

Emmanuel Lévinas

Az idő és a másik

ELŐSZÓ (1979)

Előszót írni egy harminc évvel ezelőtt napvilágot látott tanulmányunk újrakiadása elé csaknem olyan, mintha valaki más könyvéhez írnánk előszót. Leszámítva persze, hogy jóval gyorsabban látjuk be, és jóval fájdalmasabban érezzük át minden hiányosságát.

Az alábbi szöveg írásos változata annak a négy előadásnak, amely 1946 és 1947 között a Jean Wahl alapította Quartier Latin-beli Collège Philosophique-ban, fennállásának első évében hangozott el „*Az idő és a Másik*”¹ címen. Az előadásszöveg először 1948-ban jelent meg a Cahiers du Collège Philosophique első darabjaként kiadott „A választás, a világ, az egzisztencia” című gyűjteményes kötetben Jean Hirsch, Alphonse de Waelhens és Jean Wahl tanulmányának megtisztelő társaságában. A szöveg beszélnyelvi stílusa (vagy nem-stílusa) bizonyosan durva és szerencsétlen fordulatok nyomait hagyta írásomon. Az esszében ráadásul olyan tézisek is feltűnnek, amelyek kontextusát nem körvonalaztuk, folyományait nem követtük végig, és jelentésáradásukat [dissémination] nem rendszereztük. Az 1948-as kiadás szövegéhez illesztett előzetes megjegyzés figyelmeztetett azokra a hibákra, amelyek a szöveg idősődésével talán nyilvánvalóvá váltak.

A fentiek ellenére azért döntöttünk a szöveg külön kötetben való kiadása mellett, és vetettük el megfiatalításának gondolatát, mert továbbra is tartjuk magunkat ahhoz az alapvető célkitűzéshez, amelynek ez a legkülönfélébb gondolati mozgalmak környezetében létrejött szöveg képviseli születését és első kifejtését, és mert körvonalai egyre élesebbé válnak, ahogyan az olvasó előrehalad ezen túl elhamarkodottan teleírt oldalak sorában. Vajon az idő a véges lét határoltságában, vagy annak Istenhez való viszonyában áll? Ez utóbbi reláció nem végességgel szembehelyezhető végtelenséget, vagy szükséglettel szembehelyezhető önmagában való megelégedést biztosít a létnek, hanem a társiaság kielégültségen és kielégületlenségen túli többletértékét fejezi ki. Az időre való rákérdezés e módja tűnik, még ma is, élő problémának e szövegben. „Az idő és a Másik” az időt nem a *létező létének* ontológiai horizontjaként ragadja meg, hanem a *léten túliság* módjaként, a „gondolkodás” Más-hoz való relációjaként, és – a másik ember arcának színe előtti társiasági alakzatok, így az erotizmus, az apaság vagy a felebaráti felelősség közvetítésével – az Egészen Más-hoz, a Transzcendenshez, a Végtelenhez való viszonyként fogja fel azt. E reláció vagy vallás nem tudásként, tehát nem intencionalitásként strukturálódik. Az

¹ [Bár Lévinas elzárkózik könyvének „megfiatalításától”, a mű címében következetesen kicseréli az „autre” szót „Autre” kifejezésre, egy helyütt pedig a „temps” is kapitális kezdőbetűvel szerepel. E váltakozás helyenként a főszöveget is jellemzi.]

intencionalitás ugyanis re-prezentációt foglal magába, és a *mást* a prezenciába és a ko-prezenciába rántja vissza. Az idő ezzel szemben egy olyan relációt jelöl, amely nem veszélyezteti a másik alteritását, hanem biztosítja nem-közömbösségét [non-indifférence] a „gondolkodás” számára.

Az időnek a véges lét modalitásaként valójában a létező létének olyan pillanatokba való szétszóródását kellene jelölnie, amelyek kizárják egymást, és ráadásul, instabil és hűtlen pillanatokként, egymást önnön jelenükből a múltba taszítják, és sugallatuknak megfelelően éppúgy villanásszerű képzetét nyújtják az időnek, mint a nem-értelemnek és az értelemnek, a halálnak és az életnek. Ám így az örökkévalóság – amelynek ideáját, lévén semmit sem kölcsönöz a megélt tartamtól, az értelem *a priori* módon hiszi birtokolni, egy olyan létmód ideájaként, amelyben a sokaság: egy, és amely megadhatja a jelen teljes értelmét – nem keveredik-e mindig annak gyanújába, hogy, megrekedve az időtlenséget megjárásni képes képzeletben, csupán a pillanat villanászerűségét, fél-igazságát rejtegeti, és hogy az összeilleszthetetlenek összeilleszthetőségének tévképzetébe ringatja önmagát? Hogyan lehetne más a temporális diszperzió ezen elvont, bizonytalan félpillanataiból összeálló örökkévalóság és intellektuális Isten, mint egy absztrakt örökkévalóság, és mint egy halott Isten?

Ezzel szemben „*Az idő és a Másik*” szövegében felsejülő alaptézis az időt nem az örökkévalóság degradációjaként gondolja el, hanem az *ahhoz* való viszonyként [relation à qui ce], ami felszámolhatatlanul és abszolút másként nem hagyja magát feloldani a tapasztalat által, vagyis *ahhoz*, aki a maga végtelenségében nem enged magát meg-ragadni [com-prendre]. Ez még akkor is igaz, ha e Végtelennek vagy Másnak [Autre] el kell tűrnie, hogy a demonstratív az [ce] jelölje, egy pusztá tárgyhoz hasonlóan, és hogy megtestesítése érdekében határozott vagy határozatlan névelőt aggasszunk elé. E Nem-láthatóhoz [l'In-visible] való relációban a láthatlanság nem az emberi megismerés tehetetlenségéből, hanem megismerés mint olyan arra való alkalmatlanságából ered, hogy felfogja az abszolút más Végtelenjét, vagyis a megismerés in-adekvációjából, és azon feltevés abszurdításából, hogy itt egy egyidejűséghez hasonló eseményről lenne szó. Az egyidejűség olyan lehetetlenségéről és olyan in-adekvációról beszélünk, amelyek nem pusztán negatív fogalmak, hanem a nem-egyidejűségnek az idő diakroniájában *adott fenoménjében* értelemmel bíró meghatározások. Az idő éppúgy jelöli a nem-egyidejűség *mindig*-jét [toujours], mint a reláció *mindig*-jét [toujours] – éppúgy a vágyakozását, mint a várakozását: ez a láncolat márpedig jóval szorosabb egy ideális vonalnál, és a dia-krónia nem szétvágja, hanem fenntartja azt egy olyan reláció paradoxonában, amely különbözik minden más, a mai logika és pszichológia által vizsgált viszonytól, hiszen e tudományok, végső érvényesség híján, legalábbis szinkroniát szolgáltatnak fogalmak [termes] számára. Mi ellenben fogalmak [termes] nélküli relációról, elvárt nélküli várásról, és olthatatlan vágyakozásról beszélünk. Olyan távolságról, amely egyszerre közelség – ami nem a koincidencia vagy az egység hiányát, hanem, amint említettük, az eredendő társiaság többletét és *jóságát* fejezi ki. Ám nem éppen a vallás nehézségének és fenségességének közepette találjuk magunkat, amikor azt állítjuk, hogy a diakroniának *többnek* kell lennie, mint a szinkroniának, hogy a közelségnek *értékesebbnek* kell lennie, mint az adott lét tényének, hogy az egyenlővé nem süllyeszthetővel való viszonynak *jobb*nak kell lennie, mint az öntudatnak? E „távoli közelség” minden leírása mellesleg szükségképpen csak közelítő vagy metafori-

kus leírás, hiszen e leírásokban az idő diakroniája a nem figuratív, a tulajdonképpeni értelem és a modell.²

Az idő az „egészen Más” végtelenjéhez való transzcendálásként értett „kimozdulása” nem lineáris módon időiesül [se temporalise] és nem rendelkezik az intencionális sugár egyenességével. Az időnek a halál *misztériuma* által kiemelt jelölési módja kanyarulatot vesz akkor, amikor a másik emberhez való viszony etikai kalandjába bocsátkozik.³

1948-as esszénk csupán olyan észrevételek szintjén írja le a temporális transzcendenciát, amelyeket legfeljebb előkészítő jellegűnek tekinthetünk. Gondolatmenetünk irányát egyfelől a dia-króniát jellemző transzcendencia és a másik alteritásából fakadó távolság közötti analógia jelölte ki, másfelől pedig az e transzcendens intervallumon keresztülívelő, egyetlen más reláció tagjai között fennálló kapcsolattal sem összemérhető kötelék hangsúlyozása határozta meg.

Nem kívántunk változtatni azon az útvonalon, amelyet gondolataink kifejtése eredetileg végigjárt ebben a könyvben. Ez ugyanis annak a klímának hatásait őrzi, amely a Felszabadulás másnapján hatotta át nyitottságával a Montagne Saint-Geneviève-et. Jean Wahl Collège Philosophique-ja ebben a légkörben működött, és egyben ennek a légkörnek volt az egyik szülőhelye. Eszünkbe juthatnak Vladimir Jankelevitch fennkölt és elmélyült előadásai, amelyek felhívták a figyelmet a meg-nem-hallotra a bergsoni üzenetben, amelyek megfogalmazták az elmondhatatlant, amelyek megtöltötték a Collège Philosophique előadótermeit. Ugyanitt Jean Wahl üdvözölte az „élő filozófia” irányzatainak sokaságát, hangsúlyozta a filozófia és a különböző művészeti formák rokonságát, és szívvel-lélekkel vizsgálta a köztük lévő átmeneteket. Egész attitűdjével vakmerő „*intellektuális kísérletezésre*” és kockázatos mélységekbe csábított bennünket. A husserli fenomenológia, valamint Sartre-nak és Merleau-Pontynak hála, az egzisztenciafilozófia és a heideggeri fundamentálonológia első hajtásainak megjelenése új filozófiai lehetőségekkel kecsegtettek. Az azt leíró szavak, ami az embert mindig is foglalkoztatta anélkül, hogy egy spekulatív diskurzusban merete volna elképzelni, kategóriák rangjára emelkedtek. Köntörfalazás nélkül – jöllehet, olykor óvatlanul –, az akadémiai szabályoktól némileg függetlenül, de korántsem a divatos fogalmiság zsarnoksága alatt állva teremthetünk – és ajánlhattunk fel másoknak – „felszínre hozandó”, „elmélyítendő” és „felfedezendő” eszméket, ahogyan azt Gabriel Marcel írja le *Metafizikai naplójában*.

Leginkább a nyitottság eme éveinek szellemében olvashatjuk megfelelően *Az Idő és a Másik* szövegében előforduló különféle témák tárgyalását, amelyeken alaptézisünk, fordulatokkal tűzdelt útján, keresztülhalad. Ezek között kapnak helyet a szubjektivitásról mondottak, tehát az Én [Moi] uralma a lét anonim *van-ja* [*il y a*] fölött, az Én [Moi] visszatérése a Magához [Soi], az Én [Moi] bezsúfolódottsága az Önmagába [Soi-même], az immanencia materiális anyagsága és magánya, a lét könyörtelen terhe a munkában, a fájdalom és a szenvedés leírásai. Hasonló módon tekinthetünk a világra vonatkozó leírás-

² A „végtelenhez való viszony” leírásakor felhasznált tagadások nem szorítkoznak a negációra formális és logikai fogalmára, és nem teremtenek negatív teológiát. Megpróbálunk mindent elmondani, amit egy logikus nyelv – a mi nyelvünk – ki tud fejezni állítással és tagadással a diakroniáról, ami a várakozás türelmében mutatkozik meg, ami az idő hosszúsága maga, ami nem vezethető vissza az anticipációra (hiszen az a „jelenné tétel” egyik módja), ami nem foglalja magába az elvárt vagy a vágyott reprezentációját (hiszen ez pusztán prezentifikáció lenne). Az elvárt és a vágyott azonban már eleve fogalmak; a várakozás és a vágyakozás pedig valójában végességre utal, és nem közvetlenül a Végtelennel való kapcsolatra.

³ V.ö. „*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*” című írással, és különösen az „*Isten és a filozófia*” című tanulmányommal. Utóbbi a *Nouveau Commerce* 30–31. számában jelent meg, 1975-ben.

sokra: a táplálékok és a megismerés transzcendenciájára, az élvezetben létesülő tapasztalatra, a tudásra és a magához való visszatérésre, és a lényege szerint egy [une] értelem [raison] magányára a minden *mást* felszívó tudás világosságában [lumière]. Éppígy idesorolhatjuk mindazt, amit a halálról mondunk, mikor azt nem tiszta semmiként, hanem felmérhetetlen misztériumként, és ebben az értelemben egy olyan esemény lehetőségeként jellemezzük, amelynek nyomán az Ugyanaz [Même] immanenciája megtörik, és megszakad a monotonia, az árva pillanatok ketyegése. Az *egészen más* lehetőségéről van szó, a jövőéről, az idő egy olyan temporalitásáról, amelyben a dia-krónia írja le az abszolút módon kívül maradóhoz való viszonyt. De itt említhetjük a másikhöz, a nőihez, a gyermekhez fűződő kapcsolatunkról mondottakat, az Én termékenységének leírását, ami a diakrónia egy konkrét modalitása, és az idő transzcendenciájának olykor elkerülhetetlenül elhatároló jellegű megközelítéseit: az idő ugyanis sem nem eksztázis, amelyben az Ugyanaz [Même] feloldódik a Másban [Autre], sem nem tudás, amelyben a Más [Autre] az Ugyanaz [Même] részévé válik, hanem reláció nélküli reláció, olthatatlan vágy, vagy: a Végtelen közelsége. Olyan tézisek ezek, amelyek egy részét később nem tartottuk meg ebben az első formájában, mert jóval összetettebb és eredendőbb problémák részeinek bizonyultak, vagy egy kevésbé rögtönzött kifejezőmódot, de leginkább egy másfajta gondolkodást igényeltek.

Végezetül két, számunkra különösen fontosnak tűnő pontot szeretnék kiemelni e régi előadássorozat utolsó fejezeteiből, amelyek jól tükrözik az alteritást és annak transzcendenciáját leíró fenomenológia itt megkísérelt kidolgozásának módját.

