

Bokody Péter

AZ ARC ELŐTT ÉS UTÁN

Lévinas bölcseletének folytathatóságáról¹

Lévinas határozottan tiltakozott az ellen, hogy a filozófiának szükségképpen valamiféle rendszerezett, programszerű eljárásnak kellene lennie; saját bölcseletét pedig kifejezetten nem programszerűnek tekintette, hiszen a filozófia programjai, sőt maga a filozófia mint program számára mindenféleképpen a gondolkodás totalizáló tendenciáit idézte fel.² Fontosnak tartom ezt egyből a szöveg küszöbén leszögezni, mert a következő oldalakon vérlázító egyszerűsítésekkel filozófiáját mégiscsak valamiféle programként, az *arc* megragadhatatlan többletének és az *önmaga* végtelen felelősségének programjaként fogom elgondolni. Ezt a programot négy főbb szempontból vizsgálom: a) lehetséges-e egyáltalán ilyen programot meghatározni; b) milyen főbb átalakulásokon ment keresztül ez a program; c) miért *radikális* ez a program; d) hogyan próbálta meg Lévinas mérsékelni a program radikalizmusát. Ez a négy szempont a végső kérdésfelvetést készíti elő, amely arra kérdez rá, hogy miféle opciók adódnak a program folytatására, vagyis mihez fogjon a kezdő filozófus Lévinas örökségével.

A program lehetősége/lehetetlensége

Az a tény, hogy Lévinas bölcselete elgondolható valamiféle leegyszerűsített programként, leginkább a kritikákból látható.³ Ezek azt hányják Lévinas szemére, hogy filozófiája igazából bennragadt egy metafizikai hagyományban, amely a másik ember szentségét teremtett és istenképmási mivoltából vezeti le, és mindezt a fenomenológia (önmagában is kétséges) álcája mögé bújva tette. Magyarán amikor Lévinas a *másikról* és az *arcról* beszél, amely megtiltja a gyilkosságot, akkor filozófiailag próbál egy olyan zsidó-keresztény vallási hagyományhoz csatlakozni, amely ezeket a premisszákat mindig is a kinyilatkoztatásra vagy a kinyilatkoztatást őrző intézményekre alapozta, mint a TÓRA vagy az EVANGÉLIUM. Ebben az értelemben bár Lévinas filozófiát művel, valójában metafizikus, és mint ilyen, ráadásul, foglya annak az ontoteológiai hagyománynak is, amelyet egyébként Heideggerrel egyetértésben meg kívánna haladni. Ez a kritika tehát a programot a *másik* szentségének programjaként gondolja el.

Ez a kritika legalább kétféleképpen fogható fel. Egyik értelemben azt hangsúlyozza, hogy Lévinas maga litvániai zsidó hagyományból érkezik, és vélhetően hozza magával ezeket a gondolatokat, amelyek aztán mélyen befolyásolják filozófiáját. Sarkított változatában ez a kritika azt is állítja, hogy amikor filozófus lesz, akkor Lévinas továbbra is ezekről akar beszélni, csak éppen filozófiailag, vagyis a *másik* szentsége mindvégig megmarad bölcselete végső és meghaladhatatlan értelmezési horizontjának, olyan előfeltevésnek, amely igazán sohasem kérdőjeleződik meg. Erre a felvetésre a magától értetődő válasz az, hogy a filozófiai gondolatmenetek relevanciáját mondanivalójuk, nem pedig kontextusuk határozza meg, még akkor is, ha a kontextus teljes elhanyagolása szükségszerű torzulásokhoz vezet. Vagyis érkezzen bár Lévinas akármilyen hagyományból, bölcseletét bölcseletként és nem élettörténeti adalékként vagy kordokumentumként kell elgondolni. Ezt támasztja alá az is, hogy Lévinas kifejezetten gon-

dot fordított arra, hogy „filozófiai” és „teológiai” (TALMUD-kommentárok) művei ne ugyanannál a kiadónál jelenjenek meg.⁴ Ezt erősíti recepciójának egyik meghatározó mozzanata: az ateista recepció is, amely arra mutat rá egyértelműen, hogy bölcselete képes működni az őt körülölelő vallási-teológiai kontextus nélkül is.⁵

A kritika második és erőteljesebb megfogalmazása azt mondja ki, hogy a *másik* szentségének ez a gondolata nem pusztán kontextusa a bölcseleti műveknek, hanem megjelenik magukon a műveken belül. És erre a felvetésre a válasz már kevésbé egyértelmű. Azért kevésbé egyértelmű, mert a *másik* szentsége vagy megölhetetlensége, amely mintegy záróköként fogja össze a bölcseletet, vállaltan atematikus konklúzió marad. Bejelentődik, de nem igazolódik. Ebből a kettősségből eredeztethető aztán a bölcseletnek az az ellentmondásos szerkezete is, amely élesen elválasztja a Lévinas-követőket a nem Lévinas-követőktől. Ugyanis a *másik* megölhetetlenségének gondolata teológiai szempontból semlegesnek tekinthető fenomenológiai-ontológiai elemzés keretei közt bukkan fel, vagyis mentes bármiféle olyan üdvtörténeti premisszától, amely szükségszerűen kiírná a bölcseleti művek köréből. A társszobjektumnak társszobjektumként való jelenléte a tudatban valós fenomenológiai probléma, amely nem tekinthető evidensen megoldottnak. Ugyanakkor a *másik* megölhetetlensége ebben a fenomenológiai-ontológiai gondolatmenetben oly módon bukkan fel, hogy bejelenti a gondolkodás – egyben a fenomenológia és ontológia – elégtelenségét. Vagyis úgy képes filozófiailag megfogalmazódni, hogy bejelenti annak a nyelvnek az elégtelenségét, amely hordozni lenne hivatott; éppen ezért nem lehet azt állítani, hogy prefilozófiailag döntene a kérdésről, de az sem igaz, hogy teljes egészében kielégítő filozófiai megoldást adna a problémára.

Mármost erre az érvmenetre alapvetően két reakció érkezik. Az elutasító válasz azt hangsúlyozza, hogy ezzel a lépéssel Lévinas már túlment azokon a határokon, amelyeket egy filozófusnak illik tiszteletben tartania; vagyis a filozófia határainak feszegetése már nem tartozik hozzá magához a filozófiához. Az elfogadó válasz úgy hangzik, hogy bár az *arc* vagy a *másik* valóban túl van az érzéken és az értelemadó tudaton és így elgondolva a bölcseleten is, ugyanakkor a tudatnak ez a megrendülése vagy az érzéki felhasítása az *arc*ban még tudati esemény, még megragadható, még olyasmí, amelyről lehet filozófiailag elfogadható módon beszélni. Ez az elfogadó válasz is kénytelen hangsúlyozni, hogy ami a meghaladáson *túl* van, az már nem hozzáférhető.

Ezek a megfontolások vezetnek el ahhoz az ellentéthez, hogy *kívülről* Lévinas bölcselete határozott programmal rendelkező, előre lefektetett célokat követő filozófiai termeléseként értelmeződik, *belülről* pedig, mintegy talán válaszként is erre a kritikára, középpontját vesztett tiszta leíró vizsgálódásként, amely a végső konklúzió elérése előtt mindig visszakozni kénytelen, és pusztán eszközei elégtelenségét és ezek lehetséges implikációit képes bejelenteni. Éppen ezért a következő oldalakon egyszerre próbálnék meg *külső* és *belső* nézőpontot elfoglalni: *külsőt* abban az értelemben, hogy elfogadom a program feltételezésének jogosságát, de nem azért, hogy villámgyorsan pálcát törjek Lévinas felett, hanem azért, hogy, már a bölcseleten *belülről*, fel tudjam tenni azt a kérdést, milyen örökséggel ajándékozott meg bennünket ez a program, és mihez kezdhetünk vele.

