

Kiss Lajos András

## A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas első főművében<sup>1</sup>

### A HUSSERLI ÉS A LÉVINASI INTENCIONALITÁS-FOGALOM KÜLÖNBSÉGE

Némi túlzással – de a lényegi összefüggéseket nem eltorzítva – bizton állítható: Lévinas úgyszólván minden munkája egyszerre tartalmazza a mesterének tekintett két német filozófus – Edmund Husserl és Martin Heidegger – nézetei iránti feltétlen elismerését, valamint e nézetek kérlelhetetlen bírálatait.<sup>2</sup> A lévinasi életmű kiformalódása során természetesen időről időre változnak a hangsúlyok és az arányok. E leegyszerűsítő értelmezést folytatva –véleményem szerint – Lévinas életművének első részében *mintha* a husserli fenomenológiával való szembesülés tűnne hangsúlyosabbnak, míg a másodikban *mintha* inkább a *Lét és idő* egzisztenciális analitikájának, illetve Heidegger – a harmincas és ötvenes években írt – „művészetfilozófiai írásainak” jutna kiemeltebb szerep. Úgy vélem továbbá, hogy ezen erősen kritikus értelmezések valódi értelme éppen a szubjektuminterpretáció során válik egészen világossá. Szinte egyöntetű a Lévinas-irodalom azon álláspontja, hogy a francia bölcselelmű már a harmincas évek elején keletkezett írásaiban is egy olyan alternatív fenomenológia kiépítésére törekedett, amelyben radikálisan átértelmeződik a husserli *intencionalitás*-fogalom. Lévinas a husserli fenomenológia iránti kételyeit legvilágosabban mégis az *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* című kötetben jelezte, az ötvenes évek végén írt tanulmányaiban fejtette ki. Figyelemre méltó gondolatokat találhatunk az intencionalitás fogalmának a husserlitől eltérő felfogásáról a *De la conscience à la veille* című, viszonylag kései írásában is, amely a *De Dieu qui vient à l'idée* című kötetben olvasható. Az ebben a tanulmányban megfogalmazott tézisek mindenesetre alapvetően érvényesek voltak már az első lévinasi főmű, a *Teljesség és Végtelen* papírra vetése idején is.

A Heidegger-féle fundamentális ontológia kritikájában – ha lehet ezt mondani – Lévinas jóval keményebb és radikálisabb hangot üt meg, mint a husserli felfogás bírálatakor. Gyanítható, hogy a szigorúbb hangvétel megjelenésében van némi szerepe a második világháború és a holokauszt keserű tapasztalatainak is. Lévinas Heidegger-kritikájának bemutatására a *Teljesség és Végtelen* tűnik a legalkalmasabbnak, de olykor természetesen utalnom kell néhány másik munkájára is.

<sup>1</sup> A tanulmány első fejezete a Világosság 2007/5. számában jelent meg.

<sup>2</sup> *La conscience non-intentionnelle* című írásában ezt olvashatjuk Husserlről: „Kétségtelen, hogy Husserl ott rejtőzik írásaim gyökereinél.” Heideggerről pedig ekként nyilatkozik a *Philosophie, Justice et Amour* címmel megjelent interjúban: „Heidegger számomra a század legnagyobb filozófusa, de talán az egész évezredé is; mégis szenvedek attól, hogy nem akarom soha elfelejteni azt, ami 1933-ban történt, még ha csak egy rövid időszakról van is szó.” (LÉVINAS 1991, 132, 126.) E megjegyzéseket szinte találomra választottam ki, a lévinasi életműben tucatnyi ilyen jellegű kijelentéssel találkozhatunk.

