megesik, valami van...) a harmadik személyre utaló személyes névmás jelenlétével a lét végtelen mormolására, minden identifikálható individualitást visszautasító és lehetetlenné tévő hatalma mutatkozik meg. Ezzel a mormoló léttel látszólag nem lehet semmit sem szembeállítani, mert elnyel minden distinkciót. Még a halál is az *'il y a'* része, hiszen az is csak a végtelen mormolás (talán más módon) való folytatása.

Az *'il y a'* mint a lét hallható zümmögése, nem ismeri a szubjektum/objektum megkülönböztetést, mert minden megkülönböztetés maga is része ennek a személytelen

mormolásnak. Olyan ez, mintha valamilyen véget nem érő éjszakában semmivel sem (rien) lenne dolgunk, ami azért mégsem a tiszta semmi (néant), s éppen a fenyegetni tudás képességéből fakadóan nem az. Ez a semmi ugyan nem válaszol nekünk, mert minden benne lévő „dolog” kicsúszik a neki szegezett kérdések alól, noha az eltűnő dolgok mégis visszamennek valamire, ami már nem tud eltűnni, s amit talán létnek lehet nevezni, s amelyben minden és mindenki részesül, amelyben minden és mindenki részt vesz (on participe), akár akarja, akár nem. Éppen ezért, nem a semmitől való szorongás vagy a félelem, amivel az egzisztáló (l'existant) szembesül, amint azt Heidegger felfogása sugallja, hanem a lét általi foglyul ejtettségre az igazán félelmetes. „Az éjszaka borzalma mint az 'il y a' tapasztalata, nem a halálfélelemben vagy a fájdalomtól való rettegésben nyilatkozik meg a számunkra. Ez a borzalom minden lényegi elemzés kiindulópontja. A heideggeri szorongás tiszta semmije nem konstituálja az 'il y a'-t. A semmi szorongásával szembe állított lét borzalma, a létezés félelme nem csak a lét miatt van, (hanem) a valami által foglyul ejtettségre okán, a 'valaminek kitéve lenni' helyzete miatt, amely egyébként mégsem 'valami.'” (LÉVINAS 1993, 102.) Az 'il y a' paradox szituációja egyszerűsre mind a lét kiismerhetetlen homályosságának ama játéka, amely mintha azt játszaná, hogy nincs semmi. Igen, mondja Lévinas, ebben a sötétségben nincs jelen semmilyen, a tapasztalati világban megszokott referencialitás. Valamilyen személytelen mező jelenik itt meg, ahol még nincs úr és nincs szolga, nincs tulajdonos és tulajdon. Az 'il y a' távollévő jelenléte felette áll minden rögzíthető ellentmondásnak, mivel átfogja és uralja önmaga ellentmondásait is. Ebben az értelemben a létnek nincs kijáratí ajtaja. Mivel a lét határának a rögzítése, vagy akár csak a tagadása is, elgondolhatatlan, így az sem lehetséges, hogy a „semmi” olyan intervallum vagy megszakítottság legyen, amelyet a tudat lebegő és elálmosodott képességével (pouvoir) felfüggeszthet, mégpedig azért, hogy epokhét hajtson vége. Látszólag lehetetlen bármiféle intervallumot vagy részt felelni a lét személytelen világán, de az 'il y a'-ról mégis van valamiféle apofátikus tudásunk, mondja Lévinas. Még leginkább Lévy-Bruhlnek a létben való misztikus részesülés (participation) fogalmát tartja a legalkalmasabbnak ennek megvilágítására. „A misztikus részvételben, amely alapvetően különbözik a platóni fajfogalomban való részesüléstől, semmivé foszlanak az indentitás-terminusok. Az ember (vagy inkább protoember) éppen attól van megfosztva, ami kitenné a szubsztancialitását. A részvétel terminusa, nem (az ezeket összekötő – K. L. A.) attribútum közösségében van; ez a terminus a *másik*.” (LÉVINAS 1993, 99.)