A program kialakulása

Ha a program fejlődését vizsgáljuk, akkor egyértelműen lemérhető, hogy Lévinas kezdetben maga sem látta teljesen tisztán azt a kiemelt szerepet, amelyet később a *másik*-

nak tulajdonított. Egyszerűsítésekkel három fázisra bontható ez a fejlődés: a) specifikált *másik* (gyermek és a nő); b) az általános *másik* (arc); c) belsővé lett *másik* (mondás). Ez a három szakasz egyben a *másik* három funkciójának feleltethető meg: a) megmentő; b) megkérdőjelező; c) megalapító.⁶

A *másik* gondolata a világháborút követő írásokban bukkan fel. Mind A LÉTEZÉSTŐL A LÉTEZŐHÖZ, mind AZ IDŐ ÉS A MÁSIK záró gondolatmenete előtt Lévinas jelzi, hogy a valódi másságot, az igazán újat a létező nem tudja a saját maga számára megadni, annak mindenképpen a *másiktól* kell érkeznie; és éppen ezért a társiasság alkotja a végző alapját bármiféle egyéb viszonynak.⁷ Ezt követően azonban nem a társiasság általános elemzését végzi el, hanem továbblép, és kijelenti, hogy létezik olyan viszony, ahol „*a másik mássága a maga tisztaságában jelenik meg*”.⁸

Ez a viszony első körben a femininhez fűződik, aki a (férfi) létezőnek képes olyan lehetőségeket felkínálni, amelyek korábban nem voltak számára elérhetők. Azért képes erre, mert a femininhez fűződő szerelmi viszony, vagyis amikor a nő nem tárgyként vagy megoldásként, hanem *mint nő* jelenik meg, akkor nőisége éppen a bármiféle megragadás vagy uralás ellen kifejtett ellenállásban áll. A nő az, aki *par excellence* nem uralható. A feminin kivonja magát a férfi hatalma alól, ezzel kényszeríti bele egy olyan jövőbe és olyan lehetőségekbe, amelyek ebben az értelemben már nem sajátjai, hiszen nem ő kezdeményezi őket. Második lépésként a nő kivételes mássága átkerül a fiúra is, aki a megragadhatatlan jövő gyümölcse és hordozója. Gyümölcse egyrészt, mert a férfi és a nő közötti uralhatatlan viszonyból származik. Hordozója is egyben, mert a beígért új vagy megragadhatatlan jövő benne nyer értelmet: a fiú azokat a lehetőségeket, amelyek az ő létében adóttak, fel tudja ajánlani az atya/férfi számára, aki ezekre mint sajátjaira képes tekinteni, anélkül, hogy a fiává válna. Vagyis a fiúban az atya léte radikálisan új lehetőségekkel hosszabodik meg, amelyek korábban még az elképzelhető horizontján sem bukkantak fel.⁹

Fontos tisztán látnunk, hogy a nőnek és a fiúnak ez az elemzése a világháborút követően még valamiféle szabadulástörténet kontextusába íródik bele. Lévinas a létezőt itt alapvetően magányos létezőként gondolja el, aki képes volt magát és világát tételezni, vagyis létezik, ugyanakkor ez a létezés monotóniával és unalommal tölti el. A létező olyan világban él, ahol uralja az adódó lehetőségeket, és semmiféle újdonsággal nem képes találkozni, hiszen minden az ő, már lejátszott jövőjének horizontján bukkan fel. Mármost a nő és a fiú másságának elsődleges feladata és hozadéka ettől az unalomtól és monotóniától való megszabadítás, ami egyébként a táplálkozás és a megismerés segítségével nem véghezvihető. A létezőt a magánytól meg kell menteni, és ezt az erotikán és a termékenységen keresztül lehet elérni. Vagyis az a specifikált *másik*, aki itt a nő és a fiú alakjában megjelenik, megmentőként vagy megszabadítóként szerepel.

A kritikák, amelyek ezt a korai korszakot illetik, általában a gondolatmenet bántó férfiközpontúságát hangsúlyozzák, hiszen elfogadhatatlan nézőpont az, hogy a létező férfi, a másság hordozója a nő és a viszony gyümölcse a fiú. Ezek a felvetések azonban könnyebben kiküszöbölhetők: a férfi-nő viszony értelmezhető a szexuális differencia leírásaként, és a termékenység nem feltétlenül a fiúhoz kötődik. Ami a későbbi fejlemények tükrében jóval fontosabbnak tűnik, az a *másik* specifikált jellege és megmentő szerepe, ugyanis Lévinas a későbbiekben mindkettőt kiírja a gondolatmenetből.

A TELJESSÉG ÉS VÉGTELEN koncepciója szerint a *másik* már nem valamiféle meghatározható valaki lesz, tehát nem a feminin, aki csábít, vagy a fiú, akiben jövőnk folytató-

dik. A *másik* ebben a műben az *arc*, vagyis egy olyan *másik*, akinek általánossága nem szűkíthető le bizonyos viszonyokra. Ezen a ponton Lévinas következőképpen határozza meg a *másikat*. A jól ismert fenomenológiai elemzés keretében elmondja, hogy az *arc* folyamatosan túlcsoordul azon a formán, amellyel a tudat megragadni kívánja, vagyis nem engedi, hogy az *önmaga*, a tudat pusztá testrészként vagy tárgyként gondolja el. Az *arc* folyamatosan visszaveri azokat a kliséket és tartalmakat, amelyeket a tudat rá kívánna erőltetni. Ez a folyamatos ellenszegülés pozitív értelemben a *ne ölj!* parancsot sugározza, vagyis az *arc* az ellenállás mellett egyben megtiltja azt is, hogy az *önmaga* rövid úton véget vessen a történetnek, és a rakoncátlan fenomént egyszerűen eltörölje.¹⁰

Az ellenállásnak és a tiltásnak ebben a kettősségében érthető meg a *másik* új funkciója. Nőként és fiúként a szerepe az volt, hogy a létezőt megmentse a magányból. Itt már általános *másikká* vált, aki *arc*ában ellenáll, és megtiltja a gyilkosságot. Így az *arc* már nem pusztán egy érdekes kvázi-fenomén, amely felfrissíti a világ monoton menetét. Tekintettel arra, hogy az *önmaga* világa a dolgok tárgyiasításán és az eledelek élvezetén alapul, ahol ez a tárgyiasítás és élvezet spontán és magától értetődő, az *arc* megragadhatatlan többlete ennek a világnak az alapvető rendjét forgatja fel. Megjelenik valami vagy valaki, aki nem kezelhető az eddig megszokott módon, vagyis nem uralható és bekebelezhető; és ezáltal megkérdőjelez minden eddigi uralást és bekebelezést. Az *arc* ellenállása azt a kérdést szegezi az *önmagának*, hogy a világa valóban az övé-e, hogy a spontán és egoista működési rend valóban a végső alapja-e létezésének.