A husserli intencionalitás-fogalom kritikájának fő irányát Lévinas azon törekvése határozza meg, hogy – a „szűkkeblű” husserli intellektualizmus elképzeléséhez képest – megpróbálja az intencionalitás-fogalom jelentését lényegesen kiszélesíteni. Derrida ezt a megközelítést – látszólag kérdés formájában – úgy kommentálja, hogy Lévinas valószínűleg el akar szakadni a tárgy tudat primátusát valló husserli felfogástól (DERRIDA 1967, 168). Lévinas ugyanis úgy látja, hogy az intencionalitás nem a *noézissal* veszi kezdetét – tehát nem ott, ahol a tudat már „mint valaminek a tudata” jelenik meg –, hanem már az *érzékelés* (sensation) is egyfajta „kvázi” intencionális teljesítményként fogható fel. A fő kérdések a következők: biztos, hogy az intencionalitás a képzet (représentation) alapul? Vajon az intencionalításra kizárólag mint az értelem adományára tekinthetünk? Az értelemmel bírás (sensé) mindig a tematizálhatósággal és a képzettséggel van kapcsolatban? A gondolat csak a (tárgyával való) megfelelésben és a (tisztnan fogalmi) igazságban nyerhet elismerést? (LÉVINAS 1991, 136.) Lévinas úgy véli, hogy a husserli fenomenológia – és részben a heideggeri ontológia is – a nyugati metafizika utolsó stációján helyezkedik el, ahol az igazságkeresésnek az *adaequatio intellectus et rei* értelmében vett felfogása szinte a végletekig kifinomodik. E látszólag ismeretelméleti, de valójában a legtágabb értelemben vett metafizikai felfogást – szerintem Lévinas szellemével összhangban – *fénymetafizikának* vagy *panoptikai metafizikának* is nevezhetjük. Ezen episztemológiai pozíciót egyébként Derrida *heliopolitikának* vagy *helio-technikának* keresztelte el (GOOD 1992, 126; DERRIDA 1967, 134). A Heidegger által bevezetett *Ereignis* terminus igyekszik áttörni a hagyományos európai metafizika azon kereteit, amelyek az igazságot a fogalom és a fogalom tárgyának egymással való megfeleltethetőségére korlátozzák, vagyis a filozófus a lét igazságát nem egy *örökké tartó most* lényegiségére redukálja, hanem az „el nem rejttség felragyogó *eseményeként*” határozza meg. Heidegger ugyanakkor mégsem tud végérvényesen lemondani az igazság és a lét összetartozásáról. Lévinas ezzel szemben az „igazi igazságot” az *adequatio ad rem* értelmében fogja fel, olyan nem-megfelelésként, amely csak a lét túloldalán válik értelmezhetővé (GOOD 1992, 126). E kérdéseket később részletesebben is elemzem, így az első lépésben mondanivalómat csak az intencionalitás-probléma vizsgálatára korlátozom. Lévinas említett, kisebb tanulmányainak elemzése világossá teszi számunkra, miben is áll a lévinasi és a husserli intencionalitás-fogalom alapvető különbsége.

A *Megjegyzések a fenomenológiai „technikáról”* című tanulmány a fenomenológia problémáit a leírhatóság, az intencionalitás, az érzékiség és a szubjektum fogalmának elemzése köré szervezi (LÉVINAS 2001, 157).<sup>3</sup> Az mindenesetre bizonyos, hogy a fenomenológia nem vezetheti le a tudat tényeit sem a deduktív, sem pedig az induktív logika mintájára, hiszen a fenomenológiai redukció nem képes egyértelműen elválasztani egymástól a *külsőt* (az érzéki tapasztalati szférát) és a *belső*t (a tiszta tudati világot). „A fenomenológia a reprezentáció és az elméleti tárgykonstrukció destrukciója.” (I. m. 160.) A fenomenológiának – legalábbis annak lévinasi értelmezésében – le kell mondania arról a tisztnan objektíváló intencionalitásról, amely a dolgok megismerését csak egy parciális régióhoz, a pusztán fogalmi szinthez szeretné kötni (i. m. 160; MURAKAMI 2002, 26–49). Lévinas arra törekszik – s ezt Tengelyi és Murakami elemzései is megerősí-

<sup>3</sup> A lévinasi intencionalitás-fogalom elemzéséhez jórészt Tengelyi László (TENGEYI 2007), Yasuhiko Murakami (MURAKAMI 2002) és Jacques Rolland (ROLLAND 2000) könyveit használtam. (Rolland egy egész fejezetet szentelt munkájában e témának.) Fontos adalékok találhatóak a szóban forgó problémához Györgyjakab Izabella tanulmányában is (GYÖRGYJAKAB 2007).