Ugyanakkor Lévinas igyekszik elhatárolni és egymással szembe is állítani az általa használt 'il y a' és a heideggeri 'es gibt' értelmét. Egyébként a *Humanizmus levélben* Heidegger maga is megkülönbözteti a két kifejezést! Heidegger azt mondja, hogy az 'il y a' nem pontos fordítása az 'es gibt'-nek. „Ugyanis az, ami 'adódik', maga a lét. Az adódik ugyanis a lét adó, igazságát biztosító létezését nevezi meg. Nyíltba való önátadás, magával a nyílttal együtt, maga a lét.” (HEIDEGGER, 1994, 138–139.) A jelenvaló-lét számára (mint tudjuk, Heidegger szótárában ez a fogalom helyettesíti a szubjektumot) a világba való belevettség kezdeti fázisa egyáltalában nem tragikus. Az 'es gibt'-ben benne rejlik adni (geben) ige a lét előzetes „jóindulatáról és barátságáról” biztosítja a jelenvaló-létet. A világ, jobban mondva a *lét*, a maga utalás-összefüggéseivel és „használati utasításaival” (gondoljunk csak az előzetes megértés sajátosan heideggeri interpretálására) hozzásegíti a *Daseint* a létezők dzsungelében való megfelelő eligazodáshoz. (HEIDEGGER 2001, 66–83.) A gondok szó szerint a *Gond* megjelenésével kezdődnek, amikor a jelenvaló-lét szembesül léte végességével, egyedisé-

gével és az ismételhetetlenség faktumával. Ennek a szóhasználati eltérésnek, mint láttuk, rendkívül nagy a jelentősége. Nem állítom, hogy a temporalitás, a végeesség, a végtelenség és más alapvető jelentőségű kategóriák értelme minden esetben más Lévinasnál, mint Heideggernél. Azonban számunkra mégiscsak a különbségek kiemelése kell hogy legyen az elsőrendű feladat, mert még a látszólag jelentéktelen eltérések is képesek egészen elérő irányba téríteni a gondolkodási pályákat. A heideggeri ontológia lévinasi kritikájára természetesen még többször is visszatérek, de most fontosabb feladat arra a kérdésre választ találni: mégis, miképpen születik meg a szubjektum vagy az individuum nevű létező ebből a sötét és sűrű létmasszából, hogy aztán képes legyen – a modern filozófia úgyszólván általános értelmezése szerint – önmagát a világba való aktív beavatkozás és mindenféle hatékony cselekvés egyedüli alapjaként (hüpokiemenen/subjectum) meghatározni?

Mint láttuk, a szubjektum megragadásának első kísérlete – tehát az a feltételezés, hogy mégiscsak lenni kellene valamilyen néma és láthatatlan, a lét személytelen mormolásából kiragadható és szóra bírható „protoszubjektumnak” – úgyszólván lehetetlen vállalkozás. Nem is az a fő probléma, hogy a szubjektum meghatározhatatlannak bizonyul, hanem az: itt nincs is szubjektum. A „quelque chose se passe” (valami történik, valami megeshik) már nyelvtani formáját tekintve is alany nélküli esemény.

Lévinas azonban hirtelen egy meghökkentően eredeti fordulatot hajt végre: ott próbál rést ütni a lét anonim morajlásán, ahol az a legbántóbb és legagresszívebb formában mutatkozik meg: az alvatlanság áttörhetetlen falán. Hogyan „működik” az alvatlanság-fenomén? Szeretnénk elaludni, de sehogyan sem megy. Éberren figyelünk, amikor erre semmi szükség, és éppen annak ellenére, hogy minden értelem hiányzik ebből az éberségből. „A jelenlét csupasz ténye az, ami leigáz bennünket.” (LÉVINAS 1993, 109.) Nincs tárgy, tartalma, mégis jelen van. Az álmatlanság ereje a semmi mögül bukkan fel, „munkálkodása” lényege sajátos ambiguitásán érhető tetten: mintha egyszerre tartozna a személytelen lét mormolásához, de ugyanakkor mindig egy konkrét „szubjektumfélére” is szüksége van ahhoz, hogy megjelenjen. „A magány lesz Lévinas kitüntetett figyelmének a tárgya: éppen a magány határszituációjában emelkedhet ki a szubjektum az anonim létezésből, s ezzel egyidejűleg ebben látja Lévinas a szubjektumnak a saját változtathatatlanságával szembeni erőtlenségét is.” (JAMPOLSKAJA 2002, 170.) A tagadáson és az időn kívül létrejövő szubjektum egyszerre szerencsétlenég és a *hüposztázis* munkálkodása. Etienne Feron szerint: „A hüposztázis az az esemény, amelyen keresztül a szubjektum (sujet), elhelyezve magát a létben, redukálja az 'il y a' sűrűségét. A szubjektivitás önmaga megkezdésének a faktumaként tételjezi önmagát, mint aki felfakad a pillanatból, előlép az 'il y a' sűrű szövetéből.” (FERON 1992, 21–22.)