Ez a két változtatás döntően befolyásolta Lévinas bölcseletének programját. A *másik* specifikáltságának megszüntetése az *arc*ban lehetővé tette, hogy valóban általános és humánus etikává váljon, meghaladva valamiféle bűjtatott törzsi vagy vérségi viszonyokat, még akkor is, ha ezeket ontológiai struktúrákként értelmezte. Jól látható ez azon, hogy a TELJESSÉG ÉS VÉGTELEN oldalain a nő és a fiú az *arc*on túl kapott már csak helyet, és az *önmaga* számára a halálon túllépő idő végtelenségének ígérletét hordozzák, amely mintegy kompenzál a megkérdőjelezett létezésért.¹¹ Azzal, hogy a fiú és a nő megőrzi egyben ezt a megmentő vagy kompenzáló funkciót, az általános *másik* már elszakadhat ettől a szereptől. Az *arc* jelentősége ezáltal már valóban radikális etikai mozzanata lehet, ahol nem valamiféle megmentő, hanem megkérdőjelező szerepben tűnik fel. A megmentéstől a megkérdőjelezéshez vezető átmenet fordítja végérvényesen Lévinast a felelősségetika irányába, és teszi bölcseletét az *arc* megragadhatatlan többletének programjává.

Mármost ez a program nem véglegesül a TELJESSÉG ÉS VÉGTELEN-ben. Lévinas egyrészt maga is továbbírja a gondolatmenetet, másrészt Derrida határozott kritikáját követően revízióra is kényszerül.¹² A MÁSKÉNT MINT LENNI emiatt legalább két forrásból táplálkozik, és olyan többközpontú fogalmi hálót vázol fel, amely egyrészt próbaköve bármiféle Lévinas-értelmezésnek, és minden bizonnyal még hosszú ideig alapvető kihívás marad. Itt két fogalmat emelnék ki: a *mondásét* és a végtelen felelősségét. A *mondás* fogalmát Lévinas az *önmagának* a *másik* felé történő megnyílására használja. Az utalás a beszédre nem véletlen: a *mondás* azt az egyszerű elemét jelöli minden megnyilatkozásnak, hogy ezek a megnyilatkozások szólnak valakihez, valakit céloznak. Amikor az *önmaga* beszélni kezd, akkor szükségszerűen felszakad az egoista burok, amely körbevette, hiszen a megnyilatkozásban a *másik* felé fordul.¹³

A *mondás* éppen ezért lényegileg különbözik bármiféle *mondott*-tól, ami a megnyilatkozásban kifejezésre kerül, legyen az a mondat szemantikai tartalma, igazságérté-

ke avagy pragmatikus intenciója. Bármiféle közlés előtt a *mondás* azt fejezi ki, hogy az *önmaga* megszűnt egyedüli lénynékné lenni, hogy létezése plurálisra vált. A *másik* itt van, és a jelenléte nem elfedhető vagy eltagadható már; hiszen a *mondás* hozzá szól. Éppen emiatt állítható, hogy a *mondás*ban a *másik* (és vele a végtelen, amit hordoz) belsővé lesz, mert itt az *arc* az ő ellenállásával és végtelenségével nem az *önmaga*n kívül, vele szemben helyezkedik el, hanem már belül van, hiszen a *mondás* az *önmaga* tette, még akkor is, ha a radikálisan *másról* tesz vele tanúságot.¹⁴

A *másik*nak és vele a végtelennel a belsővé levése a *mondás*ban teszi lehetővé Lévinas számára, hogy az *arc* kapcsán kifejtett megkérdőjelezés gondolatot tovább fokozza. Míg a megkérdőjelezés valamiféle körülhatárolható létezőt, az *önmagát* vontatja kérdőre, addig a *mondás*ban megszülető viszony már a határokon belül van, és éppen ezért a szubjektivitás új magjává válik. A létező megszűnik saját létének védelmét és érvényesítését végső alapjának tekinteni, és a *mondás*ban sajátjává lett és a sajátot felszámoló pluralitás felé fordul, hiszen az már őbenne van, nem tud tőle elszakadni, és asszimilálni sem képes. A *mondás* ezáltal belülről szakítja fel az *önmaga* zárványát, és ennek a felszakadásnak következtében már nem *önmaga*ra visel gondot, hanem a *másik*ra.¹⁵

Ezt az odafordulást fejezi ki a felelni ige kettőssége: a *mondás* felel valakinek, de ez nem áll meg ezen a ponton, hiszen nemcsak *neki*, hanem *érte* is felelni fogok. Vagyis a *mondás*ban megszülető többség nem pusztán válasz, felelés, hanem egyben felelősség is. Ez a felelősség, tekintettel arra, hogy az *arc* avagy a *másik* végtelenségéhez mérni magát, nem lehet más, csak végtelen, csak korlátozhatatlan, csak letudhatatlan. A végtelen felelősség, amelyet kiegyenlíteni nem tud, de amelyet a *mondás*ban belsővé tett, újjáalapítja az *önmagát*, aki így megszűnik világuraló középpontnak lenni, és a *másik* szolgájává, radikális értelemben túszává válik. Vagyis az a szubjektivitás, amely eddig alapította és értelmezte a világot, itt maga is alapított szubjektivitássá válik.

Lévinas programja itt éri el csúcspontját: a nem specifikált *másik arc*ának végtelenségével kérdőre von saját létemben; saját szavaimmal, a *mondás*omban belsővé lesz, végtelen felelősségre kényszerít, és ezáltal fel is számolja léteimet, hogy mint a túsza-ként tartott szubjektivitást alapítson újra engem.

A program radikalizmusa

Mármost a fentebb elhangzottak tükrében vélhetően nem szükséges hosszabban részletezni, miért is radikális ez a program. Mi lehetne radikálisabb, mint léteimnek felszámolása és kisajátítása a *másik* által, aki uralhatatlanságával belém költözik, és felelősségre kötelez, anélkül, hogy bármit is tehetnék? Nem vérlázító-e ez a szélsőséges leírása az emberközi viszonyoknak, amely konokan szembehelyezkedik mindenféle felvilágosult felelősségetikával, ahol az egyén felelőssége szabad akaratában és racionális döntéshozatali képességében gyökerezik? Minden bizonnyal. Ugyanakkor, ami miatt ez a program filozófiai szempontból radikális, az máshol keresendő, és a következő két pontban foglalható össze: a) ez a program radikális a *más* szigorú korlátozásában; b) eme szigorúan korlátozott *más* majdnem kizárólagos hajszolásában.

A *más* szigorú korlátozása arra utal, hogy a *más* Lévinas bölcseletében csak a *másik* lehet. Sok dolog, létező, esemény és fenomén található, amely így-úgy különbözik az *önmagától*, de csak a társszobjektum, vagyis a *másik* az, akinél ez a különbség egyben meghaladhatatlan mássághoz vezet el. Ebben az értelemben Lévinas jelentősen legyengíti többek között a dolgok vagy a tárgyak ellenállását, amelyet akaratommal

szemben kifejtési képesek, azért, hogy a *par excellence* ellenállás lehetőségét az *arc* számára tarthassa fenn.

Ez a radikalizmus azért jelentős filozófiai szempontból, mert akik egyetérténekek is abban, hogy a tudat megrendülése és megkérdőjelezése olyan bölceleti nóvum, amely értékes új távlatokat nyit meg, ők sem tudják mindenestül elfogadni azt a kitélt, hogy ez a megrendülés és megkérdőjelezés egyetlen kivételezett fenoménhez, a társszobjektumhoz kötődjön. Hol maradnak azok az egyéb helyzetek és entitások, ahol hasonlóképpen az értelemadó tudat egyfajta hanyatlása vagy elégtelensége érhető tetten? Mi van a balesettel, a művészettel, a képpel, a liturgiával, a misztikummal, a nyelvvel, állatokkal, növényekkel, a tudat háta mögötti tapasztalattal és a határhelyzetekkel? Hová lett innét annyi minden, hogy egyetlen fenomén, a társszobjektum kvázi-fenoménje kérdőjelezi meg az *önmagát*?¹⁶

Ezek a kritikák azzal az alapvető nehézséggel függenek össze, hogy Lévinas a *másik* megragadhatatlanságát és végtelenségét leginkább meggyőzően a tudat elégtelenségén és az *önmaga* megkérdőjelezésén keresztül volt képes leírni, hiszen az *arc* elemzése szükségszerűen egyfajta negatív teológiához vezetett el. Így, ami kézzelfoghatóan adott a gondolatmenetekben, az a tudat megrendülése, ám ezt a megrendülést szigorúan nem lehetett a társszobjektumhoz mint kiváltó okhoz kapcsolni. Ez a gondolatmeneten belül már eleve megteremti annak a lehetőségét, hogy a *másik* ebben a megrendült tudati viszonyban csupán egyfajta szabad változóként jelenjék meg, amely tetzés szerint felcserélhető bármiféle más fenoménra, amely aztán hasonlóan megkérdőjelezett tudati struktúrát eredményez.