tik –, hogy a husserlihez képest jóval szorosabb kapcsolatot mutasson ki az érzék és az értelem között, s bizonyítsa: már az érzéki tudás is rendelkezik egyfajta rejtett intencionalitással. Lévinas tehát „bármennyire támaszkodik is eközben Husserl meg-gondolásaiba, valójában mégiscsak olyan felfedezést tesz ezzel, amely egészében véve semmiképp sem tulajdonítható Husserlnek” (TENGYELI 2007, 145). Az érzékiség nem egyszerűen a fogalmi tudás tehetetlen nyersanyaga, amellyel aztán a gondolkodás spontaneitása azt tehet, amit akar.<sup>4</sup> Az érzéki tudás voltaképpen hületikus *adat* (datum), amely az észlelés során „fejlődik” tárgy tudássá. A pre-predikatív intencionalitással rendelkező érzékelés és a valódi intencionalitással bíró tárgyszlelés (perception) végső soron összetartozik. A megkülönböztetésnek azonban mégis van értelme, mert ezáltal lesz nyilvánvaló az érzékiség dinamikus, tranzitív mivolta (tehát testi „életszerűsége”) és a percepció tárgyhoz-kötöttsége közötti különbség (ami egyben összetartozás is). Lévinas számára tehát létezik „egy olyan ‘tudat’, amely nem objektiváló” természetű (MURAKAMI 2002, 29).<sup>5</sup> Az érzékelés és a tárgy tudat éles dualitása jelentősen enyhül ezzel a megoldással, noha struktúrájuk összetettebb lesz. Az érzékelés ezen paradox intencionalitását Lévinas hol „elsődleges intencionalitásnak”, hol pedig „eredeti „intencionalitásnak” nevezi.

*Intencionalitás és metafizika* című tanulmányában Lévinas azt próbálja bizonyítani, hogy az érzékelés proto-intencionalitása hasonlóan működik, mint a protenció és a retenció a valóságos intencionális aktusokban. „A tudat ideje és az idő tudata elemzésének köszönhető a protenció és a retenció felfedezése. Ezek nem olyanok, mint a valóságos emlékezés vagy a remény, amelyek már objektiváló intenciók. A visszatartás vagy az előre-tartás semmiképpen sem gondolati teljesítményként áll elő. [...] A ‘visszatartó’ és az ‘előretartó’ nem merevedik mozdulatlanságba úgy, mint az objektiváló intenció. *Követik* (azt), amely felé transzcendentálódnak, s azáltal lesznek meghatározva, amit visszatartanak vagy előretartanak. [...] Az érzékelés és az érzékelt egybeesése azonos az önmaga és az önmaga közötti kapcsolattal.” (LÉVINAS 2001, 193.) A lévinasi *szubjektum/hüposztázis* az érzékelésen keresztül mintegy megmártózik abban az – életvilághoz szorosan hozzátartozó – eredeti intencionalitásában, amelyben a test és a lélek még nem szakadt el egymástól. Lévinas kölcsönveszi Husserl kinesztézis-fogalmát, de új értelemmel ruházza fel azt: noha a test kinesztézise passzív, nem akaratos, s még nem rendelkezik a szubjektum–objektum struktúrával, egy másik szempontból mégis sokkal dinamikusabb jelleget tulajdoníthatunk neki. „A nyugalom kinesztézise nem a kinesztézis nyugalma.” (l. m. 191.) Lévinasnál az érzékelés mint mozgás jelenik meg. A mozgást nem valódi intencionális aktus tárgyaként, hanem közvetlen kinesztétikus intencionalitásként kell tekintenünk. A lévinasi szubjektum nem az idealizmus absztrakt konstrukciója; számára a mozgás, a jövés-menés, a táplálkozás nem intencionált tárgyiasságként jelenik meg. Az evésnek, a járásnak, a jövés-menésnek és a munkának eredendően nincsenek reprezentációi; a szubjektum számára önmaga „másikjával” (azaz a világgal) való szüntelen szembesülésként, tranzitív aktusokként jelennek meg.