Az emberi alteritást nem azon tisztán formális és logikai alteritás felől gondoljuk el, amelynek nyomán bármely sokaság tagjai elkülönülnek egymástól (ezek szerint az egyik eltérő attribútumai révén különbözik a másiktól, vagy, egy azonos tagokból álló sokaságban, individualitása alapján). A transzcendens alteritás fogalmát – azt, ami megnyitja az időt – egy *alteritás-tartalom*, mégpedig a nőiség irányából közelítjük meg. A nőiség – és látnunk kellene azt is, hogy mennyiben mondható el ugyanez a maszkulinitásról, a férfiségről, és általában a nemek különbségéről – számunkra minden más különbözőségtől eltérő különbözőség, ám nem egyszerűen mint egy minden mástól különböző kvalitást, hanem mint magát a különbözőség kvalitását fogjuk fel. E gondolat a pár [couple] egy olyan fogalmát teszi hozzáférhetővé, amely minden, tisztán numerikus dualitástól elkülönül: a kettő társiasságának fogalmát [socialité à deux], amely vélhetően nélkülözhetetlen az arc kivételes, szexuális különbségekből kiszármazó epifániájához – a megfoghatatlan és szüzi meztelenséghez –, ám amely bizonyosan esszenciális összetevőjét alkotja az erotizmusnak, és amelyben a továbbra is kvalitásként és nem pusztán logikai distinkcióként felfogott alteritást az a „ne ölj” hordozza, amelyet magának az arcnak a hallgatása mond ki. Az erotizmus és a libidó olyan jelentős etikai kisugárzással rendelkezik, hogy az általuk a kettő társiasságába lépő emberiség fenntarthatja annak jogát, hogy legalábbis megkérdőjelezze a kortárs pán-erotizmus leegyszerűsítéseit.

Végezetül a transzcendencia azon struktúrájára hívnánk fel a figyelmet, amely „Az Idő és a Másik” szövegében az apaság felől került elgondolásra. A fiúnak kínált lehetőség *túl* van azon, amivel az apa élni tud [assumable], ám bizonyos értelemben mégis az *övé* marad, mégpedig az apaság értelmében. Az apáé – vagy nem-közömbös [non-indifférent] számára – egy olyan lehetőség, amivel egy másik él [assume]: a fiú által egy olyan lehetőséggel bír tehát, ami túl van a lehetőségen! Arról a nem-közömbösségről beszélünk, ami nem az apasággal járó szociális szabályokból ered, hanem éppen ezen

szabályok alapját alkotja. Arról a nem-közömbösségről, ami által az Én a lehetőségen túl is lehetséges, és ami az Én termékenységének nem-biológiai fogalmából kiindulva kérdésessé teszi a *hatalom* [pouvoir] eszméjét, amely a transzcendentális szubjektivitásban, az intencionális aktusok eredetében és középpontjában testesül meg.

I.

CÉLKITŰZÉS ÉS VÁZLAT

Előadássorozatunk célja annak bizonyítása, hogy az idő nem egy elszigetelt és magában álló szubjektum teremtménye [fait], hanem a szubjektum és a másik közötti viszony maga.

E tézis korántsem szociológiai; nem fogunk arról beszélni, hogyan darabolódott szét és rendeződött vissza az idő azon fogalmak révén, amelyeket a társadalomtól kaptunk, sem arról, hogy hogyan teszi lehetővé a társadalom, hogy képet alkossunk az időről. Számunkra nem az időről való képzetek, hanem maga az idő a lényeges.

Tézisünk alátámasztásához először is a magány fogalmát kell mélyebb elemzés tárgyává tennünk. Ezután fogjuk szemügyre venni azokat az eseteket, melyekben az idő megnyílik a magány előtt.

Az általunk megkísérelt elemzés nem antropológiai, hanem ontológiai indíttatású. Mi valóban hiszünk a problémák és az ontológiai struktúrák létezésében, ám nem abban az értelemben, amelyet a realisták tulajdonítanak az ontológiának, amint pusztán és egyszerűen az adott létről készítenek leírást. Annak elismeréséről van szó, hogy a *lét [être]* nem üres fogalom, hogy saját dialektikával rendelkezik, hogy az olyan fogalmak, mint a magány vagy a közösségiség, e dialektika meghatározott mozzanataiként tűnnek fel, és hogy a magány vagy a közösségiség többek olyan pszichológiai fogalmaknál, mint például a másik birtoklása iránti szükséglet, vagy a másik e szükségletből következő eleve tudása, előérzete, anticipálása. A magányt a lét egy kategóriájaként kívánjuk bemutatni, és megpróbáljuk kijelölni a lét dialektikájában elfoglalt helyét, vagy másképpen kifejezve, tekintettel a dialektika szó jelentésének túlterheltségére, megkíséreljük elhelyezni a magányt a lét általános ökonómiájában.

Már a kezdet kezdetén el fogjuk utasítani azt a heideggeri felfogást, amely a másikkal való eleve adott viszonyon belül veszi szemügyre a magányt. Antropológiai kétségbevonhatatlansága mellett e felfogás ontológiai szempontból homályosnak tűnik számunkra. Bár a másikkal való viszonyra Heidegger bizonyosan a *Dasein* ontológiai struktúrájának egyik elemeként tekint, e reláció gyakorlatilag semmilyen szerepet sem játszik a lét drámájában vagy az egzisztenciális analitikában. A *Sein und Zeit* minden elemzése vagy a mindennapiság személytelenségének, vagy az elszigetelt Daseinnak szentelődik. Másrészt: vajon a semmiből fakad-e a magány tragikus karaktere, vagy a másiktól való megfosztottságból, amit a halál hangsúlyoz ki? Mivel itt legalábbis két-értelműségekre bukkanunk, felhatalmazva érezzük magunkat arra, hogy meghaladjuk a magány társiaságból, és a társiaság magányból történő definiálási módját. Végezetül pedig Heideggernél a másik a *Miteinandersein*, az egymással való felcserélhetőség szituációjában jelenik meg... E szituációban a *mit* (-val) prepozíció jelöli a másikhoz való viszonyt. Az egymásmellettség eme társulása pedig valamilyen dolog, egy közös fogalom, Heideggernél pedig egészen pontosan az igazság köré szerveződik. Ez a relációmód különbözik a szemtől-szembeni viszonyulástól. Reményeink szerint

meg tudjuk mutatni, hogy nem a *mit* prepozíció hivatott leírni a másikhoz való, eredeti viszonyulásmódot.

Gondolatmenetünk talán nehezen érthető eredményekhez vezet bennünket, amelyek nem rendelkeznek az antropológia felfedezéseinek patetikus csilogásával. Ám ezen az úton haladva képesek leszünk a magányt nem pusztán egy olyan közösséggel szembenálló boldogtalanságként jellemezni, amelyhez csak a megszokás társítja a boldogság gondolatát.

A magány ontológiai gyökerének felmutatásával reményeink szerint felsejlik előttünk az is, hogy hogyan haladható meg e magány. Először azt kell tisztáznunk, mit nem jelent ez a túllépés. Nem jelent megismerést, mert a megismerés során, akarjuk vagy sem, a szubjektum elnyeli az objektumot, és a dualitás felszámolódik. Ugyanígy nem jelenthet egyfajta eksztázist, hiszen az eksztázisban épp a szubjektum merül el az objektumban, hogy annak egységében ismerje fel önmagát. Az említett vonatkozóási módok mindegyike tehát a másik felszámolódásához vezet.

Így érkezőnk el a szenvedés és a halál problémájához. E témákat nem szépségük miatt vetjük fel, de még csak nem is azért, hogy lehetőségünk nyíljon briliáns és divatos felfedezések megtételére, hanem azért, mert a halál fenomenjében a magány egy misztérium határán találja magát. E misztériumot nem az ismeretlenség negatív értelmében, hanem annak egy általunk kidolgozandó pozitív fogalmában szándékozzuk vizsgálni. E fogalom alapján a szubjektumban egy olyan kapcsolódási módot nyílik lehetőségünk felfedezni, amely nem redukálódik magányának tiszta és egyszerű viszatérésére. A misztériumként, és nem szükségképpen semmiként felfogott halál színe előtt nem áll elő az egyik tag felszívódása a másikba. Utolsó lépésként tehát arra mutatunk rá, hogy a halálban megmutatkozó dualitás hogyan válik a másikhoz és az időhöz való viszonyulássá.

Az a tény, hogy fejtegetéseink dialektikus elemeket tartalmaznak, nem jelenti a hegei tanok elfogadását. Nem az a szándékunk, hogy túlhaladjunk, vagy a Történelem megállítással kibékítsünk bizonyos ellentéteket. Éppen ellenkezőleg: vizsgálódásaink egy olyan pluralizmus irányába mutatnak, mely nem forrasztja egygé mindazt, amin végig kíván tekinteni, és amely, ha merészelnünk ilyesmit állítani, szakít Parmenidész gondolkodásmódjával.

A LÉTEZÉS MAGÁNYA

Miben áll a magány erőteljessége? Banális lenne azt állítani, hogy sohasem létezőnk egyes számban. Olyan létezőkkel és dolgokkal vagyunk körülveve, amelyekkel viszonyt folytatunk. A látás, az érintés, a beleézés vagy a közös munka által együtt vagyunk másokkal. E viszonyulások tranzitív jellegűek: megérintek egy tárgyat, látom a másikat. Azonban én nem vagyok a másik; teljesen egyedül vagyok. A lét bennem, a tény, hogy létezem, az én egzisztálásom konstituálja az abszolút intranszitiv elemet, valamit, ami híján van minden intencionalitásnak és vonatkozásnak. Bármit elcsereélhetünk egymással, de egzisztálásunkat nem. Ebben az értelemben a lét nem más, mint az egzisztálás általi elkülönülés. Amennyiben létezem, monásként létezem; létezésem, és nem egy tudattartalom közölhetetlensége által vagyok híján ajtóknak és ablakoknak. Ha az egzisztálás közölhetetlen is, ez csak azért lehetséges, mert abban gyökerezik, ami bennem a legbensőbb – a létemben. Mégpedig úgy, hogy megismerésem vagy kifeje-

zés módjaim bármely felerősítése hatástalan marad létezésemmel való viszonyomra, e par excellence belső viszonyulásra.

Úgy tűnik azonban, hogy a primitív világszemlélet – vagy legalábbis annak Lévy-Bruhl által nyújtott leírása – megrendíti felfogásunkat azáltal, hogy egy tranzitív egzisztencia képzetét látszik hordozni. E mentalitás vizsgálata ugyanis azt a benyomást kelti, hogy a részesezés által az egyik nem egyszerűen látja a másikat, hanem ő maga a másik. A részesezés jóval jelentősebb fogalom a primitív mentalitásban, mint a logika-előtti-ség vagy a misztérium, mindazonáltal nem szabadít meg bennünket a magány problémájától. Egy modern tudat ugyanis nem képes ilyen könnyedén lemondani titkának és magányának ízéről. Ráadásul amilyen mértékben válik tapasztalata aktuálissá, a részesezés abban a mértékben vág egybe az eksztatikus egyesüléssel, így nem őrzi meg kellőképpen a tagok dualitását. Amint elhagyjuk a monadológia terepét, monizmusához érkezünk.

A létezés megtagad minden kapcsolatot, minden sokféleséget; az egzisztálón kívül nincs tekintettel senki másra. A magány tehát nem Robinson elszigeteltségében, és nem a tudat közölhetetlen tartalmában, hanem az egzisztáló és az ő egzisztálása tevékenységének [oeuvre] feloldhatatlan egységében érhető tetten. Azáltal, hogy az egzisztálóban horgonyozzuk le, az egzisztálást az egységbe zárjuk, és megmenekítjük Parmenidész utódai szülőgyilkos szándékától. A magány abban a tényben magában áll, hogy vannak egzisztálók. Ahhoz, hogy megértsük a magányt megelőző szituációt, próbára kell tennünk az egzisztáló és egzisztálása közötti kötelék alapját. Ekkor először is egy olyan ontológiai esemény felé tekintünk, amelynek során az egzisztáló felvállalja egzisztálását. *Hiposztázis*nak nevezem azt az eseményt, aminek során az egzisztáló felvállalja egzisztálását. Az észlelés és a tudomány mindig olyan létezőkből indul ki, amelyek már elnyerték saját létezésüket. Vajon feloldhatatlan-e az egzisztáló és az ő egzisztálása közötti kötelék? Képesek vagyunk-e megidézni a hiposztázist?

A LÉTEZŐ NÉLKÜLI LÉTEZÉS

Térjünk vissza Heideggerhez! Önök jól ismerik azt a már általam is használt megkülönböztetést *Sein* és *Seiendes*, lét és létező között, amit én, a jólhangzás kedvéért, egzisztálásnak és egzisztálónak fordítok anélkül, hogy kimondottan egzisztencialista értelmet tulajdonítanék e kifejezéseknek. Heidegger elhatárolja a szubjektumokat és az objektumokat, tehát a létezőket, amik vannak, azok létének tevékenységétől magától. Az előbbi csoport főnévként vagy főnévi szerepű melléknévként, az utóbbi igeiként jut kifejezésre. E *Sein und Zeit* elején tett megkülönböztetés lehetővé teszi azoknak a kétértelműségeknek a feloldását, amelyek a filozófia története során úgy álltak elő, hogy elhagytuk az egzisztálást hogy elérkezzünk azon egzisztálóhoz, aki teljes egészében birtokolja egzisztálását, azaz Istenhez.

A fenti megkülönböztetés véleményem szerint a *Sein und Zeit* legmélyebb gondolata. Heidegger azonban csak a lét és a létező megkülönböztetését viszi véghez, a kettő elválasztását már korántsem. Az egzisztálás nála mindig az egzisztálóba záródik; az emberi egzisztálóhoz rendelt „*Jemeinigkeit*” fogalma pontosan kifejezi azt a tényt, hogy az egzisztálás már mindig is valaki által uralt létezés. Nem hinném, hogy Heidegger elfogadná egy egzisztáló nélküli egzisztálás tételezését, ami meglehetősen abszurdnak tűnne számára. Mindenesetre van egy olyan kifejezése, a *Geworfenheit* – ami Jankelevitch szerint „egy bizonyos Heidegger” fogalma –, amelyet szokásosan

elhagyottságnak vagy elhagyatottságnak [déréliction ou délaissement] fordítunk, ám amelynek esetében hangsúlyozhatjuk egy olyan következmény meglétét, amelynek alapján e fogalmon az egzisztenciába való belevettség tényét [fait-d'être-jeté-dans l'existence] kell értenünk. Így ugyanis egy olyan egzisztálóra utalhatnánk, aki csak az őt megelőző egzisztenciában lehet jelen, és egy olyan egzisztenciára, mely független az egzisztálótól. Ez az egzisztáló tehát belevetve találja magát az egzisztálásba, és nem képes úrrá lenni rajta. Pontosan ezért beszélhetünk itt elszigeteltségről és elhagyatottságról, és pontosan így tárul fel egy olyan egzisztencia fogalma, amely nélkülünk, alany nélkül történik: az egzisztáló nélküli egzisztálás. Wahl úr kétségkívül kijelentette, hogy az egzisztáló nélküli egzisztálás nem több pusztá szónál. A szó kifejezés persze bántóan hat, hiszen pejoratív értelemmel bír, ám teljességgel egyetértek Wahl úrral. Feladatunk itt pusztán abban áll, hogy előzetesen meghatározzuk a szó helyét a lét általános ökonómiájában. Ugyanilyen készségesen ismerem el, hogy az egzisztálás nem egzisztál; egyedül az egzisztáló az, ami egzisztálhat. Ám az az eljárás, hogy annak megértése érdekében, ami létezik, ahhoz fordulunk, ami nem létezik, egyáltalán nem teremt forradalmat a filozófiában. Az idealista gondolkodás egésze éppen abban próbálta felmutatni a lét alapját, ami maga nem volt lét.