Ebből a szempontból határozottan radikálisnak tűnik az a döntés, hogy Lévinas mindeme nehézségek ellenére makacsul csak a *másik* másságára koncentrált, és figyelmen kívül hagyja vagy szisztematikusan leépíti az egyéb fenomének lehetséges másságát. Továbbá fontos látni, hogy ez a radikalizmus szorosan összekapcsolódik egy mássikkal. Nem pusztán arról van szó, hogy Lévinas kizárólagosan a *másik*hoz fűződő viszonyra koncentrált, hanem ennek a viszonynak, ha lehet így fogalmazni, csak az egyik felére. Ami a *másik*ban érdekes, az csak az ellenálló és megkérdőjelező eleme. A fontos és érdekes az, hogyan képes betörni a tudatba, hogyan képes felszámolni az értelemadás nyugodt harmóniáját, hogyan képes belsővé lenni és végtelen felelősségre szólítani; végezetül, hogyan képes az *önmagát* túszává tenni.

Nem kétséges, hogy Lévinas programja szempontjából ez a *másik*hoz fűződő viszony döntő mozzanata. Ugyanakkor nem elhanyagolható az, hogy ezáltal egyfajta kiegyensúlyozatlan szerkezet jön létre: a gondolati mozgás mindig a szakadásra, a törésre, az elégtelenségre irányul; mindig a hétköznapi spontán tudat felszámolódásához vezet el. Az azonban elég egyértelmű, hogy ez a szakadás vagy törés nem írja le teljes egészében létezésünket: ha hajlunk is arra, hogy elfogadjuk ezeknek a leírásoknak az érvényességét, az már nehezen keresztülvihető lenne, hogy permanens érvényességet tulajdonítsunk nekik. Lehetünk a *másik* túsza, de bizonyosan nem vagyunk folyamatosan azok. Mármost emiatt Lévinas bölcelete azt a zavaró érzést kelti, hogy igazából csak az út egyik felét, legyen bár az izgalmasabbik, járja be azokkal, akik társául szegődnek. Vagyis nem mutatja meg azokat a folyamatokat, ahol a *másik* iránti végtelen felelősség megszélidül, és ismételten valamiféle hétköznapi rendnek adja át a helyét. Az etika kivételes pillanataiba nemcsak belebonyolódunk, hanem valamiféleképpen ki is szakítódunk belőlük.¹⁷

Meglátásom szerint ezzel a két radikalizmussal, vagyis a másság szigorú korlátozásával a *másikra* és a *másikhoz* fűződő viszony egyoldalú elemzésével szemben elfoglalt álláspont döntően határozza meg azt, hogy miféle folytatási lehetőségek adódnak számunkra Lévinas bölcseletének kontextusán belül. Azért lehetséges ez, mert ez a két radikális választás egyfajta alaptételként funkcionál Lévinas bölcseletében: nem arról van szó, hogy axiomatikus filozófiához vezetnének el, hanem arról, hogy ellentmondást nem tűrően kijelölik azt a területet, ahol a gondolkodás munkálkodhat, és így korlátozzák a továbblépési lehetőségeket. Mielőtt ezek taglalására rátérnék, előbb megvizsgálom azt, hogyan viszonyult Lévinas maga a fentebb vázolt két radikális mozzanathoz.

A program szelídülése

Lévinas szigorúan sohasem reflektált bölcseletének erre a két radikális alaptételére. Ugyanakkor mindkettővel kapcsolatban volt egy-egy nagyon fontos megjegyzése, amit adott esetben a program szelídüléseként értelmezhetünk.

Sohasem vonta vissza azt, hogy a *másik* és csakis a *másik* lehet a radikális másság hordozója. Ugyanakkor a NYELV ÉS KÖZELSÉG-ben utalt arra, hogy a *másiknak* ez a befoghatatlan jellege mintegy átkerülhet a dolgokra, és ezáltal a dolgok is hasonlóan végtelenné és tárgyiasíthatatlanul közelivé válhatnak. *„Valójában az érintkezésben az érzéki simogatását és a tapintásban a gyengédséget, azaz a közelséget csak az emberi bőr; az arc, csakis a közel álló közeledése képes felébreszteni. A dolgok közelsége költészet: a dolgok önmagukban feltárukoznak, mielőtt hozzájuk közelítenénk. Ha egy állatot simogatunk, a bőre már előre megfeszül. De a gyengédség az emberi bőrtől és arctól kezdve mindenre kiterjed, a dolgokat érintő kézre, a létezők által letíport helyekre, a kézben tartott dolgokra, a dolgok képeire, töredékeire, a töredékeket egészzé olvasztó kontextusokra, a hanghordozásra és a bennük artikulálódó szavakra, a nyelv mindig érzéki jeleire, a kanyarított betűkre, a nyomokra és a relikviákra; az ismeret visszatér a közelséghez, a tiszta érzékihez. A világban tárgyként és eszközként benne foglalt anyag is – az emberi révén – olyan anyag, mely közelségével kísért. A világ költészete nem választható el a par excellence közelségtől vagy a par excellence közel álló közelségtől. Mintha a Másikban rejlő eredetükre utalnának – mely utalás az érzéki a priori struktúrájaként jelentkezne –, bizonyos hideg és ásványi érintkezések is csak a megfosztottság címén fagnak tiszta információvá.”*¹⁸

Vagyis Lévinas teljességgel nem vitatja el a világtól és a dolgoktól azt a közelséget, amelyet alapvetően az *arc* és a *másik* számára tart fenn, de azt mondja, hogy ezek megmaradnak származtatott mozzanatoknak. Másságuk a *másik* közelségében gyökerezik, abból nyerik erejüket. Ez emberi nélkül a világ nem képes közel kerülni, szükségképpen uralható és uralandó világ marad.