<sup>4</sup> „Az érzékiség nem egyszerűen egyfajta amorf tartam, nem az empirista pszichológia értelmében vett tény. Ez az érzékiség ‘intencionális’ – s ez az, ami *összerendezi* a teljes tartalmat, noha nem a tárgyakhoz, de *önmagához* kapcsolódva játszódik le.” (LÉVINAS 2001, 166–167.)

<sup>5</sup> A *nem-intencionális tudat* című tanulmányban Lévinas így fogalmaz: „Nemigen lehet megtiltani az azon való morfondírozást, hogy vajon a reflektált tudat nézőpontja alatt, vagyis a magánvaló értelmében vett tudat alatt lévő – azaz az intencionalitás ellenpontjaként megélt – nem-intencionális nem konzerválódik-e, nem fedi-e fel mégis a maga igazi értelmét.” (LÉVINAS 1991, 134.)

Agata Zielinski helyesen emeli ki a husserli és a lévinasi intencionalitás közötti különbség jelentőségét. Lévinas felfogásában a testet öltött (inkarnálódott) intencionalitás lehetőséget ad arra, hogy az etikai dimenzió közvetlenül hozzákapcsolódjon a testi-séghez. Később látni fogjuk, hogy az intencionalitás ezen eredeti értelmezése eminens jelentőségű a lévinasi felelősségetika megalkotásában. Az érzékiség fundamentális intencionalitását a „helyzet” fogalmával lehetne kifejezni, amely magának a konkrét itt-nak a keletkezésével azonosítható – ámbár ez az eredeti lokalizáció mégsem helyezhető el a fizikai térben (MURAKAMI 2002, 33). Az önmaga „helyzetének” mozgása az érzékelés szintjén még az objektiváló intencionalitás innenső oldalán helyezkedik el, akkor is, ha a képzetek és fogalmak – utólag – reflektálni tudnak erre a pre-predikatív intencionalitásra. Yasuhiko Murakami megállapításához kapcsolódva az is bizonyos kijelenthető, hogy a lévinasi „szituáció” eredetibb létmód, mint Heideggernél a *Dasein* „világba vetettsége”. (Elemzésemben természetesen sok szó esik még erről a kérdésről.)

A husserli intencionalitás-fogalom átértelmezését tűzi ki célul az eredetileg 1974-ben megjelent *De la conscience à la veille* című tanulmány is. Lévinas felfogásában az éberség, az éber állapot (veille) mintegy közbülső helyet foglal el az álmatlanságban kifejeződő személytelen *il y a* és a tudat valódi intencionális aktusai között. Az álmatlanság és az éberség fenomenjei alig különböznek egymástól, a bennük megnyilvánuló rejtett intencionalitások mégis „mintha” egymással éppen ellenkező irányba hatnának. Az éberségben a személytelen *il y a* mintegy erősebben pre-individualizálódik, mint a fáradtságban vagy az álmatlanságban, azaz az *én* éppen az éberség révén válik képessé arra, hogy az immanencián belül megjelenítse a transzcendenciát. Az éberség áttör a személytelen létstruktúrára: animálja vagy inspirálja azt. Az éberség ugyanakkor – azáltal, hogy bizonyos fokig már elválasztotta (individualizálta) az *ént* a személytelen létmasszától – mintegy képessé válik arra, hogy helyet biztosítson magában a Másiknak is (LÉVINAS 1992, 34–60; MISRAHI 2002, 277–280). Lévinas természetesen – a maga vallásos meggyőződésének megfelelően – Istennel azonosítja az éberségben feltörő transzcendenciát. Az éberség ugyan nélküli az intencionalitást, de egyedül a felébresztettség éberségben való szakadatlan fenntartása teszi képessé a szubjektumot arra, hogy saját identitásából „kijózanodva” önmagában egy önmagánál mélyebb alapnak adjon helyet. „A szubjektivitás, mint a Végtelen kegyelmének elfogadása (susception), az Istennek és a bensőnek és a transzcendensnek való (ön)alávetés.” (LÉVINAS 1991, 51.)