Hogyan közelítsük meg ezt az egzisztáló nélküli egzisztálást? Képzeld el, hogy minden semmivé lesz, semmivé lesznek a dolgok, a létezők, az emberek. Szembesülünk-e így a tiszta semmivel? Ami ezen imaginárius destrukció után megmarad, az nem valami, hanem a *van* [il y a] ténye. A mindenség hiánya jelenlétként tűnik fel: mint egy hely, ahol minden beárnyékolt, mint a légkör sűrűsége, mint az üresség bősége, vagy mint a csend morajlása. Ami a dolgok és a létezők destrukciója után fennáll, az az egzisztálás személytelen erőtere, valami, ami sem nem alany, sem nem főnév; az egzisztálás ténye, ami akkor adódik, mikor már semmi sincsen. E lét: anonim, hiszen nincs semmi és senki, aki magára vehetné ezt az egzisztenciát. E lét: személytelen, akár az olyan mondatok, mint „Esik” vagy „Meleg van”. Ez az egzisztálás visszatükrözi azt a negációt, ami által elkülönítettük, kijelöltük a helyét. A *van* a tiszta egzisztálás könnyörtelensége [irrémissibilité].

Mikor a lét anonimitását idézzük meg, korántsem arra a meghatározatlan mélységre gondolunk, melyet a filozófiai kézikönyvek úgy említenek, mint amiből az észlelés kiemeli a dolgokat. Ez ugyanis már eleve valami, létező, ami a főnévi kategóriák alá sorolódik, és már eleve az egzisztálókra elementárisan jellemző karakterrel bír. Az itt megközelíteni próbált egzisztálás a lét tevékenysége maga, mely nem fejezhető ki főnévvel, hiszen ige. Ezt az egzisztálást nem állíthatjuk tisztán és egyszerűen, mert mi mindig egy egzisztálót állítunk; mégis adott a számunkra, hiszen nem tudjuk tagadni sem. Minden negáció mögött feltűnik a lét e hangulata, a lét mint erőter, mint minden állítás és minden negáció tere. Sohasem akad bele egy olyan tárgyba, ami van, és éppen ezért nevezzük anonimnak.

Közelítsük meg ezt a szituációt egy másik úton! Vegyük az álmatlanságot. Ebben az esetben nem egy kitalált tapasztalatról beszélünk. Az álmatlanságot annak tudata alkotja, hogy sohasem ér véget, hogy nincs semmilyen mód visszahúzódnia a virrasztásból, amely a hatalmában tart. Virrasztás – bármilyen cél nélkül, amelyben elveszítjük kezdő- és végpontjának bármely fogalmát, mihelyt rabul ejt bennünket. E múltba forradt jelen egészében a múlt öröksége; semmit sem újít meg. Folyon ugyanaz a jelen, vagy ugyanaz a múlt áll fenn. Egyetlen emlék megváltást jelentene e múlttól, ahol az idő nem tart sehová, semmi sem távolodik, semmi sem halványul. Csak a külső zajok, amelyek

képesek megsebezni [marquer] az álmatlanságot, vezetnek be kezdeteket e kezdet-és vég nélküli szituációba, e halhatatlanságba, melytől képtelenek vagyunk megsza- badulni, hasonlóan az imént jellemzett *van*-hoz, a személytelen egzisztenciához.

Az álomhoz való menekvés lehetőségét kizáró virrasztással a *van*-t fogjuk jelle- mezni és az egzisztálás azon módját, amelyben saját megsemmisülése által nyilván- nul meg. Az a virrasztás, melyből nincs kiút a tudattalan felé, mely nem hagyja meg az álom belső területébe való visszahúzódság lehetőségét, egy olyan egzisztálást pél- dáz, amely nem bír a magánál-lét [en soi] eleve békés jellegével. Éppen hogy minden- fajta maga [soi] hiányáról van szó, egy maga-nélküliségről. Az egzisztálást jellemez- hetjük az örökkévalóság fogalmával is, hiszen az egzisztáló nélküli egzisztálás nem rendelkezik kezdőponttal. Az örökkévaló szubjektum *contradictio in adjecto*, hiszen a szubjektum már eleve egy kezdetet jelent. Az örökkévaló szubjektum nem egyszerű- en csak arra képtelen, hogy belekezdjen valami önmagán kívülbe, hanem önmagá- ban lehetetlen, hiszen mint szubjektumnak kezdetnek, és így az örökkévalóság kizá- rásának kell lennie. Az örökkévalóságot nem lehet lecsendesíteni [apaisé], mert nincs szubjektum, amely magára vállalná.

Az egzisztálás semmijéhez való odafordulást már Heideggernél megtaláljuk. A heideggeri semmi azonban rendelkezik egyfajta aktivitással és létezéssel: a sem- mi semmít. Nem marad nyugodt, a semmi ebben a tevékenységében megnyilvánítja önmagát [s'affirme].

Ha a *van* fogalmát a klasszikus filozófia egy nagyobb témáján belül kellene megkö- zelítenem, Hérakleitoszt hoznám példának. Nem arra a folyóra gondolok, melybe nem léphetünk kétszer, hanem arra, amely a történet kratüloszi változatában jelenik meg: a folyóra, melybe egyszer sem léphetünk, melyben nem vagyunk képesek megterem- teni a minden egzisztáló formájául szolgáló egységet, annak szilárdságát. E folyó az állandóság utolsó olyan elemét is elsodorja magával, amelyből a változás [devenir] fogalma érthetővé válhatna.

Az egzisztáló nélküli egzisztálás, amit *van*-nak nevezek, az a hely, ahol a hiposztázis működésbe lép.

Ennek tárgyalása előtt azonban szeretnék hosszasan elidőzni az eddig kifej- teteknél. Gondolatmenetünk a lét semmi nélküli fogalmának kialakítására törekszik, amely lét nem hagy kikapukat, nem engedi, hogy elmeneküljünk előle. És éppen a semmi e lehetetlensége világít rá az öngyilkosság uralmi funkciójára, hiszen az öngyil- kosság az utolsó iga, mely alá be tudjuk vonni a léteket. Ha semmit sem uralunk, az abszurdan találjuk magunkat; így az öngyilkosság az utolsó menedék az abszurd elől. Magasztos értelemben véve az öngyilkosság egy Macbeth reménytelen, még- is világosan érthető küzdelmében áll, aki még akkor is harcol, mikor már felismerte küzdelme hiábavalóságát. Ez az uralom, ami lehetővé teszi, hogy az egzisztenciában értelmet találjunk az öngyilkosság lehetősége által, a tragédia egyik gyakori eleme. „Ör- zöm hatalmamat a halálra”⁴ – Júlia kiáltása a Rómeó és Júlia harmadik felvonásában a sorsszerűség fölötti diadalra utal. Azt mondhatjuk, hogy a tragédia nem egyszerűen a sors szabadság fölött aratott győzelmében áll, hiszen a halálát felvállaló individuum a sors látszólagos győzelmének pillanatában megmenekül sorsától. Hamlet példája ezért túlmutat a tragédián, a tragédia tragédiájává válik. Hamlet ugyanis megérti, hogy „nem lenni” talán lehetetlen, így még öngyilkosságával sem gyakorolhat uralmat az

⁴ [Az angol eredetiben: I keep the power to die; franciául: Je garde le pouvoir de mourir. Mészöly Dezső fordítá- sa nem érzékelteti azt, amire Lévinas itt utal.]

abszurd fölött. A kegyelem és befejezés nélküli lét fogalma mutat rá a lét mély abszurditására. A lét a rossz; nem végessége, hanem határtalansága miatt. Heidegger szerint a szorongás a semmi tapasztalata. Azonban, ha a halál a semmit értjük, nem éppen fordítva áll a dolog? Vajon a szorongás nem inkább annak tényében áll, hogy képtelenek vagyunk meghalni?

Igencsak paradoxnak tűnhet a *van*-t virrasztásként jellemezni, mintha a pusztá egzisztálás eseményét egy tudatból származtatnánk. Ám fel kell tennünk a kérdést: vajon a virrasztás definiálja-e a tudatot, vagy a tudat sokkal inkább a virrasztástól való elszakadás lehetőségében áll? Vajon a tudat tulajdonképpeni értelme nem éppen a virrasztástól az álom lehetősége felé való elfordulásban adódik, az én ténye pedig a személytelen virrasztás meghaladásának képességében [pouvoir]? A tudat valójában eleve részesül a virrasztásban, ám ami specifikusan jellemzi, az nem más, mint annak lehetősége, hogy háttérbe húzódjék, hogy aludni térjen. A tudat: hatalommal bírni az alváásra [pouvoir dormir]. E rés a teljességben [plein] maga a tudat paradoxona.

A HIPOSZTÁZIS

A tudat kiszakadás a *van* névtelen virrasztásából, így már eleve a hiposztázis mozanata; egy olyan szituációra utal, melyben egy egzisztáló kapcsolatot létesít egzisztálásával. Természetesen nem tudjuk megmagyarázni, hogy miért történik mindez – a metafizikában nem létezik fizika. Csupán azt tudjuk megmutatni, hogy mi a hiposztázis jelentése.

Igazi fordulat akkor áll elő az anonim lét mélyében, amikor feltűnik „valami, ami van”. Ez ugyanis az egzisztálást attribútumként hordozza; ugyanúgy ura az egzisztálásnak, ahogyan a szubjektum ura attribútumának. Az egzisztálás itt az egzisztálóé, és éppen ebből az irigy és senkivel meg nem osztott uralomból következően, melynek határait nemsokára látni fogjuk, állítható az egzisztálóról, hogy egyedül van. Pontosabban fogalmazva, az egzisztáló megjelenése egy uralom konstitúciója, egy olyan egzisztálásban való szabadságé, amely a maga részéről mélyen anonim marad. Ahhoz, hogy ezen anonim egzisztálásban megjelenhessen egy egzisztáló, lehetővé kell válnia egy elmozdulásnak a magától [soi], és egy visszatérésnek a magához [soi]– azaz magának az identitás tevékenykedésének [suvre]. Identifikációja által az egzisztáló már eleve visszazárult önmagába; az egzisztáló monász és magány.

A hiposztázis eseménye: a jelen. A jelen önmagából fakad, vagy inkább: a jelen az önmagából való kiindulás. Az egzisztálás kezdet és vég nélküli szövedéke a jelen által feslik föl. A jelen elszaggat és összesző: a jelen kezd, ő a kezdet maga. Rendelkezik múlttal, de az emlékezés formájában; van történelme, de ő maga nem a történelem.

Azzal, hogy jelenként tételezzük a hiposztázist, még nem vezetjük be a létbe az időt. Jelent adva magunknak nem egy, a tartam lineáris sorozatában elhelyezhető időki-terjedést vagy időpontot kapunk. Nem az olyan jelenről beszélünk, amit egy már eleve konstituált időből vágunk ki mint egy elemet, hanem a jelen funkciójáról, az egzisztálás személytelen végtelenjében előálló fölfeslésről. E jelen egy ontológiai sémához hasonlítható: az egyik oldalon esemény, nem pedig valami, ami létezik; a másik oldalon azonban az egzisztálás azon eseménye, amely által valami világra jön. Egyrészt tehát egy tiszta, ige által kifejezendő eseménnyel van dolgunk, ám ezen egzisztálásban másrésztől, mint egyfajta átvedlés, immár mégis megjelenik valamilyen dolog,

valamilyen egzisztáló. Lényeges, hogy a jelent az egzisztálás és az egzisztáló határán kell elhelyeznünk, ahol az egzisztálás funkciójaként egzisztálóba fordul át.

Pontosan azért, mert az „önmagából való kiindulás” beteljesítése, a jelen mindig eltűnés [évanescence]. Ha a jelen tart [dure], akkor létét valami tőle megelőzőtől kellett kapnia, egy örökség hozományaként kellene fellépnie. A jelen azonban önmagából ered, és semmi sem származhat önmagából úgy, hogy a múltból hordoz valamit. Az eltűnés [évanescence] a kezdet lényegi formája.

Ám hogyan képes az eltűnés [évanescence] bármit is eredményezni? Egy dialektikus szituációval állunk szemben, amely inkább leír, mintsem kizár egy fenomént, ami most megmutatkozik: az „én”-t.

A filozófusok mindig egy kettős karaktert ismertek fel az „én”-ben: az „én” nem szubsztancia, ám ennek ellenére ő a par excellence egzisztáló. Az „én”-t lélekként definiálni olyan, mintha semmit sem mondanánk róla, hiszen a lélek is csupán egy tulajdonság. Ezzel tehát nem állítunk semmit az én létmódjáról, az abszolútról az énben, amely még a teljes megújulás hatalmát sem zárja ki belőle. Ha azt mondjuk, hogy e képesség abszolút egzisztenciával bír, akkor legalábbis szubsztanciává tesszük azt. Ha ellenben az egzisztálás és az egzisztáló határán helyezük el, a hiposztázis funkciójaként, akkor az „én” kívül kerül a változékony és az állandó ellentétén csakúgy, mint a lét és a semmi kategóriáinak oppozícióján. A fenti paradoxon megszűnik, mihelyt az „én”-t nem mint egy egzisztálót, hanem mint az egzisztálás módját magát fogjuk fel, ami azonban a szó szoros értelmében véve nem létezik [n'existe pas]. A jelen és az én természetesen egzisztálóba fordul át, és így képesek vagyunk egy olyan időt összeállítani, amit egzisztálóként birtokolhatunk. E hiposztázált időt pedig kanti vagy bergsoni módon tapasztalhatjuk meg. Ám ez egy hiposztázált idő tapasztalata lenne, egy olyan időé, ami van; ekkor már nem a hiposztázis tiszta eseményeként, a maga sematikus funkciójában az egzisztálás és az egzisztáló határán tapasztalt időről van szó. A jelent az egzisztáló egzisztálás fölötti uralmaként tételezve, és átjárót keresve az egzisztálástól az egzisztálóhoz, egy olyan kutatási térbe érkezünk, amit már nem tudunk tapasztalásként leírni. Ha a fenomenológia csupán a radikális tapasztalás módszere, akkor itt a fenomenológián túl találjuk magunkat. A jelen hiposztázisa csak egy mozzanat a hiposztázisban; az idő azonban egy másfajta relációt is jelölhet az egzisztáló és az egzisztálás között. Ezt később a másikkal való viszony eseményeként fogjuk leírni, amely a jelen hiposztázisának monizmusát meghaladva elvezet bennünket a plurális egzisztenciához.