Persze a szubjektum kiemelkedésének a pillanata, tehát a kezdet meghatározása, vagyis annak a jelen pillantnak a rögzítése, amelyben a mégoly embrionális szubjektum kiemelkedik a sötét háttérből: újfent majdnem reménytelen feladatnak tűnik. Lévinas azt mondja: minden pillanat egyfajta kezdet, születés. Minden születés *sui generis* viszonyban van a léttel. A születésben rejlő paradox ugrás lesz szembeötlő. Az, ami megkezdí a létezését, nem létezik a léte megkezdése előtt, miközben annak, ami nem létezik, mégiscsak meg kell kezdeni a születést, mintegy „önmagából és önmagától” kell elindulnia, a sehonnan „helyéről” kell elrugaszkodnia. A hüposztázis csak a teremtés misztériumaként érhető meg: az önmagából való megérkezés pillanataként, anélkül, hogy az elindulás pillanata identifikálható lenne. A hüposztázis szülési (és születési)

fájdalmai sem Descartes, sem pedig Heidegger számára nem jelent ekkora gondot. Descartes-nál az „én” és a „jelen” egyfajta logikai és ontológiai egységet képeznek. Viszont ennek az ára, hogy a „múlt mindig bizonytalan”, mondja Lévinas. Tulajdonképpen mihez vagy kihez tartozik a mindig csak pontszerűen létező *én/hüposztázis*? Kihez tartozik a *cogito* voltaképpen? Igazából Isten egzisztenciájához tartozik, így viszont mégiscsak egy múltbeli esemény garanciájára szorul. Pontosabban, a múltbeli események bizonytalanságát elkerülendő, az Istenhez kell fordulnia segítségért. A *cogito* nem képes egymással összekapcsolni a gondolkodást és az elgondoltat; az egyes szám első személy inkább csak arra jó, hogy 'én' (moi) és az 'aktusa' közötti kapcsolat intimitását felmutassa. (LÉVINAS 1993, 137.)

A hüposztázis értelme abban jelenik meg, hogy az 'én' mint cselekvés, mint ige „kitépődik” a lét személytelen és egyhangú mormolásából, anélkül hogy azt közvetlenül főnévként (azaz: szubjektumként) meg lehetne nevezni. Sokkal inkább arról van szó, hogy a hüposztázis mint cselekvés kikövetel magának egy *definitív helyet* az 'il y a' anonim világában, s csak ezután lehet a betöltött helyet főnevesíteni. „L'hypostase, l'apparition du substantif, n'est pas seulement l'apparition d'une catégorie grammaticale nouvelle; elle signifie la suspension de l'il y a anonyme, l'apparition d'un domaine privé, d'un nom.” (LÉVINAS 1993, 141.) A hüposztázison keresztül az anonim lét elveszíti az 'il y a' jellegét, mondja Lévinas. A hüposztázis kiemelkedése magában foglalja a szabadság mozzanatát. Lévinas nagyon árnyaltan – de egyúttal a racionális fogalmi gondolkodáshoz szokott elmék számára némileg obskúrus módon – elemzi a hüposztázis és a szabadság viszonyát. A fő probléma természetesen abban áll, hogy az 'il y a' személytelen és „sűrű” háttéréből szinte lehetetlen kiemelkedni. Pontosabban a kiemelkedés szinte mindig téves irányt vesz, s elkerülhetetlenül bekövetkezik a visszazuhanás. S számára nemcsak a *cogitatio*ra alapozott megoldások, hanem a testiségként elgondolt szubjektum is meglehetősen problematikus. Agata Zielinski okos interpretációjában a következőképpen érvel. „A *De l'existence à l'existant*-ban leírt tapasztalat bennünket egy csapásra az erőtlen test által tragikusan önmaga köré sűrített perspektívájába helyez. A test mint passzív módon jelentkező erőtlenség van felfedve a *fáradtságban* és a *lustálkodásban*. A test 'visszahököl, amikor szembe kerül a létezés-sel’”. (ZIELINSKI 2002, 65.)²

Noha Lévinas a *kimerültséget*, a *fáradtságot* és a *lustálkodást* még a „prehüposztatikus fenoménként” írja le, mégis, megfelelő értelmezése alapvető jelentőségű a hüposztázis magasabb rendű formáinak megértéséhez.