## A HEIDEGGERI ÉS A LÉVINASI VILÁGTAPASZTALAT KÜLÖNBSÉGE

A lévinasi fenomenológia eddigi elemzése talán nem jogosít fel arra, hogy a francia bölcseleti szubjektumproblematikájának egészéről átfogó képpel szolgáljak. Véleményem szerint mégis érdemes – legalább – felvázolni a lévinasi pozíció egészét ahhoz, hogy a Heideggerrel való vitáját megfelelően tudjuk értelmezni. Vállalva a leegyszerűsítés kockázatát, a lévinasi szubjektum-felfogás legalább négy rétegét vagy változatát különíthetjük el.

A szubjektum/hüposztázis *első* megjelenési formája az *il y a* személytelenségéből felfakadó én, amely az álmoság és a fáradtság révén továbbra is a világ ősmasszájának, az elemeknek a foglya (itt elsősorban a görög filozófia apeironjára kell gondolnunk). Erről korábban már szó volt.

A szubjektum/hüposztázis második formája a *természetes egológia énje*, amely az élvezetben – immár mint az életvilágban munkálkodó, a szükségleteit önmaga előállító lény – újra az elemek kiszolgáltatottja lesz, csak éppen fordított előjellel, mint az első esetben. Lévinas az „Ugyanaz első mozgásának” nevezi ezt a fajta ember–világ viszonyt, amikor a cselekvő „nem mellőzi a más, hanem kiaknázza” (LÉVINAS 1999, 91). Ez a fajta egológia még természetes, az emberi léttel együtt járó fakticitás, nincs benne semmi kivetnivaló (ellentétben a hüposztázis harmadik változatával).<sup>6</sup> Lévinas és Heidegger szubjektum- és világfelfogásának különbsége ezen a „szubjektumrétegen” látható a legvilágosabban.

A szubjektum/hüposztázis harmadik formája a nyugati metafizika *panoptikai szubjektuma*. Itt arról a szubjektumról van szó, aki – az episztemológiai imperializmus harcosaként – bármi áron ki akarja ismerni a világ „működéslogikáját”, hogy azután az így megismert világot szükségletei kielégítésének rendelje alá (a korlátlanul tökéletesíthető technikai instrumentárium igénybevételével).<sup>7</sup> Itt már nem az élvezet fenoménja, hanem a hatalom/szükséglet-kiterjesztés játssza a főszerepet. Ezt a szubjektumot egy olyan lényként képzelhetjük el, aki mindent szeretne látni, s közben még azt is, ahogyan a mindent látja.

A szubjektum/hüposztázis negyedik formája az a *passzív én*, aki a Másik arcában és az abszolút közelségben lemond mindenféle erőszakról (az imént említett ismeretelméleti erőszakról is), s egy másfajta rend érvényességének rendeli alá magát.

A *Teljesség és Végtelen* ugyan számos megjegyzésben érinti a husserli fenomenológia problematikáját, mégis „ezt a művet leginkább a *Lét és idő* inspirálta” (MURAKAMI 2002, 64). A szubjektum és az életvilág problematikájának összekapcsolása – s a heideggeritől eltérő interpretálása – már Lévinas korábbi munkáiban is megfigyelhető, például az 1948-ban megjelent *Az idő és a másik* című könyvben, ahol a következőket olvashatjuk a heideggeri egzisztenciális analitikáról: „Heidegger óta szokásunkká vált a világot oly módon szemlélni, mint amely eszközök összessége. A világban létezni azt jelenti: tevékenykedni. De itt olyan fajta cselekvésről van szó, amely végeredményben önmagunk egzisztenciájának a fenntartásáért folyik. Az eszközök egymásra utalnak, hogy végezetül önmagunk egzisztenciális gondjára utaljanak. Amikor a fürdőszobában a csapot elfordítjuk, akkor teljes egészében az ontológia problémáját tárjuk fel. Ami, úgy tűnik, teljesen elkerüli Heidegger figyelmét – s való igaz, hogy valami nagyon el kellett hogy kerülje Heidegger figyelmét ebben a dologban –, az az, hogy azt megelőzően, mielőtt a világ az eszközök rendszere lett, annak teljes egészében a táplálék világának kellett lennie. A világban lévő ember élete nem a világot megtöltő tárgyak túloldalán található. Talán nem éppen jogos azt

<sup>6</sup> „Az élvezet boldogságában játszódik le az ön individualizációja, az ön megszemélyesítése, szubsztancializációja és függetlensége, a múlt végtelen mélységeinek és az azokat újratámasztó pillanatnak a felejtése.” (LÉVINAS 1999, 120; 1961, 121.)