A jelen, az „én” – a hiposztázis: szabadság. Az egzisztáló ura az egzisztálásnak; a szubjektum virilitását gyakorolja léte felett. Rendelkezik valamivel, ami fölött hatalommal bír.

Az első szabadság, amiről itt beszélünk, még nem a szabad akarat, hanem a belekezdés [commencement] szabadsága. Az egzisztencia csak egy most lévő dologból [quelque chose de maintenant] indulhat ki. Minden szubjektum magában foglalja e szabadságot, hiszen az éppen abból a tényből ered, hogy van szubjektum, hogy van egzisztáló. E szabadság az egzisztáló egzisztálás fölötti hatalmának szabadsága.

MAGÁNY ÉS HIPOSZTÁZIS

Mivel a magányt tanulmányunk elején az egzisztáló és az ő egzisztálása közötti felbonthatatlan kötelékként jellemeztük, meghatározásunkban nem előfeltételeztük sem-

milyen természetű más [quelconque de l'autre] jelenlétét. A magányt nem a másokhoz való, előzetesen adott viszonyulás privációjával írjuk le, hanem a hiposztázis művével [œuvre] azonosítottuk. A magány az egzisztáló egysége maga, a tény, hogy van valami az egzisztálásban, amiből az egzisztencia kiszármazik. A szubjektum egyedül van, mert ő: egy. A magány előfeltétele annak, hogy felléphessen a belekezdés szabadsága, az egzisztáló uralma az egzisztálás fölött, egyszerűen: hogy felléphessen az egzisztáló maga. Nem pusztán reményvesztettségéről és elhagyatottságról beszélünk, de egyben erőről, büszkeségről és szuverenitásról is. A magányt leginkább a reménytelenség terminusaival jellemző egzisztencialista analízis sikeresen feledésre ítélte a romantikus és byroni irodalom és pszichológia leírásait egy büszke, arisztokratikus és zseniális magányról.

MAGÁNY ÉS MATERIALITÁS

Ám a szubjektum uralma az egzisztálás fölött, az egzisztáló szuverenitása egy dialektikus visszatéréssel jár együtt.

Az egzisztálást leigazza az önmagával azonos, azaz magányos egzisztáló. Az identitás azonban nem csupán a magából való kiindulás, hanem egyben a magához történő visszatérés is. A jelen az önmagához való, elkerülhetetlen visszatérésben áll. Az egzisztáló azt az árat fizeti pozíciójáért, hogy nem tud elszakadni magától. Az egzisztáló magával van elfoglalva; az elfoglaltságnak ezt a módját nevezzük a szubjektum materialitásának. Az identitás nem valamilyen ártatlan viszony, hanem leláncoltság a magához [soi]; annak szükségszerűsége, hogy magunkkal foglalkozunk. A belekezdésre ránehezül az önmaga – ez a lét és nem az ábránd jelene. A szubjektum szabadságát a szubjektum felelőssége teszi határolttá. Ebben áll az ő nagy paradoxona: egy szabad létező eleve elveszíti szabadságát, mert felelősséggel tartozik önmaga iránt.

Bár a múlt és a jövő szempontjából szabadnak fogjuk fel, a jelen a magához való viszony leláncoltsága. A jelen materiális karaktere nem a nyomasztó múltban vagy a nyugtalanító jövőben keresendő, hanem magában a jelenben. A jelen felhásítja a végtelen egzisztálás szövedékét, megtagadja a történelmet, és a most-ból érkezik. Ám ennek ellenére, vagy talán éppen ezért, önmagába gabalyodik, és felelősségének felismerésével materialitásba fordul át.

A pszichológiai és az antropológiai leírásokban mindez annak a ténynek feleltethető meg, hogy az én [je] már eleve maga [soi], hogy az én szabadsága inkább teher, mintsem könnyedség, hogy az én könnyörtelenül önmaga. Nem áll szándékomban taurológiákból drámát csinálni. A magához való visszatérés nem egy tűnékeny gondolat, és nem is egy pusztá filozófiai elmélkedés végeredménye. A magához való viszonyt Blanchot *Aminadab* című regénye nyomán úgy írhatjuk le, mint egy lerázhatatlan, terhes és ostoba duplumhoz való leláncoltságot, amely duplum nélkül azonban az én éppenhogy nem lehetne én. E *kötődés* [avec] abban nyilvánul meg, hogy magunkkal kell elfoglalva lennünk. Végül minden vállalkozás bútorok körbe-körbe tologatásába torkollik. Nem úgy létezem, mint egy szellem, egy mosoly vagy egy szellő; nem tudok híján lenni a felelősségnek. Létem megkészsereződik egy birtoklással [avec un avoir]: saját magam nyakán lógok, és éppen ebben rejlik a materiális egzisztencia fogalma. Ebből következően a materialitás nem a lélek esetleges alábukását jelenti a test börtönébe vagy sírjába. A materialitás – szükségszerűen – együttjár az egzisztálólóként szabad szubjektum felbukkanásával. A materialitás felől, az Én és a Maga közötti viszony

konkrét megvalósulásaként értelmezve, a testet egy ontológiai eseményre vezetjük vissza. Az ontológiai relációk nem testetlen kötelékek; az Én és a Maga viszonya nem a lélek értelmetlen önreflexiója, hanem maga az emberi materialitás.

Az én szabadságától tehát elválaszthatatlan az én materialitása. Az első szabadságot, ami az egzisztáló anonim egzisztálásban való feltűnésében áll, a magába átfordult én [je] meghatározottságával [dэфinitif] váltjuk meg. Az egzisztáló e meghatározottsága, amely megteremti a magány tragédiáját, a materialitás. A magány nem azért tragikus, mert benne nem találjuk a másikat, hanem mert saját azonosságának megszállása alatt áll, és mert a magány: anyag. Az anyag láncait levetve a hiposztázist magát törjük darabjaira – és időben kezdünk létezni. A magány az idő hiánya. Az adott, a magát hiposztázáló, a megtapasztalt idő, ami arra fut, amerre a szubjektum görgeti identitását, tökéletesen alkalmatlan arra, hogy feloldja a hiposztázis bilincseit.

II.

Az anyag a hiposztázis balsorsa. A magány mindig együtt értendő a materialitással. A magány nem egy felettes nyugtalanság, ami egy minden szükségletét kielégített létezőt fog el, de még csak nem is a *Sein und Zeit*ban leírt kitüntetett tapasztalat, hanem, ha szabad így fogalmaznunk, az anyaggal megátkozott egzisztencia velejárója. Egzisztálóként felfogott szabadságunk eseménye abban a mértékben fejeződik ki, amilyen mértékben az anyag gondja előbukkan a hiposztázisból magából. Ez az esemény nem más, mint a mindennapi élet, mely távol esve bármiféle hanyatlástól, és távol attól, hogy metafizikai sorsunk elárulásaként tűnjön fel, a magányból sugárzik ki, mintegy beteljesítve azt, azon végtelenül nehezen fellelhető válasz kereséseként, melyet saját maga mély balsorsára adhat. A mindennapi élet a megváltásra [salut] való törekvésben áll.

A MINDENNAPISÁG ÉS A MEGVÁLTATÁS

Nem válik-e most lehetővé számunkra egy olyan ellentmondás feloldása, amely a kortárs filozófia egészét átjárja? Azt a reményt, amelyet egy jobb társadalom ígéretébe vetünk, és azt a reményvesztettséget, amelyet a magány gondolatához kötünk, ugyanazokra az evidensnek látszó tapasztalatokra alapozzuk, amelyek így antagonisztikus ellentétet látszanak alkotni egymással. A magány tapasztalata és a társadalmiság tapasztalata nem egyszerűen szembenállást, hanem antinómiát feltételez. Mindkettő univerzális tapasztalatként lép fel, mégpedig úgy, hogy a másik ágat egy autentikus tapasztalat degradációjának minősíti.

A szociológia és a szocializmus derülítő konstruktivizmusának mélyén a magány érzése fenntartja bomlasztó hatását, lehetővé téve azt, hogy a kommunikáció örömei, a kollektív cselekvés, és mindaz, ami otthonossá teszi a világot, pascali szórakozásként és a magány puszta elfeledéseként lepleződjön le. A magány tapasztalata nem egyszerűen leértékeli az elrendezettség élményét, a dolgokkal való elfoglaltságunkat és a hozzájuk való kötődésünket vagy akár uralásuk vágyát, hanem mindezt ráadásul saját filozófiájának alapjaira vezeti vissza. A dolgokról és a szükségletekről való gondoskodás ennek fényében hanyatlás, menekvés azon elemi végesség elől, amelyből e szükségletek maguk következnek; e hanyatlás ilyenformán következtelen, nem-igaz, és bár végzettszerű, mégis magán hordja az alantasság és az értéktelenség bélyegét.

Azonban mindennek ellentéte egyaránt igaz. A pascali, kierkegaardi, nietzschei és heideggeri szorongásban úgy viselkedünk, mint holmi elborzadt nagypolgárok. Vagyis bolondok vagyunk. Az örületet azonban senki sem tartja a megváltás útjának. A shakespeare-i tragédia bolondja nem több annál, aki tisztán érzi és kifejezi a világ összefüggéstelenségét és a szituációk abszurditását – így nem is ő a tragédia kulcsfigurája, hiszen nincs semmi, amit legyőzhetne. A királyok, hercegek és hősök világában ő csupán a nyitány, a világon keresztülfújó bolond szél – nem pedig a vihar, amiért kihunynak a fények és szétnyílnak a függönyök. Bár gyönyörűen bizonyítottuk, hogy azok a törekvések, amelyek kitöltik napjainkat és amelyek a hozzánk hasonlók közé vetve bennünket megtörik magányunkat, hanyatlásnak, hétköznapiságnak, állatiaságnak, degradációnak és rút anyagiságnak minősíthetők, e törekvéseket egyáltalán nem a léhaság mozgatja. Nyugodtan gondolhatjuk, hogy az autentikus idő eredendően egy eksztázis, miközben karórát vásárolunk magunknak; a létezés meztelenségének ellenére, a lehetőségekhez mérten, illendően kellene öltözködnünk. Amikor könyvet írunk a szorongásról, azt mindig valakinek írjuk; keresztülverekedjük magunkat a kézírattól a publikációig vezető akadályokon, úgy viselkedve mindeközben néha, mintha a szorongással kereskednénk. A halálraítélt rendbeszedi öltözékét, elfogad egy utolsó cigarettát és még egy hangzatos mondatot is képes a kivégzőosztag elé vetni az utolsó út előtt.

Az előbb mondottak azokra a könnyelmű, realista ellenvetésekre emlékeztetnek, amelyek azzal vádolják az idealistákat, hogy egy elképzelt világban esznek és lélegeznek; ám jelen esetben nem bizonyulnak olyan könnyen elvethetőnek. E kifogások ugyanis nem egy metafizikával, hanem egy morállal állítanak szembe egy viselkedést, hiszen minden antagonisztikus tapasztalat egy morálra utal. Az egyik ág sohasem hibáért, hanem inautenticitásáért veti el a másikat. A naivitásnál valamivel többet hordoz magában az a meggyőződés, amellyel, inkább a kenyér, mintsem a szorongás jelentőségét elismerve, a tömeg szembehelyezkedik az elittel. Ebből származik azon nagyság nyomatéka, amely a közgazdasági problémákból kiinduló humanizmust mozgatja, és ebből származik maga az a hatalom is, amellyel a munkásosztály azt célzó követeléseivel rendelkezik, hogy felemelkedjenek egy humanizmushoz. Mindez megmagyarázhatatlan lenne pusztán csak az inautenticitásba való hanyatlásunk, szórakozásaink vagy állati létünk által legitimált igényeink alapján.

A magányt és a szorongást egy konstruktív és optimista szocializmus egy szolidaritást és tisztánlátást szorgalmazó világgal szemben gyakorolt struccpolitikának minősítené, a fényűzés és a selejt jelenségeinek, a társadalmi átalakulás epifenoméneinek, a tévelygő individuum esztelen álmainak, a kollektív test kifecsegetésének. Ám a magány filozófiájának művelői ugyanilyen joggal értékelhetnék a szocialista humanizmust hazugságnak és fecsegésnek, misztifikációnak és csaló ékesszólásnak, megfutamodásnak és bujdosásnak – mégpedig a haláltól való szorongás és a magány elől.

Az antinómia, amely a megváltást a jóllakottsággal helyezi szembe: Jákob és Ézsau ellentéte. A valódi kapcsolat megváltatás és megelégedettség között korántsem az, amit a klasszikus idealizmus vélt felfedezni, és amit az egzisztencializmus minden tapasztalat ellenére átvett. A megváltatás nem szorul rá a szükségletek kielégítésére mint egy olyan felettes formára, amely képes biztosítani az egyedüllétet és annak bázisait. Mindennapi életmódunk nem egyszerűen animalitásunk egy, a szellem aktivitása által folyton meghaladott megnyilvánulása. A megváltatás iránti nyugtalan várakozás [l'inquiétude] mégcsak nem is a szükséglet fájaldalmából fakad, amit

így annak alkalmi okaként fognánk fel, minthacsak a szegénység és a proletárlét lenne a kulcs a Mennyei Birodalom kapujához. Nem gondoljuk, hogy a munkásosztályra nehezedő elnyomás az elnyomatás egy olyan tiszta tapasztalatát hozná létre, mely a közgazdasági liberalizmuson túlmutató metafizikai szabadság iránti nosztalgiát hívna benne életre. A forradalmi küzdelem valódi jelentésének és szándékainak kiforgatását jelentené, ha úgy vélnénk, hogy az csupán a szellemi élet alapjainak lefektetését szolgálja, vagy hogy válságai által kell elhivatottságot ébresztenie. A gazdasági küzdelem egy szinten helyezkedik el a megváltásért való küzdelemmel, mert magának az első szabadságot konstituáló hiposztázisnak a dialektikájában alapozódik meg.

Sartre filozófiájában a jelen valahogyan anygali vonásokkal rendelkezik. Ha ugyanis az egzisztencia minden terhét a múltba vetjük, a jelent megtisztítjuk az anyagiságtól. Ha azonban a jelenben és szabadságában ismerjük fel az anyag súlyát, akkor egyben felismerjük a materiális életet, diadalát az egzisztálás anonimitása felett, és végtelen tragédiáját, melyben saját szabadsága teszi önmaga rabjává.

A magány és a materialitás összekapcsolásával, és a materialitást a szubjektum önmagához való leláncoltságaként leírva tehetjük érthetővé, hogyan konstituálja a világ és egzisztenciánk a szubjektum azon alapvető törekvését, hogy lerázza önmagáról terheit és materialitását, tehát hogy felbontsa a maga és az én közötti köteléket.