Tekintettel arra, hogy ez a részlet talán a legmegengedőbb az egyéb dolgok másságát illetően, és ez is pusztán származtatott mozzanatként írja le ezt a lehetőséget, Lévinas bölcseletének ez a radikális alaptétele nem tűnik meghaladhatónak. Fontos megjegyezni, hogy ezt Jacques Derrida már nagyon világosan látta az ERŐSZAK ÉS METAFIZIKA című írásában, és bár nem értett vele egyet, nem is vetette el, hanem szükségszerű belépőnek tekintette: *„Meggzúntunk Lévinas nyomában járni, ha nem követjük akkor, amikor kijelenti, hogy a munka és a vágy számára felkínálkozó dolgok az énhez és az ő ökonómijához (önmagához) tartoznak, és nem ajándékozzák meg az abszolút ellenállással, amely a más (másik) számára van fenntartva.”*¹⁹

Bármiféle gondolatmenet, amely ezt a szigorú megkülönböztetést le kívánja bontani, azaz vitatja a *másik* és a dolgok mássága közötti összemérhetetlen különbséget, szükségszerűen kívül kerül Lévinas bölcseletének kontextusán. Ez világosan lemérhető azon is, hogy a *mondás*, ahol a *más* valóban belsővé lesz, és felszakítja az *önmaga* zárva-

nyát, nem gondolható el, csakis emberközi viszonyként. Rengeteg dolga és konstellációja lehet a világnak, amely megrendít bennünket, kihívásra készítet, és adott esetben kibillent egyensúlyunkból, de csakis a *másik*, a közel álló az, aki a *mondással* alapjaiból forgatja ki létünket, és másként alapít újjá bennünket. Ez nem zárja ki az olyan tudati folyamatok fontosságát, ahol a dolgokkal és a világgal való szembesülés nem automatikusan és meglepetések nélkül zajlik le, de hangsúlyozza annak fontosságát, hogy a találkozás a *másikkal*, etikai többlete és végtelensége miatt, nem helyezhető ugyanarra a szintre.²⁰

A második radikális alaptétel esetében a helyzet valamelyest összetettebb. Lévinas szinte kizárólagosan azt vizsgálta, hogy a *másikhoz* fűződő viszony, legyen az külső az *arcban* vagy belső a *mondásban*, hogyan képes megkérdőjelezni és kisajátítani az *önmaga* létét. Ugyanakkor ezt a kizárólagosságot nem tekintette olyan alaptételnek, amelyhez mindenáron ragaszkodnia kell. A MÁSKÉNT MINT LENNI V/3. fejezetében ő maga veti fel a végtelen felelősség mérséklésének kérdését, és a *harmadik* fogalmán keresztül egyedi megoldást is ad rá. A gondolatmenetet a következőképpen rekonstruálhatjuk.²¹

1) Ha a *másik* közelsége valóban felszámolja az értelemadó tudatot, és kisajátítja létetemet, akkor miért van az, hogy a hétköznapi tapasztalat szerint mégiscsak szabadon kezdeményező, világértelmező és világalkító nullpontként működöm. Hogyan születik meg a végtelen felelősségekben a mérlegelés és a racionalitás? 2) Ha csak a *másik* és én lennénk a világon, akkor vélhetően meg sem születne, hiszen minden a *másikhoz* rendelne, végtelenül és felszámolhatatlanul a túsza lennék. 3) Azonban ez a lejátszott és eldöntött séma a *harmadik* megjelenésével, aki eleve ott van a *másik* arcában, felborul, hiszen a *harmadik* is olyan létezőként jelenik meg, akiért felelős vagyok. 4) A végtelen felelősség, amely eddig a *másik* iránt kötelezett, elveszti kizárólagosságát, és helyet ad az igazságosságnak is, amely szavatol a *harmadik* és a többiek iránti felelősségemért. 5) Az igazságosság biztosításához vissza kell alakulnom méricskélő, cselekvő és tárgyiasító tudattá, hogy a különböző feleletigények között igazságot tudjak tenni legalább a magam számára. 6) Emiatt mérséklődik az a végtelen viszony, amely a *másikhoz* kötött, de nem szűnik meg; és bármiféle berendezkedés, legyen az tudati vagy társadalmi, áthúzott alapjává válik. Lévinas, kissé ellentmondásosan, ezt így foglalja össze: „A közelségben a *másik* a jelentésesség és a *másikért* lét abszolút aszimmetriája folytán birtokol engem: én a helyére lépek, ugyanakkor senki nem válthat fel engem; hogy az első helyettesíti a másikat, az nem jelenti azt, hogy a *másik* helyettesíti az elsőt. A *harmadikhoz* fűződő viszony szüntelen kügazatása a közelség aszimmetriájának, ahol az arc arctalanná válik.”²² „Az igazságosság semmi esetre sem leromlása a megszállottságnak, elkorcsosulása a *másikért* létnek, csökkentése avagy korlátozása az anarchikus felelősségnek, valamiféle »semlegesítése« a Végtelen dicsőségének, olyan elkorcsosulás, amely empirikus okok miatt akkor keletkezne, amikor a kezdeti duó trióvá alakul át. A többiek egyidejűsége a kettő diakroniája körül szerveződik: az igazságosság csak abban a társadalomban marad meg igazságosságnak, ahol nincs különbség közeli és távoliak között, de ahol egyúttal megmarad a legközelebbi elhagyásának lehetetlensége; ahol mindeki egyenlő, de ez nem-egyenlőségemen alapul.”²³

Ez a pár oldalas gondolatmenet, mindazokkal a változtatásokkal, amelyeket az *ember embernek farkasa* elven (hiszen a béke itt nem annak következménye, hogy már nem éri meg megölnöm a *másikat*, hanem annak, hogy a *harmadik* miatt már nem vagyok végtelenül felelős érte) és az úr-szolga dialektikáján (hiszen nem az akaratok párharca hozza el a társas létet, hanem a *harmadik*, aki az eleve alávetett *ént* kiszakítja a *másik* fogásából) végbevisz, kulcsa bármiféle olyan koncepciónak, amely társadalomelméletet kíván építeni Lévinas bölcséletére, és hatott a dekonstrukció etikai dimenzióira is.²⁴

Továbbá a MÁSKÉNT MINT LENNI szerkezetében elfoglalt helyét vizsgálva az látható, hogy ez a szakasz állandóan megígért zárókövét jelenti a műnek. A gondolatmenet során Lévinas összesen kilenc lábjegyzetben utal erre, előre jelezvén, hogy itt hangzik el majd az, ami szükségszerűen hozzáértendő az éppen tárgyaltakhoz.²⁵ Tipikus példája ezeknek a következő: „*Annak megmutatásáról lenne szó, hogy a gondolkodás szükségessége benne foglaltatik a transzcendencia értelmében.*”²⁶ Ha ehhez hozzávesszük azt is, hogy a MÁSKÉNT MINT LENNI az utolsó olyan mű, amely még könyv, vagyis egységében fogja át Lévinas bölcseletét, akkor a *harmadik*nak ez az állandóan megígért, de pusztán pár oldalon sietve kifejtett koncepciója egyben az életmű bölcseleti lezárásának és talán testamentumának is tekinthető.

Vagyis ellentétben az első radikális alaptétellel, amelynek finoman megengedő változata is alárendelődött a *másik* kizárólagosságának, itt azt látjuk, hogy Lévinas nem pusztán kitekint a megszokott gondolatmenetből, és a *másik* általi megkérdőjelezés folyamata helyett e megkérdőjelezés mérséklésének is szentel pár bekezdést, hanem ezt a fordulatot makacsul hangsúlyozza is a könyv lábjegyzeteiben.

A program jövője

Úgy vélem, Lévinas programjának jövőjét illetően mindez döntő jelentőségű. Döntő jelentősége abban áll, hogy Lévinas radikális programja szűk mozgásteret hagy azok számára, akik valamiféleképpen ehhez a programhoz csatlakozni szándékoznak, és mintha éppen a *harmadik* kapcsán megfogalmazható tapasztalatok kínálnának kiutat ebből a helyzetből.