<sup>7</sup> Az igazság az, hogy Lévinas olykor sokkal megértőbbnek mutatkozik a modern világ technikai-technológiai instrumentumaival szemben, mint például Heidegger. A *Heidegger, Gagarin és mi* című kis írásában, amely a *Difficile liberté* című kötetben jelent meg, Lévinas kifejezetten emancipatorikus jelleget tulajdonít az akkoriban beinduló űrkutatásnak. A kozmosz meghódításában az eszmék és a gondolatok „deterritorializálhatóságának” lehetőségét látja. Nyilvánvaló, hogy mint hívő zsidó ember, sohasem tudta elfogadni a területiális nacionalizmusok partikuláris ember- és világértelmezéseit. A *hely* (Lieu) abszolutizálása – amely a heideggeri filozófia bizonyos szakaszaiban oly fontos szerepet játszik – félelemmel töltötte el Lévinast. Sokkal több veszélyt látott ebben, mint a modern technológia ekcesszusaiban. Szerinte az űr bizonyos értelemben a *priori* demokratikus: minden nemzet fiától „egyenlő távolságra” van.

mondani, hogy azért élünk, hogy együnk, de legalább annyira nem jogos azt mondani, hogy azért eszünk, hogy éljünk. Az evés végső finalitása benne van magában a táplálékban. Amikor a virágot szagoljuk, akkor a cselekvés célszerűsége magára az illatra korlátozódik. Sétálni, levegőzni, ez nem az egészségért van, hanem a levegőért. A táplálékok jellemzik leginkább a világban való létünket.” (LÉVINAS 1979, 45–46; idézi MURAKAMI 2002, 67.) Nem véletlenül idéztem ilyen hosszasan Lévinast, hiszen e gondolatok alapozzák meg a heideggeri fundamentálonológia egészéhez való viszonyát.

A *Lét és idő* 15. §-ában Heidegger a környezeti világban élénk tárgyú létezők fenomenológiai analízisét végzi el. Szerinte a mindennapi életben tevékenykedő ember számára a környezeti világ „tárgyai” nem a karteziánus felfogás értelmében vett *res extensa* módján adottak. A dolgokat<sup>8</sup> sokkal inkább folyamatos gondoskodást igénylő használati eszközöknek kell tekintenünk. Utal a görög „pragmata” kifejezésre is, amely eleve felhasználandó és gondoskodást igénylő eszközökként nevezi meg az ember környezetében található létezőket. „A gondoskodásban utunkba kerülő létezőt *eszköznek* nevezzük.” (HEIDEGGER 1989, 177; 2001, 68.) Az eszközök sohasem önmagukban, az izolált lét formájában adottak, hanem mindig „mint valamire valók” egyúttal más eszközökre, végső soron egy egész eszközrendszerre utalnak. Az eszközök eszközszerűsége persze a használatban külön sohasem „tematizálódik”, éppen ellenkezőleg: az eszköz a használat során minél inkább akként kerül felhasználásra, ami, annál kevésbé lesz rajta megtapasztalható az eszközszerűsége. „A dolgokra csupán ‘elméletileg’ odatekintő pillantás nélkülözi a kézhezállóság megértését.” (HEIDEGGER 1989, 178; 2001, 69.) Heidegger számára ezért a létezők „igazsága” nem az eszközök problémamentes rendelkezésre állóságában nyilvánul meg. Az eszközök világszerűsége (azaz a közvetlen eszközlétükön túlmutató „magasabb értelem vagy cél”) az alkalmatlanná váló eszközön lesz felfedezhető. Az ember tevés-vevésének környezete a maga világszerűségében csak a munka-eszköz hibás, alkalmatlan mivoltán keresztül mutatkozik meg. Az eltört kalapács vagy az elromlott karóra hirtelen rákényszeríti az embert (Heideggernél a Daseint), hogy reflektáljon a dolgok közötti általános összefüggésekre. A reflexióra pedig a dolgokban, illetve a dolgokon megjelenő jelentésség ad lehetőséget. A jelentés alapját a jelek alkotják. A jelek maguk is eszközök (azaz nem dolgok), de különleges eszközök; egy specifikus utalás-összefüggés eszközei: *jelzéseket adnak*. A jelekkel, illetve a jelek rendszerével válik hozzáférhetővé a „világiság ontológiai struktúrája”; ez biztosítja a jelenvaló-lét számára a világban való teljesebb körű eligazodást. Heidegger imént vázolt pozíciójában elválaszthatatlan egymástól a világ artikulációja és a nyelv. Lévinas bizonyos mértékig elfogadja Heidegger világfogalmát, ugyanakkor bevezeti az *élvezet* és az *életelem* fogalmát, amelyek a mindennapi élet és a világ heideggeri problematikáját mélyebb fundamentumra helyezik (MURAKAMI 2002, 68). Nála a heideggeri világfogalom így mintegy megkettőződik. Egyrészt az ember minden cselekedete és minden dolog egy olyan jelentéshálóban