A VILÁG ÁLTALI MEGVÁLTATÁS; A TÁPLÁLÉKOK

A mindennapi egzisztenciában és a világban a szubjektum materiális struktúrája egy bizonyos értelemben meghaladottá válik: az én és a maga között egy intervallum jelenik meg. A szubjektum nem közvetlenül tér vissza a magához.

Heidegger óta hozzászoktunk ahhoz, hogy a világra eszközösszefüggésként tekintünk. A világban való létezés cselekvés, ám e cselekvést végső soron saját egzisztenciánk kedvéért folytatjuk. Az eszközök azért utalnak egymásra, hogy végül gondként megértett egzisztenciánkra utaljanak. Ha lenyomjuk egy fürdőszoba kilincsét, feltárul előttünk az ontológiai probléma egésze. Az azonban elkerülte Heidegger figyelmét – amennyiben Heidegger figyelmét egyáltalán elkerülhetette bármi vizsgálódásai során –, hogy mielőtt még eszközösszefüggés lenne, a világ táplálékok egésze. Az ember élete a világban nem terjed túl azokon az objektumokon, amelyeket elfogyaszt. Talán nem állíthatjuk teljes joggal, hogy az evés kedvéért élünk, ám igazság szerint azt sem mondhatjuk, hogy azért eszünk, hogy éljünk. Az evés végső célját az étel jelenti. Ha megszagolunk egy virágot, cselekvésünk célja az illat érzésére szorítkozik. Nem az egészségünk, hanem csakis a jó levegő kedvéért indulunk sétálni a szabadba. A táplálékok jellemzik világban való egzisztenciánkat, amely bár eksztatikus, önmagán túllévő karakterrel rendelkezik, eksztázisának határát a tárgyak jelölik ki.

A tárgyhoz való viszonyt élvezetként jellemezhetjük. Minden élvezet létmód, de egyben érzékelés is – tehát világosság és megismerés; az objektum felemészítése, de egyben távolság is az objektumtól. Az élvezetnek lényeges eleme egyfajta tudás, egyfajta megvilágosultság. A szubjektum ezáltal van térben, a felkínálkozó táplálékok előtt, bizonyos távolságban minden olyan objektumtól, amely szükséges egzisztálásához. Jóllehet a hiposztázis által biztosított tiszta és egyszerű identitásban a szubjektum magába záródik, a világban, a magához való visszatérés helyszí-

nén „kapcsolatban áll mindazzal, ami létéhez nélkülözhetetlen”. A szubjektum így elválasztja magát önmagától; a világosság egy ilyen lehetőség fennállása. Ebben az értelemben mindennapi életünk már eleve önmagunk felszabadításának egy módja azon eredendő materialitás alól, amely által a szubjektum beteljesül. A szubjektum már eleve magában hordozza önmaga elfelejtésének lehetőségét. A földi táplálék morálja az első morál, az első lemondás. Korántsem az utolsó, de ezen kell keresztülhaladnunk.⁵

AZ ÉRTELEM ÉS A VILÁGOSSÁG TRANZSCENDENCIÁJA

Ám a maga [soi] elfelejtése és az élvezet világossága nem töri szét az én [moi] és a maga [soi] könyörtelen összetartozását akkor, ha a világosságot elválasztjuk tényleges helyétől, a szubjektum materialitásának ontológiai eseményétől, és az értelem [raison] nevével abszolúttá nagyítjuk azt. A világosság által adódó tér intervallumát éppen a világosság emészti fel. A világosság nem más, mint ami által valami másnak tűnik, mint ami én vagyok – ám eleve úgy, mintha az belőlem lépett volna ki. A világosság tárgya [l'objet éclairé] valami olyasmi, amivel szembekerülünk, ám éppen azért, mert világosságunk tárgya, úgy találjuk magunk előtt, mintha belőlünk lépett volna ki. Az ilyen tárgy nem rendelkezik eredendő idegenséggel, transzcendenciáját az immanencia birtokolja. A megismerésben és az élvezetben önmagammal találkozom szembe. A világosságban megjelenő külsődegesség nem elég ahhoz, hogy az én megsza- baduljon a maga rabságától.

A világosságot és a megismerést a hiposztázis eseményéből és az általa hordozott dialektikából értettük meg, mégpedig az anonim egzisztálásból kiszabaduló szubjektum létmódjaként, amely azonban a materialitásához fűződő, távolságtteremtő identitása (tehát materializálása) nyomán önmagába [lui-même] fordul át. Ám ezen ontológiai eseményről leválasztva, és leválasztva a szabadság más dimenzióinak ígérétét hordozó materialitásról, a megismerés nem lép túl a magányon. Az értelem és a világosság beteljesíti a létező mint létező magányát és sorsát, hogy a világ egyedüli és egyetlen [seul et unique] középpontja legyen.

Az egyetemességében mindent magába foglaló értelem a magányban találja magát. A szolipszizmus sem nem abberáció, sem nem szofizma, hanem magának az értelemnek a struktúrája. Nem az érzeteket kombináló szubjektív értelemre gondolunk, hanem a megismerés univerzalitására, azaz a világosság határtalanságára, ami lehetlenné teszi, hogy bármi is létezzen odakint. Az értelem sohasem bukkan egy másik értelemre, akihez beszélhetne. A tudat intencionalitása lehetővé teszi, hogy megkülönböztessük az ént a dolgoktól, ám nem számolja fel a tudat szolipszizmusát, hiszen bázisa, a világosság, jóllehet a külső világ urává tesz bennünket, alkalmatlan arra, hogy általa társra találjunk. A racionális tudat tárgyiassága semmit sem vesz el az értelem magány-karakteréből. Az objektivitásból a szubjektivitásba való lehetséges visszatérést éppen az az idealista filozófia tematizálja, amely maga is az értelem filozófiája. A

⁵ Az önmagából való kilépésként felfogott élvezet koncepciója szembehegyezkedik a platonizmussal. Platón ugyanis egy kalkulus alapján leplezi le a kevert élvezeteket: azért tartja azokat tisztátalannak, mert egy olyan hiányt feltételeznek, amely nem bír valódi haszonnal. Az élvezeteket azonban nem a veszteség és a nyereség alapján kell megítélnünk, hanem létrejöttükben, történésükben kell azokkal szembesülnünk, az Én létbe vésett drámájának előadásán, egy dialektikában elgondolva. A földi táplálékok minden vonzereje, és a fiatal-ság minden tapasztalata ellentmond a platóni kalkulusnak.

világosság objektivitása maga a szubjektivitás. Mindent tudati objektummá tehetünk, azaz értelmünk fényében tekinthetünk a tárgyakra.

A tér transzcendenciája csak akkor bizonyulna reálisnak, ha egy olyan transzcendenciára alapozódna, amelyben nincs visszatérés a kezdőponthoz. Az élet csak akkor válhatna a megváltás útjává, ha az anyaggal vívott harcában egy olyan eseménnyel szembesülne, amely a mindennapiság transzcendenciáját megakadályozná abban, hogy folyton ugyanarra a pontra zuhanjon vissza. Hogy tettenérhessük azt a transzcendenciát, amely táplálja a világosság transzcendenciáját és valós külsődlegességet kölcsönöz a világnak, vissza kell térnünk ahhoz a konkrét szituációhoz, melyben a világosság az élvezetben adódik, tehát a materiális egzisztenciához.

III.

Az eddigiek során az egyedüllévő szubjektumot vizsgáltuk, akinek magánya egzisztáló mivoltából következett; a magány ugyanis annak az uralmi viszonyulásnak az eredménye, amelyet a szubjektum az egzisztálással létesít. Az egzisztálás fölött gyakorolt uralom a belekezdés, az önmaga elhagyásának hatalma; ez az elhagyás pedig nem a cselekvés, és nem is a gondolkodás, hanem a létezés kedvéért történik.

Ezután kimutattuk, hogy az anonim egzisztálással szemben létesített szabadság az egzisztálóban a magához [soi] való leláncoltsággá válik: ez magának az identifikációnak a leláncoltsága. Konkrétan: azt láttuk, hogy az identifikáció relációjában az önmaga magába burkolja az ént, és megjelenik annak gondja, hogy az én az önmagából van – vagyis a materialitásé. A szubjektum, elválva a jövőhöz vagy a múlthoz való bármely relációtól, jelene szabadságában önmagára [soi] erőlteti magát. Magánya alapvetően nem abban áll, hogy segítség nélkül áll, hanem hogy prédaként van önmaga elé vetve, hogy belegabalyodott önmagába. Ezt nevezzük materialitásnak. A szükséglet transzcendenciájának pillanatában azonban, amely a szubjektumot a táplálékokkal, és így a táplálékként adódó világgal helyezi szembe, az önmagától való szabadság ajánlkozik fel számára. A világ az egzisztálás gyakorlását az élvezet formájában kínálja fel a szubjektumnak, lehetővé téve számára, hogy önmagától bizonyos távolságra egzisztáljon. A szubjektumot elnyeli az az objektum, amelyet ő maga nyel el, ám e tárgytól való távolsága mindeközben megőrződik. Minden élvezet egyben észlelés is, tehát megismerés és világosság. Itt nem az önmaga megszűnéséről, hanem az önmagáról való megfélekezésről beszélünk; az élvezet a lemondás első formája.

A MUNKA

Ám e tér által létesített transzcendencia nem jelent kiutat a magányból. A világosság, amely azt látszik lehetővé tenni, hogy az önmagától valami különbözővel találkozzunk, valójában egy olyan szembesülést teremt, amelyben az önmagunkból származót ismerjük fel. A világosság, a fény: maga az intelligibilitás, amely mindennek eredetét az önmagában mutatja fel, és minden tapasztalatot az emlékezet egy elemére vezet vissza. Ebben áll az idealizmus mély igazsága. Ezáltal radikális különbség adódik a térbeli külsődlegesség, és az egymás után következő pillanatok külsődlegessége között.

A szükséglet konkrétságában a tér, amit mi távolítottunk el önmagunktól, meghódításra vár. Át kell rajta törnünk, meg kell ragadnunk a tárgyat, tehát a két kezünkkel kell dol-

goznunk. Ebben az értelemben analitikus állítás az, hogy „aki nem dolgozik, az nem is eszik”. Az eszközök és az eszközök készítése a távolság legyőzésének kimérikus ideálját követi. Abban a – gépi – perspektívában, amely az eszközre a modern eszközök megjelenésétől kezdve nyílik, sokkal megrázóbban ismerjük fel az eszköznek a munka eltörlésére irányuló funkcióját, mint annak Heidegger által különösen hangsúlyozott instrumentalitását.

A szubjektum tehát a munkában – az erőfeszítésben, annak gyötrelmében és fájdalomában – ráatalál azon egzisztencia terhére, amelyből egzisztálóként való szabadsága jött világra. Gyötrellem és fájdalom – íme a fenomének, amelyekre végül az egzisztáló magánya redukálódik, és amelyeket most fogunk megvizsgálni.

A SZENVEDÉS ÉS A HALÁL

A gyötrelemben, a fájdalomban, a szenvedésben letisztultan találunk rá arra a meghatározó elemre, amely megteremti a magány tragédiáját. Ez az elem az élvezet eksztázisában nem mutatkozott meg. Két dolgot kell hangsúlyoznunk: először is mi nem a semmitől való szorongás, hanem a szükséglet és a fájdalom nyomán fogjuk végrehajtani a magány elemzését. Másodsor: analízisünk során a könnyed szóval fizikainak nevezett fájdalomra helyezzük a hangsúlyt, hiszen itt egyértelművé válik lekötöttségünk az egzisztenciához. Míg a morális fájdalomban megőrizhetjük a méltóság és az ünnepélyesség attitűdjét, következésképpen a felszabadulás lehetőségét, addig bármely fokú fizikai fájdalom az egzisztencia pillanatától való elszakadás lehetetlenségét fejezi ki. Ez maga a lét könyörtelensége. A szenvedés tartalma összekeveredik a szenvedéstől való elszakadás lehetetlenségével. Ezzel a szenvedést nem a szenvedés által definiáljuk, hanem csupán ragaszkodunk ahhoz a *sui generis* ellentmondáshoz [implication], amely megteremti a szenvedés lényegét. A szenvedésben bármilyen menekvés hiánya van jelen; a szenvedés a lét ténye közvetlenül a lét elé tárva – a meghátrálás és a menekvés lehetetlenségének faktuma. Hevessége a meghátrálás e lehetetlenségében áll. A szenvedés az élethez és a léthez kötöttség tényét jelenti: ebben az értelemben pedig a szenvedés a semmi lehetetlensége.

Ám a szenvedésben a semmi lehetetlenségén túl a halál közelsége is jelen van. Ez nem pusztán annak megérezésében vagy tudomásunkra jutásában áll, hogy a szenvedés halálhoz vezet. A fájdalom önmaga csúcsaként [paroxisme] hordozza a halált, mintha a fájdalomnál is szívettépőbb valamit készülné létrehozni, mintha a menedék minden dimenziójának szenvedést konstituáló hiánya ellenére mégis maradna szabad terület egy esemény számára, mintha aggódnunk kellene még valami miatt, mintha egy olyan esemény kapujában állnánk, mely túlmutat azon, ami már teljességgel lelepleződött a szenvedésben. A fájdalom struktúrája, ami a szubjektum fájdalomhoz való lekötöttségében áll, egy olyan ismeretlen felé nyit utat, amelyet lehetetlen a világosság terminusaival megragadni, amely tehát kivonja magát az én és az önmaga között létesült intim kapcsolatból, melyhez minden tapasztalatunk visszatér. A halál ismeretlenje, amely nem a semmiként, hanem a semmi lehetetlenségében álló tapasztalat korrelátumaként áll elő, nem azt jelöli, hogy a halál tartományából még senki sem tért vissza, következésképpen az ismeretlen marad, hanem azt, hogy a halállal való viszonyunk nem tematizálható a világosság által, azt tehát, hogy a szubjektum itt olyasmivel kerül relációba, ami nem belőle ered. Azt mondhatnánk, a szubjektum ekkor a misztériummal áll viszonyban.

A halál e bármely világosságon kívül eső megjelenésével a szenvedésben a szubjektum saját passzivitását tapasztalja meg, jóllehet mindeddig aktív volt és aktív maradt: saját természetének korlátai ellenére is megőrizte cselekvőképességének lehetőségét. Azt állítom: megtapasztaljuk a passzivitást. Különös szófordulat, hiszen a tapasztalat már eleve megismerést, világosságot és kezdeményezést feltételez, és mindezen túl az objektumtól a szubjektumhoz való odafordulást jelöli. A halál mint rejtély eltér az így értett tapasztalattól. A tudásban ugyanis, a világosság közvetítése által, minden passzivítás: aktivitás. Az objektum, amellyel szembekerülök, a tudásban már eleve megértett, és eleve én hoztam létre, míg a halál egy olyan eseménynek nyit teret, amelyet a szubjektum nem tud uralni: egy olyan eseménynek, amelynek viszonylatában a szubjektum többé nem szubjektum.