A 'il y a' igazi ereje abban mutatkozik meg, hogy minden elszakadási kísérletet keményen „megtorol”. Például a lustálkodás (*paresse*) fenoménjének leírásakor Lévinas William James látszólag abszolút banális példájával él. Fel akarunk kelni. Már ott ülünk az ágy szélén. Csupasz lábunkat egymáshoz dörzsöljük vagy éppen a papucsunkat keressük, de inkább csak azért, hogy elodázzuk a felkelést. (Gondoljunk Goncsarov Oblomov című regényére. „Zahar, a papucsom!”, hangzik fel számtalanszor a regény főszereplőjének a szolgájához intézett „parancsa”, amely éppenséggel sohasem lesz igazi imperatívusz, mert a felszólítás igazi címzettjének magának a feladónak kellene lennie; először is önmagát kellene meggyőznie a felkelés értelméről.) Azonban az 'il y a' nem engedi ki könnyen a markából a cselekedni szándékozót. „A lustálkodás a (va-

² Zielinski a lévinasi testtapasztalatot szembeállítja Merleau-Ponty felfogásával. Amíg Merleau-Ponty az „én képes vagyok”-ra teszi a hangsúlyt, addig Lévinasnál ez éppen fordítva van: „én nem vagyok képes” állítás fejezi ki a primordiális testtapasztalás lényegét. Uo.

lamit) elkezdni tudni képtelensége, vagy ha így jobban tetszik: a megkezdés bejezése.” (LÉVINAS 1993, 34.)

Hasonló a helyzet a fáradtság esetén is: itt szintén az 'il y a' rafinált „anti-hüposztatikus” ereje mutatkozik meg. A fáradtság fenomenjét a fizikai erőlkifejtést igénylő munkán keresztül lehet szemléltetni. Mondjuk, valaki egy nehéz bőröndöt cipel. Ebben a tevékenységben jól elkülöníthető egymástól az erőlkifejtés, a fáradtság és a pihenés mozzanata. A bőröndöt cipelő ember először azt érzi, hogy a keze lassan kezdi lehúzni, az ujjai fokozatosan elgémberednek. „De ez még mind az erőfeszítéshez tartozik. Lévinas azt mondja, hogy a fáradtság abban a pillanatban kezdődik el, amikor az ember még viszi a bőröndöt, de az ujjai már elkezdtek kiegyenesedni. Ugyanakkor Lévinas kiemeli, hogy a fáradtság nem oka az ujjak kiegyenesedésének, hanem a fáradtság maga az ujjak kiegyenesedése. Ilyenformán a fáradtságot nem lehet elszakítani sem az erőlkifejtéstől, sem pedig a munkától. A görcs, amely megakadályozza, hogy az elgémberedett ujjak rögtön kiegyenesedjenek, úgyszintén a fáradtsághoz tartozik, mivel megjelenik benne a késés mozzanata, azaz a reflexió egy sajátos neme.” (JAMPOLSKAJA 2002, 170.)

Voltaképpen ez a késés konstituálja a jelent, mondja Lévinas. Ebben a késésben/különbségben lép kapcsolatba a lét a létezővel. „És fordítva, ez a fenomén a jelen csaknem önellentmondásos mozzanata magán a késésen. S ez nem lehet semmi más, mint a fáradtság.” (LÉVINAS 1987, 51.) A jelen fáziskésése azt az eseményt is felmutatja, amelyben a létező a lét terhét, azaz magát a létet a saját eseményévé teszi, s éppen ez az aktus az, amit Lévinas hüposztázisnak nevez.

Azonban, mint láttuk, a hüposztázis eddig vizsgált kísérletei szinte mindig deficit-es formát öltöttek. Létezik-e más irány, amely több sikerrel kecseget, teszi fel a kérdést Lévinas. Igazából a *De l'existence...*-ben inkább csak a valódi válasz felé mutató, jobbára tapogatózó próbálkozásokra lelhetünk, amelyek aztán a későbbi nagy művekben teljeseznek ki, és kapnak adekvát megfogalmazást. De az útirány, amelyen tovább érdemes, illetve amelyen tovább kell haladni, kétségkívül már itt is világosan előttünk áll.

Láttuk, hogy mind az álmodásban, mind pedig az éber figyelemben szinte bele van programozva az éppen csak önmagát megfogalmazni készülő szubjektum bukása. Persze azért ezek a bukások mégsem teljesen haszontalanok. Az éberségben például a szubjektum kilép a lét sötét és tagolatlan háttéréből, s mint a dolgokat uraló szubjektum lép színre. Ez persze egyrészt bukás, hiszen az én eme beállítódása (Lévinasnál általában a *position* szó szerepel ennek szinonimájaként) végül a dologi sokféleségben való önelvesztésben kulminál. Az is lehet, hogy az én a világ élvezésében veszíti el magát (gondoljunk itt Kierkegaard esztétikai stádiumára). Próbálkozhat azzal is, hogy az önmagához való viszony teoretikus és definíciós feladataival bíbelődik (általában így tesznek a filozófusok), s ezt – legalábbis egy darabig – a szabadság mozzanatként éli meg. Az én megpróbálhatja, hogy önmagától is távolságot tartson, mintegy folyamatosan „visszahőköljön” önmagától. De ez nem folyhat egy életen át, mert az ebben a folyamatban rejlő végtelen regresszus felismerése – előbb-utóbb – nyilvánvalóan felőrli az én-t. S az elemzés folyamatában idáig jutva jelenik meg Lévinasnál – a későbbi munkákban oly kitüntetett szerepet játszó – *alteritás* fogalom.