A kiindulópontot jobbra a két alaptétel elfogadása jelenti, vagyis elfogadjuk, hogy a *másik* mássága nem azonos az egyéb fenomének gyenge másságával, és elfogadjuk azt is, hogy a bölcselet feladata annak megmutatása, hogyan tör be ez a másság a tudatba, és hogyan kérdőjelezi meg. Mármost, ha változatlan formában hagyjuk a két alaptételt, akkor egyfajta kényszeres ismétlési helyzetbe kerülünk, azaz nincs más lehetőségünk, mint jól-rosszul megismételni Lévinas gesztusait. Hangsúlyozni fogjuk a *másik* másságát és etikai megragadhatatlanságát, és megpróbáljuk leírni, túsaként hogyan alapít újjá bennünket. Anélkül, hogy akár egy pillanatig is vitatnám ezeknek az ismétlő és rekonstruáló munkáknak a jogosságát, tisztán kell látni, hogy ezek csak ismétlők és rekonstruálóak lehetnek, hiszen Lévinas kellő alapossággal bejárta már ezeket a kérdéseket, továbbá képes volt olyan nyelvi formát adni nekik, amelyek egyszerre funkcionálnak leírásként és inspirációként.

Erre a helyzetre, az ismétlés mellett, az egyik lehetséges válasz, hogy változtatunk az alaptételeken. Döntő többségében ez a változtatás úgy néz ki, hogy félretesszük a *másik* és az egyéb fenomének (természet, állatok, művészet) közötti különbséget, vagyis felerősítjük másságukat, és lefuttatunk valamiféle olyan gondolatmenetet, amelyet Lévinas csak a *másik* számára engedélyezett volna. Ez a megoldás, radikális megfogalmazásban, egyfajta kényelmi szempontból nő ki: Lévinas kontextusában ahhoz vagyunk szokva, hogy a *más* felszakítja az *önmaga* zárványát. Éppen ezért, a gondolatmenet ritmusát megtartva, bármiféle fenoménnel foglalkozunk is, ugyanezt a szerepet játszattunk el vele.²⁷

Többször jeleztem már ennek a megoldásnak az inadekvát voltát. Ugyanakkor ezek egyben árulkodnak arról a nehézségről, amelyet a Lévinas bölcseletéhez való kapcsolódás kérdése támaszt velünk szemben. Hiszen állandóan nem ismételhünk, és az összevetések, filozófiatörténeti párhuzamok ideje sem tart örökké. Valahogy frissen és kreatívan szeretnénk kapcsolódni a mesterhez, nem a már végigvitt gondolatok újra-

generálásával. Erre a nehézségre válasz az egyéb fenomének másságának a *másik*éval azonos szintre helyezése, ami azonban a problémát azon az áron oldja meg, hogy közben gyökereiben szakad el attól a bölcelettől, amelyhez kapcsolódní szeretne.

A *harmadik* jelentősége Lévinas programjában az, hogy pontosan erre a nehézségre kínál megoldást. Vagyis ahelyett, hogy mindenféle erős fenomén után kutakodnánk, amely az *arc*cal párhuzamba állítható, gyümölcsözőbbnek tűnik arra koncentrálni, hogy mi van az *arc* után. Ez azt jelenti, hogy a második alaptétel elhagyásával kíséreljük meg növelni azt a kutatási területet, ahol még Lévinas szellemében, de nem feltétlenül őt ismételve munkálkodhatunk; vagyis nem a tudat megkérdőjelezésére és felszakadására fókuszálunk, hanem arra, hogyan stabilizálódik vagy restaurálódik ezt követően. Egyszerűen megfogalmazva: nem azt kérdezzük, mi vezet az etikai aszimmetriához, hanem azt, mi egyenlíti ki, mi homogenizálja ezt az aszimmetriát.

Lévinas maga is ilyesmit kísérelt meg a MÁSKÉNT MINT LENNI végén, vagyis látta a kérdés fontosságát. Ott egy társadalomelmélet és a plurális etika alapjait rakta le. Ugyanakkor ez a szakasz nem csak ilyesfajta regionális jelentőséggel bír. Arra is rámutat egyben, hogy a fenomének és a világ szemlélhető olyan perspektívából, ahol a végtelen felelősség mérséklődési és eltagadási formájaként jelennek meg. Minden, ami körülvesz, elgondolható egyfajta eleve elhibázott válaszként arra, hogy végtelenül felelősek vagyunk a *másik*ért, de ennek teljesítését eleve és már a kezdetektől fogva lehetetlené teszik a bennünket körülvevő többiek.

Lévinas a *harmadik* fogalmában és a visszaállított tudatban még az ideális igazságosság hordozóját látta. Érdemes elgondolkodni azon, hogy a végtelen felelősség vajon mindig ilyen ideálisan kanalizálódik-e. Ha az aszimmetria kiigazításának eredetét az interszubjektív tér pluralitásában határozzuk is meg, ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy a különböző *harmadik*ak ugyanolyan jelentőségűek, és valóban egyformán igazságosan bánunk velük. A különböző nem igazságos vagy nem homogén restaurációs formák igazi érdekessége éppen ez: a végtelen felelősségből kilépve a *lonesome cowboy*, a párkapcsolat, a vallás, a barátság, a család, a törzs, a nemzet, a munkaközösség és az egyetemi kollektíva plurális, de nem feltétlenül igazságos terében találjuk magunkat.

Ezek a szigorú lévinasi szempont felől nem voltak annyira érdekesek, hiszen Lévinas programja a *másik* fogalmában éppen ezek meghaladására és az egyetemes etika gyökereinek feltárására törekedett. Ugyanakkor a *harmadik* sugallta szemléletváltásnak köszönhetően mindezeket az interszubjektív képződményeket elkezdhetjük az etikai felől vizsgálni, és feltehetjük azt a kérdést, hogyan fogják össze a végtelen felelősség és a tárgyiasító tudat fémjelezte meghaladhatatlan ellentétet. Lévinas programjához úgy tudunk ezáltal kapcsolódní, hogy azt az alaptételt hagyjuk el, amelyhez ő maga sem ragaszkodott. Ennek köszönhetően hihetetlen gazdag kutatási terület tárul fel előttünk: valójában a tudat minden jelensége és különösen az emberközi viszonyok olvashatóvá válnak az etikai felől. Úgy jelennek meg, mint az etikai aszimmetriára adott elégtelen válasz. Ezzel a lépéssel képesek vagyunk új és releváns területekre alkalmazni Lévinas bölceletének alapvető meglátásait, és tesszük ezt anélkül, hogy eltorzítanánk ezeket a meglátásokat. Mindehhez pusztán az *arc* előtti viszonyoktól az *arc* utáni viszonyok felé kell fordulnunk.

A fentebb vázolt megoldási javaslat abban az értelemben mindenképpen eléri célját, hogy újabb területeket nyit meg a bölceleti munka számára Lévinas filozófiájának kontextusán belül, hiszen az *én* és a *másik* viszonyában feltáruló végtelen felelősség mellett az egyéb interperszonális viszonyokat is az etikai vizsgálódás tárgyává teszi. Ugyanakkor természetesen kérdéses, hogy ez a javaslat orvosolja-e (esetleg növeli?) Lévinas

bölcséletének vélt vagy valós metafizikai deficitjét. Ha már Lévinas esetében is, aki alapvetően a *másikra* koncentrálna, és folyamatosan hangsúlyozza a leírás elégtelenségét és a felvetések kvázi-fenomenológiai jellegét, egyfajta metafizikai előfeltevés gyanúja merül fel, akkor ez fokozottan igaz azokra a gondolatmenetekre, amelyek a végtelen felelősséget és annak korlátozódását alaptételként kezelik. Ebből a szempontból végső kérdésnek az tűnik, hogy Hobbes vagy Lévinas levezetését fogadjuk-e el az emberek közötti együttélés alapjául. Tehát vagy azt mondjuk, hogy alapvetően el akarom pusztítani a *másikat*, de a társadalomban, amelyben élünk, gazdaságosabb megkímélnem őt, és így időleges békére rendezkedem be; vagy pedig azt, hogy alapvetően korlátozhatatlanul felelős vagyok érte, de magamat a többiek jelenléte miatt már eleve meg kell osztanom, így felelősségem korlátozódik, és limitált viszonyok szövevényének adja át a helyét. Mindkét döntés metafizikai. Ugyanakkor az első választás hosszú dominanciája után talán újra itt az ideje, hogy a második úttal próbát tegyünk, és az emberközi viszonyokat, valamint kulturális örökségünket a másikért viselt eredendő, de a többiek miatt eleve eltagadott felelősség szempontjából is szemügyre vegyük.