<sup>8</sup> Heidegger különbséget tesz az *eszközök* és a *dolgok* között. Számára a dolog nagyon nemes és előkelő, lényegében műalkotás. A dolog ontológiai értelmét a technikai sokszorosíthatóságnak való ellenállás, illetve az inautentikus létből az autentikus lét irányába való előremutató képessége teszi. Míg az eszközök, az utalás-összefüggések végtelen láncolatán haladva, mindig csak a létező regionális értelmét képesek megmutatni, addig a dolgok – pl. a görög templomok vagy Van Gogh parasztcipői – a lét értelmét mint értelem-egészet tárják fel (de nem mint használati eszközök, hanem mint műalkotások). Később látni fogjuk, hogy Lévinas tökéletesen szemben áll ezzel a fajta „ontológia-arisztokratizmussal” (lásd DEWALQUE 2003, 53–97).

konstituálódik, amelyben az elemek mindig egy külsődleges célra utalnak (például a szék arra, hogy ki lehessen pihenni a délutáni munka fáradalmait, a levél arra, hogy egy barátunknak üzenjünk, vagy kérvényt nyújtsunk be az önkormányzathoz gázártámogatásért). Másrészt – Lévinas értelmezésében – minden cselekedetnek van egyfajta „öncélja” is. A levélírás olykor csak azért okoz örömet, mert egyszerűen „jó dolog” levelet írni, ugyanis önmagában is „élvezet” megfogni egy elegánsan kidolgozott töltőtoll szárát stb. A *Teljeség és Végtelen* második szakasza (A belső és az ökonómia) foglalkozik a *szubjektum/hüposztázis* második formája és a mindennapi élet kapcsolatával.<sup>9</sup>