Jegyezzük meg azonnal, hogy a halál szenvedés alapján történő megértése eltér a halálhoz-előrefutó-lét elhíresült heideggeri analízisétől. A *halálhoz-előrefutó-lét* Heidegger autentikus egzisztenciájában egy magasabb látásmódot és így egy felsőbb uralmi pozíciót jelöl. A Dasein a halált saját legutolsó lehetőségeként vállalja fel, amely lehetővé teszi az összes többi lehetőséget,⁶ következésképpen a lehetőség tudását egyáltalában, így az aktivitást és a szabadságot. Heideggernél a halál a szabadság eseménye, míg szerintünk a szubjektum a lehetséges határáig érkezik el a szenvedésben. Ebben az értelemben a halál az idealizmus korlátait jelöli.

Őszintén csodálkozom, hogyan kerülhette el a halál ezen elemi vonása a filozófusok figyelmét. E tapasztalat nem a halál semmijéből táplálkozik, amiből éppen hogy semmit sem tudunk analízisünkhöz felhasználni, hanem egy olyan szituációból, amelyben egy abszolút megismerhetetlen jelenik meg. Az abszolút megismerhetetlen idegensége minden világosságtól pedig bár lehetetlenné teszi bármely lehetőség felvállalását, mégis itt ragadjuk meg önmagunkat.

A HALÁL ÉS A JÖVŐ

Ez az oka annak, hogy a halál sohasincs jelen. Ez közhely. Az antik közmondás, amely a halálfélelem megszüntetésére irányul – Ha te vagy, a halál nincs, ha a halál van, te nem vagy –, valójában a halál paradoxonának félreértéséből származik, mert eltörli a halállal való viszonyunkat, amely egy kitüntetett reláció a jövővel. E bölcsesség azonban megőrzi legalább a halál fenoménjének örök jövőidejét. Annak ténye, hogy a halál minden jelent elkerül, nem a halál előli menekülésünkön, vagy az utolsó óra megbocsáthatatlan elszórakozásán alapul, hanem azon, hogy a halál *megismerhetetlen*, hogy a halál a szubjektum virilitásának és heroizmusának végét jelöli. A mostban én vagyok az úr, a lehetségesnek és a lehetséges tudásának ura. A halál így sohasem a mostban van. Amikor a halál jelen van, én nem vagyok jelen, nem azért, mert semmi vagyok, hanem mert ekkor nem vagyok megragadható. Szubjektum mivoltomból következő hatalmam, virilitásom, heroizmusom a halálhoz való viszonyban megszűnik virilitásnak és heroizmusnak lenni. A szenvedés mélyében ugyanis egy olyan visszatérés munkál, amelynek alapján tisztába kerülünk a halál közelségével – a fenomén vizsgálatának szintjén is –: a szubjektum aktivitásának visszafordulása a passzivitásba. Mindez nem a szenvedés pillanatában áll elő, amikor, lekötve létezésemhez, még a szenvedés

⁶ A halál tehát Heideggernél nem a „lehetőség lehetetlensége”, amint azt Jean Wahl állította, hanem a lehetetlenség lehetősége. E különbségtétel, amely első látásra meglehetősen fölöslegesnek tűnik, kulcsjelentőséggel bír.

dés szubjektumaként tudom megragadni a kint, hanem a könnyekben és a zokogásban, ahová végül a szenvedés elérkezik. A zokogásban a szenvedés a maga tisztaságában tör ránk, semmi sem áll közé és közénk. A szenvedés ilyenfokú átélését jellemző felsőbb válaszkészség [responsabilité] felsőbb válaszképtelenségbe [irresponsabilité] csap át: a gyermekiségbe. Meghalni nem más, mint e válaszképtelen, felelőtlen állapotba visszatérni: gyermekként rázkódni a zokogásban.

Engedjék meg, hogy visszatérjek Shakespeare-hez, akit már számtalanszor idéztem előadásaim során; néha úgy érzem ugyanis, hogy az egész filozófia nem más, mint elmélkedés Shakespeare-ről. Nem vállalja-e fel a tragédia hőroza a halált? Az alábbiakban a Macbeth végkifejletét szeretném röviden elemezni. Macbeth észreveszi, hogy a birnami erdő Dunsinane hegyére indul, ez pedig a vég előjele: a halál közeledik. Mikor e jel feltűnik, Macbeth így szól: „Zújj, szél! Jöjj, romlás!” ám rögtön hozzáteszi: „Riadót! – Ha kell, / Hát páncélban hulljak el!”⁷ Macbeth csatába indul halála előtt, hiszen a vég második jele még nem bukkant fel. A boszorkányok azt állították: senki, akit anya szült, nem árthat Macbethnek. Ám íme Macduff, akit valóban nem anya szült – megjelenésével a halál mosttá válik: „Átkozott a nyelv, mely ezt mondta – kiáltja Macbeth Macduff-nak, mikor az rádöbenté fölötte való hatalmára –, legjobb / Erőm megbéult szavára! [...] Nem vívok veled.”⁸

Íme a passzivitás, mikor nincs többé remény, íme, amit a virilitás elvesztésének neveztem. Ám a remény hirtelen újjászületik Macbeth utolsó szavaiban:

„Bár / Birnam erdeje feljött Dunsinane-re, / S te állsz előttem, kit nem anya szült: / Megpróbálok a végsőt.”⁹

A halál előtt mindig van egy olyan lehetőség, amiről a hős tud, ám ez nem a halál felvállalásának lehetősége. A hős éppeuhogy az, aki mindig talál egy utolsó esélyt: ő az az ember, aki konokul lehetőségek után kutat. A halált tehát sohasem vállaljuk fel; a halál elérkezik. Az öngyilkosság önellentmondó fogalom. Az örök fenyegetés a halál lényegének egyik kulcsmozzanatát alkotja. A jelen, ahol a szubjektum uralma megnyilatkozik, reménnyel terhes. A remény nem úgy járul a halálhoz, mint holmi *salto mortale*, logikai következetlenség: a remény az a mozgástér, ami a halni készülő szubjektum számára adódik a halál pillanatában. *Spiro-spero*. A halál felvállalásának képtelenségét a *Hamlet* tárgyalja ki részletesen. A semmi lehetetlen. A semmi adhatná meg a lehetőséget az ember számára, hogy az egzisztencia zsarnokságát maga alá gyűrje. A „to be or not to be” a tudat arra való ráébredése, hogy képtelen megsemmisíteni önmagát.

AZ ESEMÉNY ÉS A MÁS

Milyen következtetéseket vonhatunk le a halál fenti elemzéséből? A halált a szubjektum virilitásának korlátaként fogtuk fel, amely virilitás az anonim lét mélyében lezajló hiposztázis révén vált lehetővé, és a jelen fenoménjében, illetőleg a világosságban öltött alakot. E korlát nem abban áll, hogy a szubjektum számára léteznek megvalósíthatatlan vállalkozások, vagy hogy hatalma bizonyos értelemben véges. A halál nem

⁷ [Lásd William SHAKESPEARE, *Macbeth*, ford.: SZABÓ Lőrinc. 5. felvonás, 5. szín.]

⁸ [Lásd uo., 7. szín.]

⁹ [Lásd uo.]

olyan realitásként nyilvánul meg, amely ellen semmit sem tehetünk, amelynek legyőzésére nem rendelkezünk elegendő erővel, hiszen az erőket meghaladó realitások már eleve egy világosság teremtette világban fordulnak elő. A halál megközelítésének érdekében azt a pillanatot kell elgondolnunk, amelyben *nem bírunk hatalommal bírni* [ne pouvons plus pouvoir]; amelyben a szubjektum elveszíti szubjektum mivoltából fakadó hatalmát.

Az uralom végességéből az következik, hogy az egzisztálás felvállalásával kiteszük magunkat egy eseménynek, amit nem vagyunk képesek felvállalni, még azon a módon sem, ahogyan a minket folyton elárasztó empirikus világ képeit feldolgozzuk. Egy esemény anélkül történik meg velünk, hogy kezelésére bármiféle „a priori”-val rendelkezünk, és hogy a leghalványabb kivetülésünkbe illeszthetnénk, ahogy azt ma szokás mondani. A halál: képtelennek lenni arra, hogy kivetüléssel [projet] rendelkezünk. A halál illetően való felfogása arra mutat rá, hogy vele olyasmivel kerülünk relációba, ami abszolút más, ami nem úgy hordozza önmagában az alteritást, mint egy élvezetben asszimilálható, előzetesen meghatározott tárgy, hanem mint aminek az alteritás ténye alkotja egzisztenciáját. Magányomat a halál így nem igazolja, hanem megtöri.

Mint látni fogjuk, a mondottaknak megfelelően az egzisztencia plurális. A pluralitás itt nem az egzisztálók sokaságára utal, hanem magában az egzisztenciában jelenik meg. A pluralitás betolakodik a mindeddig a magányos szubjektum hiú felvállalásában vagy szenvedésében adódó egzisztenciába. A halálban az egzisztálás elidegenedik az egzisztálótól. Az itt megjelenő Más [Autre] persze nem birtokolja úgy az egzisztálást, ahogyan a szubjektum birtokolja azt; egzisztálásom feletti uralma misztérikus, nem ismeretlen, hanem megismerhetetlen, elhatárolódik bármely világosságtól. Ám ez éppen arra mutat rá, hogy a másik [autre] egyáltalán nem egy másik ön-magam, aki egy közös egzisztenciát oszt meg velem. A másikkal való viszony nem a közösség ideális és harmonikus relációja, és nem beleérzés, amelynek révén a másikba helyezkedünk, hogy aztán önmagunk külső hasonmásaként ismerjük fel őt. A másikkal való viszony: viszony egy Misztériummal. Ez az ő külsődlegessége, pontosabban alteritása, hiszen a külsődlegesség a tér egy olyan sajátossága, amely a szubjektumot önmagához rendeli a létének egészét konstituáló világosság által.

Következésképpen csak az a szubjektum képes önmagát egy olyan helyen tudni, ahol létrejöhet a másikkal [autre] való viszony, amelynek magányát felkavarta a szenvedés, és viszonyt létesített a halállal. A másikkal való viszony sohasem egy lehetőség tudásának ténye. Olyan fogalmisággal kell jellemeznünk, amely nem a világosságot leíró relációk nyelvén szólal meg. Úgy vélem, keresett relációnk prototípusát az erotikus viszonyulás szolgáltatja. Az Erősz, mert erős a szeretet, mint a halál, e misztériummal való reláció elemzési bázisát nyújtja majd nekünk, amennyiben képesek vagyunk azt a platónitól teljeséggel elkülönböző terminusokkal megközelíteni, hiszen azok a fény világába [un monde du lumière] illeszkednek.

Ám a halál fent jellemzett szituációjából, amelyben a szubjektumnak nincs semmilyen lehetősége a tudásra, a másikkal viszonyuló egzisztencia egy további jellemzőjét mutathatjuk fel. Az, amit semmilyen módon nem ismerhetünk meg: a jövő; a jövő külsődlegessége pedig teljesen különbözik a tér külsődlegességétől éppen azért, mert a jövő abszolút meglepő. Az anticipált és kivetített jövő, amelyet Bergsonról Sartre-ig minden elmélet az idő lényegi mozzanatává emel, valójában nem több jelenné tett jövőnél, amely elvétí az autentikus jövőt; a jövőt, amely ismeretlen, amely ránk tör és hatalmába kerít. A jövő: a más [autre]. A viszony a jövővel: reláció magával a mással.

Számunkra éppúgy képtelenségnek tűnik időről beszélni egy magányos szubjektumban, mint egy tisztán privát tartamiséget [durée] feltételezni.

MÁS ÉS MÁSIK

Az imént a halálban mutattuk fel az esemény lehetőségét. E lehetőséget, amelyben a szubjektum nem ura többé az eseménynek, az objektum lehetőségével helyeztük szembe, amely fölött a szubjektum mindig hatalommal bír, és amelynek közelében a szubjektum magára marad. Az előbbi eseményt misztériumként jellemeztük, pontosan azért, mert nem látható előre, nem tudható; nem léphet a jelenbe, hacsak úgy nem, mint ami nem lép a jelenbe. De állíthatom-e az egzisztenciámtól elidegenedett más-ként jellemzett halálról, hogy továbbra is az *én* halálom? Ha a halál kiutat nyit a magányból, vajon nem egyszerűen összezúzza azt, és vele együtt magát a szubjektivitást is? A halálban ténylegesen szakadék tátong az esemény és a szubjektum között, akivel az esemény megtörténik. Hogyan képes egy olyan esemény hatni ránk, amit nem vagyunk képesek megismerni? Milyen lehet a másikkal mint létezővel, egzisztálással folytatott viszony? Hogyan lehetséges, hogy a szubjektum, bár halandóként egzisztál, megőrződik „személyiségében” és fenntartja győzelmét a *van* anonimitása fölött, fenntartja szubjektum mivoltából fakadó uralmát, a szubjektivitás hódoltsági tartományát? Képes-e a létező viszonyba lépni a másikkal anélkül, hogy elveszítene a másokban önmagát?

E kérdést kulcsfontosságú feltennünk, mert az *én* transzcendenciában való megőrződésének problémájára utal. Ha a magány elhagyásának egyrésztől nem az abban való elnyeletésben kell állnia, amit a szubjektum kivetít önmagából, és ha a szubjektum másrésztől képtelen úgy felvállalni a halált, ahogyan a tárgyakat befogadja, milyen formában békíthető ki az *én* és a halál egymással? Ha a halál színe előtt nem bírunk hatalommal bírni, hogyan maradhatunk önmagunk abban az eseményben, melyet a halál előhív?

Ugyanezzel a problémával szembesülünk a halál fenomenjének hű leírása során. A fájdalom pátosza nem pusztán az egzisztálástól való megmenekvés lehetetlenségében, az egzisztálásba való beleragadásban áll, de a világosság relációjának elhagyását kísérő rémületben is, amely transzcendálást a halál nyilvánítja meg. Csakúgy, mint Hamlet, jobban szeretjük a kiismert, mint az ismeretlen egzisztenciát. Minthacsak az a kaland, amelybe az egzisztáló a hiposztázissal bocsátkozott, lett volna az egyetlen kiút, a menekvés egyetlen módja az elől, ami e kalandban elviselhetetlennek bizonyult. A halálban egyszerre van jelen Lucretius bölcsessége a semmi kísértéséről, és a pascali vágy az örökkévalóságra. Ezek nem egymástól elkülönülő attitűdök: egyszerre akarunk meghalni és létezni.