Jegyzetek

1. A szöveg alapötlete – számvetés a lévinasi örökség aktuális helyzetével – a Lévinas születésének 100. évfordulója előtt tisztelő miskolci konferencia kapcsán merült fel bennem. (TRANSCENDENCIA ÉS MEGÉRTÉS – 100 ÉVE SZÜLETETT EMMANUEL LÉVINAS. Miskolci Egyetem, 2006. december 21–22.) Köszönetet mondok a társszervező Fenomenológia Egyesület tagjainak, elsősorban Farkas Henriknek, Kenéz Lászlónak és Rónai Andrásnak: amikor világossá vált, hogy a konferencián egyéb kötelezettségeim miatt nem tudok ott lenni, nagyvonalúan helyet kerítettek számomra a Fenomenológia Műhely előadás-sorozatban, így a szöveg 2007 márciusában az ELTE Trefort-kerti épületében elhangzhatott.
2. Emmanuel Lévinas: *ÉTHIQUE ET INFINI*. Le Livre de Poche, Paris, 1997. 85.
3. A teljesség igénye nélkül három művet említek meg, amelyek bár különböző hangsúlyokkal, de ugyanezen probléma körül mozognak. Jacques Derrida: *VIOLENCE ET MÉTAPHYSIQUE*. In: *L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE*. Seuil, Paris, 1967, különösen 152.; Dominique Janicaud: *LE TOURNANT THÉOLOGIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE FRANÇAISE*. L'éclat, Combas, 1991, különösen 25–38.; Raphaël Lellouche: *DIFFICILE LEVINAS. PEUT-ON NE PAS ÊTRE LEVINASSIEN?* L'éclat, Paris–Tel Aviv, 2006.
4. A *Minuit* gondozásában. Emmanuel Lévinas: *QUATRE LECTIONS TALMUDIQUES*. Minuit, Paris, 1968; Emmanuel Lévinas: *DU SACRÉ AU SAINT*. Minuit, 1977; Emmanuel Lévinas: *L'AU-DELÀ DU VERSET*. Minuit, 1982; Emmanuel Lévinas: *À L'HEURE DES NATIONS*. Minuit, 1988; Emmanuel Lévinas: *NOUVELLES LECTIONS TALMUDIQUES*. Minuit, 1996.
5. Vö: Simon Critchley: *LÉVINAS KEZE BLANCHOT TÜZÉBEN*. Ford. Bokody Péter. *Vulgo* 4 (2003). 102–110. és Michel Haar: *L'OBSESSION DE L'AUTRE. L'ÉTHIQUE COMME TRAUMATISME*. *L'Herne* (1991). 444–452.
6. Ez a három szakasz helyell-közzel megfeleltethető az életmű bevett tagolásának is a korai művektől kezdve (A LÉTEZÉSTŐL A LÉTEZŐHÖZ ÉS AZ IDŐ ÉS A MÁSIK), a nagy rendszerezési kísérleten át (TELJESSÉG ÉS VÉGTELEN) egészen a kései főműig (MÁSKÉNT MINT LENNI, AVAGY TÚL A LÉTEN). Vö: Adriaan Theodoor Peperzak: *TO THE OTHER – AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF EMMANUEL LEVINAS*. Purdue University Press, West Lafayette, 1993; Adriaan Theodoor Peperzak: *BEYOND – THE PHILOSOPHY OF EMMANUEL LEVINAS*. Northwestern University Press, Evanston, 1997; Howard Caygill: *LEVINAS AND THE POLITICAL*. Routledge, London, 2002. Átfogó Lévinas-monográfia magyar nyelven még nem elérhető. Részleges Lévinas-bevezetők magya-

rul: Németh Marcell: AZ ARC VÉGTELSÉGE. *Pannonhalmi Szemle* 3/1 (1995). 83–95.; Tarnay László: UTÓSZÓ. In: Emmanuel Lévinas: NYELV ÉS KÖZELSÉG. Jelenkor, Pécs, 1997. 219–223.; Mezei Balázs: A LÉLEK ÉS A MÁSIK – Patočka, Lévinas, in: uó: A LÉLEK ÉS A MÁSIK. *Atlantisz*, 1998. 61–100.; Tengelyi László: LÉVINAS ÉS A JÓ ANARCHIÁJA. In: uó: ÉLETTÖRTÉNET ÉS SORSESEMÉNY. *Atlantisz*, 1998. 217–232.; Mártonffy Marcell: AZ EGYENLŐTLENSÉG ESÉLYEI. In: uó: FOLYAMATOS KEZDET. Jelenkor, Pécs, 1999. 185–201.; Tarnay László: AZ ETIKA KIHÍVÁSA AVAGY A „KIHÍVÁS” ETIKÁJA. *KIERKEGAARD – LÉVINAS. passim* 4/1 (2002). 79–101.; Bokody Péter: LÉVINAS ÉS A POLITIKAI. *Pannonhalmi Szemle* 12/1 (2004). 72–78.; Vermes Katalin: A TEST ÉTHOSZA. *L'Harmattan*, 2006. 105–153.; Ullmann Tamás: LÉVINAS, AZ ALTERITÁS FILOZÓFUSA. *Helikon* 53/1–2 (2007). 204–216.

7. Emmanuel Lévinas: DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT. Vrin, Párizs, 1998. 161–165. és Emmanuel Lévinas: AZ IDŐ ÉS A MÁSIK. Ford. Gulyás Péter. *Világosság* 48/10 (2007). 57.

8. Lévinas: DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT. 164–165. és Lévinas: AZ IDŐ ÉS A MÁSIK. 57.

9. Lévinas: AZ IDŐ ÉS A MÁSIK. 57–62.

10. Emmanuel Lévinas: TELJESSÉG ÉS VÉGTELLEN. Ford. Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999. 155–168.

11. Lévinas: TELJESSÉG ÉS VÉGTELLEN. 213–241.

12. Derrida: VIOLENCE ET MÉTAPHYSIQUE. 161–228.

13. Lásd még: Tengelyi: LÉVINAS ÉS A JÓ ANARCHIÁJA, 226–229. és Ullmann: LÉVINAS, AZ ALTERITÁS FILOZÓFUSA, 215–216.

14. Lévinas: AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE. *Le Livre de Poche*, Paris, 2001. 55–100.

15. Lévinas: i. m. 156–206.

16. Az új fenomenológia álláspontja Tengelyi László értelmezésében ebből a szempontból kifejezetten összetett. Egyrészt Tengelyi hangsúlyozza, hogy a tapasztalat abban különbözik a tudat uralta spontán értelemadástól, hogy felmutat valamiféle idegen elemet, amely nem vezethető vissza a tudat kezdeményezésére (éppen ezért jár minden igazi tapasztalat egyben meglepetéssel). Ugyanakkor kiemeli azt is, hogy a *tapasztalat idegensége* nem azonos az idegen, a *másik* megtapasztalásával, vagyis az *idegentapasztalattal*. Tengelyi László: *TAPASZTALAT ÉS KIFEJEZÉS*. *Atlantisz*, 2007. 32–33. Az új fenomenológiához lásd még: Tengelyi László: *ÚJ FENOMENOLÓGIA FRANCIAORSZÁGBAN*. In: FILO-

ZÓFIA. Szerk. Boros Gábor. Akadémiai kézikönyvek. Akadémiai Kiadó, 2007. 1346–1369.