Az alteritás elemi (ha úgy tesszük: embrionális) tapasztalati fenoménje már az énnek az önmagához való reflexív viszonyában is megfigyelhető. „Én-nek lenni, ez nem kizárólag az önmagáért lenni (*pour soi*) értelmét fejezi ki, hanem az önmagával való

(avec soi) léteet is.” (LÉVINAS 1993, 150.) Az önmagába záruló ént szinte felrobbantja az a tény, hogy egymással ellentétes fakultások (ész, szenvedély, érzelem) gyűjtődénye. Racine drámáiban még nem érződik ez a belső feszültség, mert minden fakultás önmagába tokosodik. Viszont a Corneille-féle hős már univerzumként uralja magát. Il est héros. De pusztulása szükségszerű, mivel kizárólag a belső energiáira támaszkodva nem tudja uralni a belső és a külső ellentétét. „A hős meghaladja önmagát. S éppen ebben van a tragédiája: az alany, aki önmagából indul ki, rögtön önmaga ellen fordul.” (LÉVINAS 1993, 151.) A megkettőzött egyedüllét a modern filozófia számára is akkora teher, amellyel láthatólag nem tud megbirkózni. Bergson, Durkheim és kiváltképp Heidegger, noha tapogatózásaik elismerést érdemelnek, nem jutnak el a megoldásig. Lévinas az idő olyan értelmezése mellett tesz hitet, amellyel túl lehetne lépni az említett gondolkodók felemás megoldásain. Az *én* számára a jövő abban a hitben van, hogy a következő pillanatban is képes feltámadni. De a nem a semmiből, nem az 'il y a' tagolatlan sötétségéből kell újra és újra megteremteni önmagát, hanem létének mégis rendelkeznie kell valamiféle szilárd vázzal. A jelenhez kötöttség tragikumától azonban csak a *másik* felbukkanása mentheti meg. Azonban a másik másságának forrását nem a társadalmiságban kell meglelni, akár affirmatív, amint az Durkheimnél látható, akár abban a különös ambiguitásban, ahogyan az Heideggernél megjelenik. Heidegger a „jelenvalólét”-ek átlagos mindennapiságával a kamerádok szolidaritását állítja szembe, amely mégiscsak a szociabilitás egy közelebről meg nem nevezett formájának az elsődlegességén alapul. (A tanulmány további fejezeteiben még többször visszatérek ehhez a kérdéshez.) De ez tévedés, mondja Lévinas. Az 'én'-'te' kapcsolat megalapozása során nincs szükségünk közvetítő terminusra, például valamilyen apriorisztikus *communióra*. Az 'én'-'te' kapcsolat minden kontextust nélkülöző face-à-face viszony. Az igazi interperszonalitás nem a bejáratott szimmetrikus kapcsolatok világa, hanem egészen más. Ez a kapcsolat nem vezethető vissza semmiféle, akár a társadalmiságot, akár a térbeliséget asszociáló referensre. A másik mint *másik* nem egyszerűen alter ego. Ő mindig a gyengébb, az áldozat, az árva: végső soron a kiszolgáltatott.

IRODALOM

- FERON, Etienne 1992. De l'idée de transcendance à la question du langage L'itinéraire philosophique de Levinas. Grenoble: Jérôme Millon.
- HEIDEGGER, Martin 1994. »...Költőileg lakozik az ember...« – Válogatott írások. Budapest – Szeged: T-TWINS – Pompeji.
- HEIDEGGER, Martin 2001¹⁸. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemayer Verlag JAMPOLSKAJA A V. 2002/1. A. V: Rannij Levinasz: problemi vremeni i szubjektivnosztyi. Voproszi filozofiji.
- LÉVINAS, Emmanuel 1993. De l'existence à l'existant. Párizs: Vrin.
- POIRIÉ, François 1987. Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous? Lyon: La Manufacture.
- REY, Jean-François 1997. Levinas. Le Passeur de justice. Párizs: Michalon.
- SARTRE, Jean-Paul 2006. A lét és a semmi. Budapest – Szeged: L'Harmattan.
- ZIELINSKI, Agata 2002. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas – Le corps/le monde/l'autre. Párizs: PUF.



Nagy Andrea: Ádám a kádban
További művek megtekinthetők az Artitude Galériában (www.artitude.hu)