A probléma nem abban áll, hogy egy örök élet fényét pillantsuk meg a halál sötétjében, hanem hogy rámutassunk a halál fogadhatóságára [accueillir]. Azt a kérdést kell feltennünk, hogy hogyan tarthatja meg hiposztázisban kivívott szabadságát az ego egy olyan egzisztálásban, amely kiteszi az esemény megtörténtének. Szituációnkat a halál legyőzésének kísérleteként jellemezhetjük, ahol a szubjektum egyrészt belebocsátatik az eseménybe, másrészt azonban, anélkül, hogy úgy fogadná be azt, mint a tárgyakat és a dolgokat, szembe is néz az eseménnyel.

Az imént egy dialektikus mozgást követtünk végig, a továbbiakban pedig egy olyan szituációra fogunk rámutatni, ahol e dialektika beteljesül. Olyan módszer alapján járunk

el, amelynek hosszabb kifejtésére itt nincs lehetőség, jöllehet előadásaim során időről időre alkalmazásra került. Mindenesetre világos, hogy nem teljesen fenomenológiról van szó.

Az a szituáció, amelyben a szubjektum úgy bocsátkozik az esemény sodrába, hogy bár nem vállalja azt magára, bizonyos értelemben mégis szemtől szembe kerül vele, nem más, mint a másikkal [autrui] való viszony, a szemtől szembe kerülés a másikkal, találkozás egy arccal, amely egyszerre adományozza nekünk és rejti el előlünk a másikat. A „felvállalt” más [autre]– ez a másik [autrui].

E találkozás jelentőségére az utolsó előadásomban fogok rámutatni.

IDŐ ÉS MÁSIK

Reményeim szerint bizonyítani tudom, hogy a másikkal való viszony leírására sem az egzisztencializmus, sem a marxizmus kísérletei nem alkalmasak. A mai napon legalább jelezni szeretném, hogyan utal maga az idő a szemtől szembeni viszonyulásra a másikkal.

A jövő, amit a halál adományoz, tehát az esemény jövője még korántsem az idő. E jövő ugyanis senkié, e jövőt senki sem képes felvállalni, ahhoz pedig, hogy a jövő az idő részévé váljon, kapcsolatba kell lépnie a jelennel. Milyen kötelék fűzi össze a két pillanatot, amelyek között az az egész intervallum, az a mélységes szakadék terül el, amely a jelent és a halált egy egyszerre árnyalatnyi és egyszerre végtelen, a reménynek mindig helyet adó távolságba helyezi egymástól? Biztosan nem arról az egyszerű szomszédossági relációról van szó, amely az időt térré transzformálja, de még csak nem is a tartam vagy a dinamizmus lendületéről, mert esetünkben az önmagán való túllépés lehetőségét és a jövő leigázásának hatalmát teljességgel érvényteleníti lát-szik magának a halálnak a misztériuma.

A jövőhöz való viszonyt, a jövő jelenlétét a jelenben érzésünk szerint a másikkal való szemtől szembeni viszonyulás létesíti. A szemtől szemben szituációja magának az időnek a létesítése; a jövő megragadása nem a magányos szubjektum, hanem az interszjektív viszonyulás tette [fait]. Az idő lehetőségfeltétele az emberek közötti kapcsolatban vagy a történelemben rejlik.

IV.

Előző előadásomban a szenvedésből mint olyan eseményből indultam ki, amelyben az egzisztál elérkezik magányának beteljesüléséhez, tehát az önmagához fűződő kötelék teljes intenzitásához és identitásának teljes meghatározásához. Ezzel egyidőben egy olyan eseménnyel kerül viszonyba, melyet nem tud felvállalni, és amelynek szempontjából ő maga a tiszta passzivitás; mely teljesen más, és amelynek szempontjából ő nem bír hatalommal bírni. A halál jövője abban az értelemben határozza meg számunkra a jövőt, hogy e jövő nem lehet jelen. Az jelöli ki, ami a jövőben minden elvárástól, kivételtől, életlendülettől eltér. Ha egy ilyen fogalmiságból kiindulva jellemezzük a jövőt, sohasem találjuk megfeleltethetőnek a „mozdulatlan öröklét mozgóképeként” felfogott idővel.

Ha azonban a jelent minden elvárástól megfosztjuk, a jövő elveszíti jelennel való közös természetének egészét. A jövőt nem egy preegzisztens örökléttől vesszük elő, hiszen a jövő az abszolút más és új, és éppen ez az, amit megérthetünk magából az

időből: annak abszolút lehetetlenségét, hogy a jelenben bármilyen megfelelőjét találjuk a jövőnek. A jelen híján van a jövő bármely lenyomatának.

A bergsoni felfogás a tartam általi szabadságról természetesen ugyanezen cél felé halad, ám megőrzi a jelen hatalmát a jövő felett; a tartam: teremtés. Nem elegendő úgy kritizálnunk e halál nélküli filozófiát, hogy beágyazzuk abba a modern bölcseleti áramlatba, amely a teremtést a véges teremtmény alapvető attribútumaként fogja fel. Azt kell megmutatnunk, hogy a teremtés már eleve nyitottságot feltételez a misztériumra. A szubjektum azonossága önmagában képtelen egy ilyen nyitottságot megalapozni. E tézis alátámasztásának érdekében vázoltuk fel a telített univerzumnaként előálló anonim és könyörtelen egzisztálást csakúgy, mint az egzisztáló egzisztálás fölötti uralmához vezető hiposztázist, amely azonban bezárkózik a térbeliség transzcendenciája által megtörhetetlen identitásába. Nem az a célunk, hogy elvitassuk a bergsoni tartamfilozófia anticipáció-fogalmának érvényességét, hanem az, hogy rámutassunk annak ontológiai előfeltételeire. Ezek pedig inkább annak tényében, mintsem annak tetteben keresendők, hogy a szubjektum relációba került a misztériummal, amely, ha szabad így fogalmaznunk, maga az önmagába zárt szubjektum számára megnyíló dimenzió. Pontosan ez az oka az idő mélységességének. Az idő műve [œuvre] ugyanis nem pusztán a teremtés általi megújulás, mely megreked a jelenben, és csupán Pygmalion szomorúságát adományozza a teremtnök. Több lévén, mint minőségeink és lelkiállapotaink megújulása, az idő lényegében egy új születés.

A HATALOM ÉS A VISZONY A MÁSIKHOZ

Ideje visszatérnünk gondolatmenetünkhöz. A halál jövője és idegensége minden kezdeményezőkézségétől megfosztja a szubjektumot. Szakadék áll fenn a jelen és a halál, az én és a misztérium alteritása között. Ez, ahogyan hangsúlyoztuk, nem azon alapul, hogy a halál végként és semmiként útját állja az egzisztenciának, hanem azon, hogy a szubjektum tehetetlenül áll a halál előtt. A halálfélelem nem az örök élet problémája, hanem az esemény alteritásához való reláció fenntartása úgy, hogy e viszony személyes maradjon.

Mi tehát e személyes reláció, amely bár különbözik a szubjektum uralmi viszonyától a világ fölött, mégis megőrzi a személyiséget? Hogyan definiálhatunk egy olyan szubjektumot, amely bizonyos értelemben a passzivitásban is megőrződik? Találhatunk-e az emberben a virilitástól különböző erőt, ami nem merül ki a hatalommal bírás bírásában, a lehetséges tudásában? Ha fellelhetünk ilyesmit, azt csak abban az említett relációban tehetjük, amely az idő helye. Legutóbb azt állítottam, hogy e reláció nem más, mint a másikhoz való viszony.

Ám egy probléma megoldása nem a probléma megisméltésében áll; pontosan meg kell mondanunk, hogy mi jellemzi e viszonyt a másikhoz. Ellenem vetették, hogy másikhoz való viszonyomban nem csupán a jövővel találkozom; a másik mint egzisztáló eleve múlttal bír számomra, következésképpen nem tarthat igényt a jövő privilégiumára. Ez az ellenvetés lehetővé teszi számomra, hogy felvessem mai gondolatmenetünk vezérelvét. Én nem a mást definiálom a jövőn keresztül, hanem a jövőt a más által, hiszen magának a halálnak a jövője is abszolút alteritásként lepleződött le. Lényegi válaszom azonban abban áll majd, hogy a a másikhoz való viszonynak a mi civilizációs bázisunkról történő megértése az eredendő reláció bonyolódásával állt elő, ahol e bonyolódás korántsem esetleges, hanem a másikkal folytatott viszony belső dialektikájában ala-

pozódik meg. Ennek kifejtésére ma nem lesz módomban; egyszerűen azt állítom, hogy e dialektika akkor áll elő, mikor kiterjesztjük a hiposztázis eddig sematikusán kezelt implikációit, és a világ transzcendenciája mellett a kifejezés transzcendenciájára is rámutatunk, amely megalapozza a civilizáció egyidejűségét és minden reláció kölcsönös-ségét. Ám a kifejezés e transzcendenciája maga is feltételezi az alteritás jövőjét, így a továbbiakban ennek leírására szorítkozom.

Ha úgy véljük, hogy a másikkal való viszony túlmutat a misztériumhoz való reláción, ennek az az oka, hogy a mindennapiság felől közelítjük meg a másikat, amelyben magányát és alteritását eleve elleplezi az illendőség köntöse. Az egyik itt az a másiknak, mint a másik az egyiknek; a szubjektum számára nincs kitüntetett hely. A másikat a beleézés útján mint másik-önmagunkat, alter egót ismerjük fel. Blanchot *Aminadab* című regényében e szituációt az abszurditásig viszi. A személyek között, akik a cselekmény színteréül szolgáló különös házban kószálnak fel s alá, ahol nincs semmilyen teendő, ami irányt szabna, ahol mindenki magára marad, csupán csak egzisztál, e társas relációt a totális felcserélhetőség határozza meg. E létezők nem ki- hanem felcserélhetők, jobban mondva azért kicserélhetők, mert felcserélhetők. És éppen ennek következtében a másikkal való viszony lehetetlenné válik.

Ám a másikkal való viszonyban, ami meghatározza szociális életünket, az alteritás már eleve nem a felcserélhetőség relációjában, és nem az egyidejűségben jelenik meg. A másik, amennyiben másik, nem csupán egy alter ego: ő az, ami én nem vagyok. Ez nem karakterének, fizikai vagy akár lelki életének, hanem a másságának magának köszönhető. A másik például a gyenge, a szegény, „az özvegy és az árva”, akihez képest én vagyok a gazdag vagy az erős. Azt mondhatjuk, hogy az interszubjektív tér nem szimmetrikus. A másik külsődlegessége nem egyszerűen a térnek köszönhető, amely elválasztja a definíció szerint azonosakat, de nem is egy olyan fogalmi különbségnek, ami a térbeli külsődlegességgel jelenik meg. Az alteritáshoz való viszony sem nem térbeli, sem nem konceptuális. Durkheim félreértette a másik sajátosságát, amikor azt kérdezte, hogy mi az a másikban, ami inkább őt, mintsem önmagamat teszi meg az erényes cselekvés tárgyává. Vajon a könyörület [charité] és az igazságosság közötti elemi különbség nem a másik iránti könyörület előnyben részesítéséből származik-e még az igazságosság nézőpontjában is, ahol semmilyen előnyben részesítés nem lehetséges?

AZ ERŐSZ

A civilizált életben jelen vannak a másikkal való viszony nyomai, amelyet eredeti formájában kell felkutatnunk. Létezik-e olyan szituáció, amelyben a másik alteritása a maga tisztaságában fordul elő? Létezik-e olyan szituáció, ahol a másik alteritása nem merül ki identitásának visszájában, ahol az alteritás nem rendelődik alá a platóni törvénynek, melynek értelmében minden részesül az ugyanabból, és csupán ennek folytán tartalmazza a másit is? Találhatunk-e olyan szituációt, ahol egy létező pozitív sajátosságaként, saját lényegeként hordozza magában az alteritást? Melyik az az alteritás, amelyik túlmutat egy nem két különböző fajának ellentétén? Úgy vélem, hogy az ellentétek abszolút ellentétét, azt az ellentétességet, amely semmiben sem érintkezik önmaga és önmaga korrelátumának viszonyával, azt az ellentétességet, amelyben a tagok megmaradhatnak saját másságukban, a nőiben érhetjük tetten.

A szexuális nem korántsem nem-fogalom; a nem és a faj logikáján kívül helyezkedik el. A nemiség sohasem telítődik empirikus tartalommal, ám ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy el kellene tekintenünk a nemek különbségétől. A nemek különbsége, bár egy formális struktúra, más mintázatba szabja át a valóságot, és lehetővé teszi egy többszörös realitás fennállását, szemben a lét Parmenidész által hirdetett egységével.

A nemek különbsége nem kizáró ellentmondás. A lét és a semmi ellentéte az egyik-től a másikhoz vezet, nem hagyva helyet a távolságnak. A semmi létté alakul át; éppen ez a folyamat vezetett el bennünket a *van* fogalmához. A lét tagadása az általában vett lét anonim egzisztenciájának szintjén zajlik le.

A nemek különbsége úgyszintén nem komplementer ellentét, mert két tag komplementer viszonya egy preegzisztens egész létezését feltételezi. Ha pedig úgy véljük, hogy a nemi dualitás egy egészet feltételez, megelőlegezzük, hogy az erősz: fúzió. A szerelem pátosza azonban éppen a létezők legyőzhetetlen dualitásából fakad. A szerelem: viszonyba kerülni valakivel, aki örökké elrejtőzik. A viszony nem felszámolja, hanem fenntartja az alteritást. A kék [volupté] pátoszatát éppen az kelti fel, hogy ketten létezőnk. A másik mint másik itt egyáltalán nem egy tárgy, ami az enyém lesz, vagy ami azzá válik, ami én vagyok: a misztériumban a másik visszahúzódik az ellentétes-ségbe. A női misztériuma – a nőié, a lényegszerűen másiké – nem a rejtélyes, félreértett, vagy meg nem értett nő romantikus elképzelésére utal. Szeretném hangsúlyozni, hogy bármilyen szívesen hivatkozom is a nőinek a lét ökonómiájában játszott kitüntetett szerepére vonatkozó tézisem alátámasztásának érdekében Goethe és Dante nagy látomásaira az ewig Weibliches-ről [örök nőiesség] vagy Beatrice-ről, tehát a lovagkor és a modern társadalom nőkultuszára (amely nem szorítkozik szükségképpen a gyengébb nemet segítő erős férfikéz mítoszára), vagy még pontosabban azokra az arcátlan sorokra, amelyeket Leon Bloy *Hítvesi leveleiben* olvashatunk, semmiképpen sem akarom tagadni a feminizmus igényeinek legitimitását, amit az egész civilizációnak el kell ismernie. Azt szeretném csupán mondani, hogy e misztériumot nem oldhatjuk fel a szép szó légiességében; hogy a női misztériuma és szemérme legvadabb materialitásában, legszemtelenebb, legprózaibb megjelenésében sem vész el. A profanáció nem a misztérium tagadása, hanem egyike a hozzá való lehetséges viszonyulásoknak.