17. Rónai András és Sajó Sándor teljes joggal nehezményezték, hogy a *másik*hoz fűződő viszonyt valamiféle elbeszélés keretei között mutatom be, ahol lehetséges előtről és utánról beszélni, holott a *másik*nak ez a megragadhatatlansága inkább olyanvalami, ami permanensen áthatja az *én* tapasztalati mezejének egészét. Vagyis a *másik* etikai megragadhatatlansága mindig is ott kísért, még akkor is, ha etikai értelemben semleges értelemadási gesztusról, például egy szék szemléléséről van szó. Ebben az értelemben valóban elhibázottnak tűnik a *másik* és az *én* viszonyát pontszerű etikai találkozások soraként elgondolni. Ugyanakkor ez a felvetés is kénytelen az aktív és a passzív, a lehangoló és a háttérben meghúzódó *másik* kettősségével operálni. Így elgondolva az előtt és után kettőssége nem mint kronológiai kategória, hanem mint viszonyrendszer továbbra is fenntartható.

18. Emmanuel Lévinas: NYELV ÉS KÖZELSÉG. Ford. Tarnay László. In: NYELV ÉS KÖZELSÉG. Jelenkor, Pécs, 1997. 124.

19. Derrida: VIOLENCE ET MÉTAPHYSIQUE. 140.

20. Martin Buber az *ÉN ÉS TE* könyvében azt a lehetőséget, hogy az *ÉN-AZ* viszony átalakuljon *ÉN-TE* viszonyrá, mind a művészet, mind pedig a teremtett világ elemei (a fa) számára is fenntartja. A teremtett világgal kapcsolatban talányosan fogalmaz: „*Maradjon meg titoknak a hatás jelentése harmadik példánkban a teremtményről és annak szemléléséről. Higgyél az élet egyszerű mágiájában, a mindenség szolgálatában, s megérted, mit jelent a teremtmény ama várakozása, kitekintése, »fejét előreszegése«. Itt a szavak csak hamisak lehetnek; de lásd, a lények ott élik életüket körülötted, s bármelyikhez közeledsz, mindig a lényeghez jutsz.*” Martin Buber: *ÉN ÉS TE*. Ford. Bíró Dániel. Európa, 1999. 19–20. Az *ÉN-AZ* és az *ÉN-TE* viszony különbsége természetesen csak részben feleltethető meg a világot uraló spontán, valamint a *másik*ért felelős és elkötelezett tudat különbségének. Rosenzweig mindazonáltal Bubernek írott első reakciójában az *ÉN ÉS TE* kéziratáról (1922 szeptemberében) hangsúlyozza, hogy Buber kénytelen az *ÉN-TE* viszonyba túl sokat (vagyis általában az „*élőt*” – *Leben*) besűríteni, pedig ezek az *ÉN-AZ* viszony helyett pontosabban átgondolt *Ő-AZ* és *Mi-AZ* viszonyokban nyernék el valódi helyüket. Franz Ro-

senzweig: BRIEFE UND TAGEBÜCHER. 1918–1929. Szerk. Rachel Rosenzweig és Edith Rosenzweig-Scheinmann. DER MENSCH UND SEIN WERK 2. Nijhoff, Hága, 1979. 826. (Lásd továbbá: Bíró Dániel: MARTIN BUBER DIALÓGUS FILOZÓFIÁJA. In: Buber: ÉN ÉS TE. 165–177. – Somlyó Bálintnak a párhuzamért köszönetet mondom.)

21. A harmadik és a többesség kérdése már felmerül a TELJESSÉG ÉS VÉGTELEN című műben is, de ott jelentősége lényegesen korlátozottabb (az egyetemes emberiség kérdését veti fel, de nekem nincs hozzá közvetlen viszonyom). Tengelyi László: ÉLETTÖRTÉNET ÉS SORSESEMÉNY. Atlantisz, 1998. 229–239.; Tengelyi: TAPASZTALAT ÉS KIFEJEZÉS. 247–251.; Bokody: LÉVINAS ÉS A POLITIKAI. 79–84.

22. Lévinas: AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE. 246.

23. Lévinas: i. m. 248.

24. Simon Critchley: THE ETHICS OF DECONSTRUCTION. Blackwell, Oxford, 1992. és Pascal Delhom: DER DRITTE: LÉVINAS' PHILOSOPHIE ZWISCHEN VERANTWORTUNG UND GERECHTIGKEIT. Fink, München, 2000.

25. Lévinas: AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE, 18., első lábjegyzet; 21., első lábjegyzet; 53., első lábjegyzet; 66., második lábjegyzet; 84., első lábjegyzet; 130., első lábjegyzet; 202., első lábjegyzet; 231., első lábjegyzet; 234., első lábjegyzet.

26. Lévinas: i. m. 21., első lábjegyzet.

27. Lévinas művészetkonceptiójának recepciója, kevés kivételtől eltekintve, ilyen történet. Lásd: Bokody Péter: AZ ERŐS ÉS A GYENGE. Lévinas művészetfelfogásának recepciójáról és az életmű lehetséges irányairól, *Partitúra* 2/1 (2007). 69–77.

Vattamány Gyula

„LEGMÉLYEBB BUGYRAIMBAN”

Ál-Alexandriai Euszebiosz, az ördög, a pokol és a zsidók¹

Egy bizonyos „Notariosz” János, nem tudni, pontosan mikor, és azt sem tudni, hogy hol, feljegyez egy történetet, melyben egy ötödik századi – állítólagos – alexandriai pátriárka, Euszebiosz útját írja le a püspöki trónig, és természetesen a beiktatásáról is hírt ad. A történet maga a monasztikus idill, sőt afféle monasztikus hősi ének.

Euszebiosz ugyanis a kegyesek közül is a legkegyesebb volt („*euszebesztatosz*”: PG 86.1.298), akit az Ég az összes szerzetesi erénnyel megáldott: ismert gyógyító és démonűző volt, és bírta a SZENTÍRÁS magyarázatának kegyelmi ajándékát is. Híre eljutott egészen Kürilloszig, az alexandriai pátriárkáig, aki elment, hogy meglátogassa őt „*a hegyen*” („*en té orei*”) – ahol aztán hasznos diskurzust folytattak a szerzetesi életről (PG 86.1.300). Telt-múlt az idő, és elközelített Kürillosz halálának órája. Az öreg püspök odahívta halálos ágyához Alexandria papjait és az összes magas rangú hivatalosságot, és kijelentette nekik, hogy ő bizony Euszebioszt tartaná a legalkalmasabb utódjának: szeretné, ha még megláthatná a beiktatását. Ezután a jól ismert „vonakodás” toposz következik: mikor a papok és a hivatalosságok felkérlik Euszebioszt, hogy ugyan fogadná el a felajánlott tisztséget, Euszebiosz ellenáll, mondván, hogy neki a pusztában kell maradnia, sőt a biztonság kedvéért elmenekül egészen Thébáig. Ott azonban menyeyei hangot hall, mely visszahívja őt Alexandriába. Mikor egy második küldöttség is érkezik érte, Euszebiosz már enged nekik (PG 86.1.301): elviszik Kürilloszhoz, aki fel-