A női e fogalmát a megismerhetetlenség mozzanatán túl az a létmód teszi különösen fontossá, amely a világosság előli visszahúzódnásban [se dérober] áll. A női az egzisztenciában olyan esemény, amely különbözik a tér vagy a kifejezés világosság irányába mutató transzcendenciájától. A női: menekvés a világosság elől. A női egzisztálásának módja az elrejtőzés [se cacher], és az elrejtőzés ezen ténye maga a szemérem. A női alteritása nem egyszerűen egy tárgy külsődlegességében, és nem az akaratok ellentétében áll. A másik nem egy létező, aki az utunkba kerül, aki fenyeget vagy hatalmába akar keríteni bennünket. A velünk szembenálló lét nem egy a miennél nagyobb hatalmat takar. A másik hatalma alteritásában áll. Misztériumát az alteritás teremti meg. Fontos megjegyezni, hogy a másikat alapvetően nem mint szabad-létet [liberté] fogjuk fel, hiszen ezzel eleve elrendeltté tennénk az érintkezés [communication] kudarcát. Egy szabad-léthez ugyanis nem lehet más viszonyunk, mint a hódítás vagy a behódolás; és e két esetben az egyik szabadsága a kettő közül megszűnik. Az úr és a szolga viszonyát ugyan kölcsönös küzdelemként is felfoghatjuk, ám az végül mégis reciprok relációhoz vezet. Hegel pontosan kimutatta, hogyan válik az úr a szolga szolgáljává és a szolga az úr urává.

Azzal, hogy a másik alteritását misztériumként fogjuk fel, amely önmagát a szemérem által határozza meg, nem egy enyémmel azonos és enyémmel viaskodó szabadságot, és így nem is egy másik, szembenálló létezőt tételezünk, hanem az alteritást magát. Csakúgy, mint a halál esetén, itt sem egy egzisztálással, hanem az alteritás eseményével, az idegenszerűséggel kerülünk kapcsolatba. Nem a szabadság határozza meg elsődlegesen a másikat, és nem a szabadságból vezethető le az alteritás; maga a másság az, ami a másik lényegét alkotja. Pontosan ezért kerestük ezt az alteritást az erősz abszolút eredeti relációjában, amit lehetetlen a hatalom nyelvére lefordítani, és ha nem akarjuk megmásítani e szituáció értelmét, ettől tartózkodnunk is kell.

Az általunk leírt kategória tehát nem tér vissza sem a lét és a semmi szembenállására, sem az egzisztáló fogalmára. Az erősz az egzisztálás olyan eseménye, amely különbözik az egzisztálót életre hívó hiposztázistól. Míg az egzisztáló a „szubjektívben” és a „tudatban”, addig az alteritás a nőiben teljesül be. A női ugyanazon a szinten helyezkedik el, mint a tudat, ám szembenáll vele. A női nem a világosság felé tartó transzcendenciában mint *létező*, hanem a szeméremben mint alteritás teljesedik be.

Ha mint szabad-lételet tételezzük a másikat, és a világosság terminusaiban gondoljuk el őt, akkor bár el kell ismernünk az érintkezés kudarcát, valójában csak egy olyan mozgás csődjét látjuk be, amely a szabadság tudására vagy birtoklására irányul. Csak akkor tételezhetjük fel az érintkezés sikerét az Erőszban, ha rámutatunk arra, hogy miben különbözik az erősz a hatalomtól és a birtoklástól. Az erősz sem harc, sem nem egyesülés, sem nem megismerés; fel kell ismernünk kitüntetett helyét a relációk között. Az erősz: viszony az alteritással, a misztériummal, tehát a jövővel, azzal, ami egy olyan világban, melyben minden jelen van, sohasincs jelen; azzal, ami nem lehet jelen, amikor minden jelen van. Nem egy létezővel, hanem az alteritás dimenziójával magával való viszony. E dimenzióban, ahol minden lehetőség lehetetlen, ahol bár nem bírunk többé hatalommal bírni, a szubjektum az erősz által továbbra is szubjektum. A szerelem nem egy lehetőség, melynek megragadása rajtunk múlik; a szerelem értelem nélküli, eláraszt bennünket és felsért, ám mindközben az én fennmarad az önmagában.

A kék fenomenológiája, melyet itt csupán érinteni szeretnék – a kék nem olyan élvezet, mint a többi, mert nem olyan magányos gyönyör, mint az evés vagy az ivás –, alátámasztani látszik felfogásunkat a női kitüntetett helyéről és a szerelem fúziótól való tartózkodásáról.

A simogatás a szubjektum egyik létmódja, melyben a szubjektum a másik érintésével túllép az érintésen. Az érintés, amennyiben érzékelés, a fény világának tevékenysége. Akit azonban megsimogatunk, azt a szó szoros értelmében véve nem megérintjük. A simogatás nem az általa megérintett kéz lágyságát vagy bársonyát keresi. A simogató keresés azáltal teremti meg a simogatás lényegét, hogy nem tudja, mit keres. Olyan, mint egy cél és szabály nélküli játék a rejtőzködővel; játék valaki mással, mindig más-sal, mindig hozzáférhetetlennel, és nem azzal, aki az enyém lesz, vagy aki azzá válik, ami én vagyok; játék az örök eljövendővel. A simogatás: várakozás e tiszta, tartalom nélküli jövőre; az éhség növekvésének, az örökké gazdagodó ígéreteknek a tette, mely új perspektívákat nyit a megismerhetetlenre. A kék ezen különleges intencionalitását, mely nem egy eljövendő tényre, hanem magára a jövőre vonatkozik, mindig félreismer-verte a filozófiai analízis. Freud csupán úgy definiálta a libidót, mint a gyönyör keresését, ahol a gyönyör egy egyszerű tartalom, amelynek alapján megkezdjük az analízist, ám amelyet magát nem tesszük elemzés tárgyává. Freud nem kereste a gyönyör

jelentőségét a lét általános ökonómiájában. A kéjt egy minden tartalomtól tiszta jövő eseményeként, a jövő misztériumaként felfogó tézisünk célja, hogy rámutassunk a kéj szerepének kitüntetettségre.

Jellemezhetjük-e a másikhöz az Erősz által létesített viszonyt az érintkezés kudarcaként? Megismétlem: igen, hogyha elfogadjuk az elterjedt leírások terminológiáját, hogyha az erotikust a „tudás”, a „birtoklás”, a „megismerés” segítségével próbáljuk megragadni. Az erőszban semmi ilyesmit és semmi ilyesminek a kudarcát nem találjuk. Ha birtokolni és megismerni akarjuk a másikat, akkor nem marad másik. Birtokolni, tudni, megismerni: szinonimák a hatalomra.

A másikkal való viszonyt mellesleg általában fúzióként próbálják megragadni. Pontosan azt akartam cáfolni, hogy a másikhöz való viszony leírható egyesülésként. A másikhöz való viszony: a másik hiánya; nem pusztán és egyszerű hiány, nem a tiszta semmi hiánya, hanem a jövő horizontján fellépő hiány – hiány, ami maga az idő. Ez az a horizont, ahol egy olyan személyes élet létesülhet az esemény transzcendenciájának közepette, melyet fentebb a halál feletti győzelemnek neveztem. Előadásom lezárásaként erről fogok néhány szót szólni.

A TERMÉKENYSÉG

Térjünk vissza ahhoz a törekvéshez, amely a halál alteritásától a női alteritásáig vezetett bennünket. A halál tiszta eseménye és jövője mögött, ahol az én nem bír hatalommal bírni, tehát önmaga lenni, egy olyan szituációt kerestünk, ahol az én képes önmagát megtartani, és amelyet a halál feletti győzelemnek neveztünk. Még egyszer hangsúlyoznunk kell, hogy e szituációt nem értelmezhetjük a hatalom alapján. Hogyan vagyok képes önmagam maradni egy te alteritásában, hogyan tudom elkerülni önmagam felszívódását és beleveszését a te-be? Hogyan maradhat az én önmaga egy teben anélkül, hogy mindeközben az az én maradjon, aki a jelenben végzetesen önmagához láncolt? Hogyan képes az én mássá lenni, mint ami az önmaga? Ez csupán egyetlen módon lehetséges: az apaságban.

Az apaság viszony egy idegennel, aki egy másik létére mégis én vagyok; az én viszonya egy önmagához, aki mindeközben idegen az éntől. A fiú nem az én művem, ahogyan egy költemény vagy egy megmunkált tárgy: ő már nem az én tulajdonom; sem a birtoklás, sem a hatalom kategóriái nem képesek leírni a gyermekhez fűződő viszonyt. A termékenységet nem tudjuk megérteni sem az ok, sem a tulajdon fogalmaival. Nekem nem gyermekem *van* [je n'ai pas d'enfant], hanem én *vagyok* [je suis] bizonyos értelemben a gyermekem. Csakis az „én vagyok” szavak bírnak a platónitól vagy az elelaitól különböző jelentéssel. A létige többszörösséget és transzcendenciát fejez ki, olyan transzcendenciát, amelyet még a legvakmerőbb egzisztencialisták analízisei sem írnak le. Továbbá a fiú nem egy olyan esemény, ami csupán megtörténik velem, mint a szomorúság, egy megpróbáltatás vagy a szenvedés. A fiú egy én, egy személy. Végezetül: a fiú mássága nem egy alter ego alteritása. Az apaság nem beleérzés, aminek segítségével a fiam helyébe képzelem magam. Az én visszahúzó-dása a magába a hiposztázisban mégisincs kegyelem nélkül a jövő erősz által megnyíló perspektívájának hála. Nem a hiposztázis eleve lehetetlen szétvetése útján, hanem a fiú által kapjuk meg e feloldozást. Így nem az ok, hanem az apa kategóriája alapján létesül a szabadság és teljesül be az idő.

Az életlendület bergsoni fogalma, amely ugyanazon mozgásba mossa össze a művészi teremtést és a nemzést, amit mi termékenységnek neveztünk, nem számol a halállal, és ráadásul egy olyan személytelen panteizmus felé halad, amely nem jellemzi megfelelően a szubjektum elkülönülését és magába húzódását, ezt a dialektikánk szempontjából nélkülözhetetlen mozzanatot. Az apaság nem pusztán az apa megújódása a fiúban és összemosódása vele, hanem az apa külsődlegessége a fiú viszonylatában, tehát plurális egzisztálás. Az a tény, hogy biológiai és pszichológiai kategóriáról van szó, semmiképpen sem semlegesíti a termékenység paradox jelentését.

A halál fogalmával kezdtem, és a női fogalmán keresztül eljutottam a fiúig. Nem fenomenológiai eljárást követtem. Az előrehaladás folyamatát az a dialektika határozta meg, amely a hiposztázis identitásából, az én önmagához való leláncoltságából indult ki, és ezen identitás, az egzisztáló fenntartási módjai felé haladt, amelyeket az én magától való szabadságában értelmeztünk. Az elemzésre került konkrét szituációk e dialektika beteljesülését képviselték. Több köztes lépést átugrottam. E szituációkat – a halált, a szexualitást, az apaságot – csupán a hatalom fogalmának viszonylatában tehetnék egységessé, amit azonban e szituációk kizárnak.

Ennek megmutatása volt elsődleges célom. Azt szándékoztam kiemelni, hogy az alteritás nem pusztán és egyszerűen egy másik egzisztáló szabadsága az enyém mellett. Egy ilyen szabadság fölött olyan hatalmat gyakorolhatok, melyben a másik abszolút idegen marad tőlem, nem kerül viszonyba velem. Több szabadság együttélése egy olyan többszörösség, amely vagy érintetlenül hagyja ki-ki egységét, vagy egyetlen közös akarattá áll össze. A szexualitás, az apaság és a halál azonban egy olyan dualitást vezet be az egzisztenciába, amely az egyes szubjektumokat is megérinti. Maga az egzisztálás kétszereződik meg. A lét eleai fogalma meghaladottá válik. Az idő egyáltalán nem a lét egy hanyatló formáját, hanem annak eseményét magát teremti meg. Platón filozófiáját a lét eleai fogalma uralja, hiszen nála a többszörösség alárendelődik az egynek, és a női szerepe az aktivitás és a passzivitás kategóriáiban íródik le, és így a materialításra redukálódik. Platón nem sajátosan erotikus fogalmában ismerte a nőit. Szerelemfilozófiájában nem osztott neki más szerepet, mint hogy az Idea példáját szolgáltatja, ami a szerelem egyedül lehetséges tárgya. Figyelmen kívül hagyva az egyik és a másik viszonyának minden egyediségét, Platón egy olyan Államot konstruált, amelynek az ideákat kell utánoznia, megteremtven ezzel a fény világának filozófiáját, egy olyan világot, ahol nincsen idő. Platóntól kezdve az ideális társiasságot a fúzió ideáljában keresik. Úgy vélik, hogy a hozzá való viszonyában a szubjektum azonosulni törekszik a másikkal, elmerülvén egy kollektív reprezentációban, egy ideális közösségben. Ez az a közösség, amely azt mondja: „mi”, amely az intelligibilitás napja, az igazság felé fordulva a másikat önmaga mellett és nem önmagával szemben érzékeli. E közösség szükségszerűen egy harmadik tag, egy közvetítő elem köré létesíti önmagát. A *Miteinandersein* maga is az egymásmellett [avec] közössége marad, és az igazság köré szerveződve nyilvánítja ki autentikus formáját. Ez egy közös harmadik köré szerveződő közösség. Csak úgy, mint a közösségiség összes filozófiájában, a társiasságot Heideggernél is a magányos szubjektumban találjuk meg; a Dasein autentikus formájának analízise a magány terminusaiban zajlik le.

Ezen egymásmelletti [côte-à-côte] közösséggel az én-te közösségét próbáltam szembehelyezni, amelyet nem buberi értelemben gondolok el, hiszen Buber a felszerelhetőséget tartja a két elkülönült szabad-lét közötti köteléknek, és alábecsüli az

elszigetelt szubjektum végzetszerű karakterét. Olyan temporális transzcendencia után kutattam, amely a jelen felől a jövő misztériuma felé tart. Ez nem egy harmadik tagból való részesülést jelent, lett légyen e harmadik egy személy, egy igazság, egy mű vagy egy mesterség. Ez egy olyan közösség, ami nem egyesültség [communion], hanem a közvetítő nélküli szemtől szemben. E szemtől szembent az Erősz nyújtja át nekünk, melyben a távolság a másik közelségébe illeszkedvén fennmarad; amelynek pátosza e közelség és e dualitás egyidejűségéből fakad.

Amit a szerelemben az érintkezés csődjeként mutatnak be, az pontosan e reláció pozitivitását alkotja: a másik hiánya éppenhogya az ő másikként való jelenléte.

A platóni kozmoszsal a lélek [l'esprit] világa áll szemben, ahol a szerelem nem redukálódik a nem logikájára, ahol az én lép az ugyanaz, és a *másik* a más helyébe.

Fordította Gulyás Péter