Az élvezet-fenomen értelme nem az utalás-összefüggések rendszerén, nem egyfajta – a közvetlen érzékiségen túlmutató – külső teleológián jelenik meg, hanem egy redukált, önmagába visszahajló belső teleológián. „Egy ‘kiadós leves’, a levegő, a fény, a színházi előadások, a munka, az eszmék, az álom és így tovább éltetnek bennünket. Ezek nem a megjelenítés tárgyai. Belőlük élünk. Amiből élünk azonban, nem az ‘élet eszköze’, mint a toll a levélírásé. De nem is az élet célja, mint ahogyan a levél célja a kommunikáció. A dolgok, amelyekből élünk, nem használati eszközök, sem szerszámok a szó heideggeri értelmében. Létezésük nem merül ki a bennük kirajzolódó hasznosítási módozatokban, mint a kalapács, a szögek vagy a gépek esetében. Bizonyos mértékben – még a kalapácsok, a szögek és a gépek is – egyszerűen az élvezet tárgyai, és eleve díszesen és megszépítve kínálkoznak az ‘ízlés’ számára. Mi több, amíg az eszközökhöz folyamodás feltételezi a célszerűséget, és a mástól való függetlenséget jelzi, a valamiből élni magát a függetlenséget, az élvezet és a boldogság függetlenségét vázolja fel, amely minden függetlenség eredeti mintája.” (LÉVINAS 1961, 72; 1999, 86.) Lévinas azért tekinti a szubjektum eredeti függetlensége bizonyítékának a tápláléktól, a napfénytől, a víztől – vagyis az *apeirontól* – való függőséget, mert itt a *Más* az *Ugyanazon* belüli másságot jelenti. A föld, a kenyér, a só, a napfény csak bizonyos értelemben más, mint mi magunk. Jól tudjuk, hiszen megtanultuk az iskolában, hogy az emberi test hetven százaléka víz, egy normális felnőtt ember mégse definiálná magát úgy, hogy „vagyok ötven liter víz és húsz kiló más egyéb”. Pedig mégiscsak itt kellene kezdeni az öndefiníció! Lévinas értelmezésében a szubjektum és a világ (életelem) közötti kapcsolat elsődlegesen nem az eszközök és a nyelv szimbólumrendszere által közvetített. A szimbólumok csak utalnak egy mélyebb és eredetibb összetartozásra, egy olyan létrétegre, ahol már nincsenek jelen a szimbolikus közvetítettségek. „*A világ visszafordulása a lét-elemben a világ első fokú diasztázisa. S a cselekvés visszafordulása az élvezetben: ez az, amit az ember első fokú diasztázisának nevezünk.*” (MURAKAMI 2002, 69.) A hüposztázis az élvezet „gyakorlása” során mintegy elmerül a lételemben. Ezt a fajta *unio mysticát* nem szabad összetéveszteni azzal a viszonyal, amelyet már bemutattam a személytelen *il y a*-ból éppen kiszakadni készülő proto-szubjektummal kapcsolatban (a szubjektum/hüposztázis első formájáról van szó). Ott a létmassza a fáradtság és az álomosság fenomenjein keresztül nem – vagy csak nagyon nehezen – engedi kiszakadni önmagából a szubjektum/hüposztázist, az élvezetben viszont a személytelen lét inkább a belőle már egyszer többé-kevésbé kiszakadt szubjektu-

<sup>9</sup> Amint láthattuk, Lévinas már a *Teljeség és Végtelen* megjelenése előtti munkáiban is hasonló kifogásokat fogalmazott meg a heideggeri mindennapi létmegértéssel szemben. „A katona számára a kenyér, a köpeny, az ág nem anyagi dolgok. Ezek nem ‘valami célból’ vannak, hanem öncélok.” (LÉVINAS 1993, 65.)

mot szeretné magához visszacsábítani.<sup>10</sup> Ugyancsak nincs értelme az élvezet *egoizmusában* valamilyen negatív erkölcsi érték megjelenését látni, s az effajta egoizmusnak a módszertani szolipszizmushoz sincs köze (MURAKAMI 2002, 70).

„A dolgok az élvezet során nem nyílnak meg a rendszerező technikai célszerűségnek. Abban a közegben rajzolódnak ki, amelyben megkaparintjuk őket: a térben a levegőben, a földön, az utcán, az úton. E közeg akkor is lényegileg hozzátartozó marad, amikor a későbbiekben felvázolandó *tulajdonra* utalnak, mely a dolgokat mint olyanokat alkotja.” (LÉVINAS 1961, 104; 1999, 105.) Az idézetben szereplő közeg-fogalom (milieu) – amely voltaképpen maga a lételem – nem vezethető vissza a heideggeri rendeltetés- és jelentés-egészre (*Bewandtnis-ganzheit*). Az élvezet nem tagolt és differenciált viszonyban van a lételemmel: úgyszólván minden közvetítettség nélkül olvadnak egybe. Ahogyan Heidegger a jelenvaló-lét, az eszközök és a jelentések (utalás-összefüggések) kapcsolatát leírja, már sokkal közelebb áll a lévinasi hüposztázis/szubjektum harmadik változatához, amelyben a környezeti világ programszerű kiismerése és meghódítása zajlik. Természetesen az élvezetben is megtörténik valamiképpen a személytelen lételem „profilírozódása”. Murakami az *első fokú diasztázisból a második fokú diasztázisba* való átmenetnek nevezi azt a folyamatot, melynek során a lévinasi szubjektum – szinte észrevétlenül – individualizált, azaz azonosítható eszközjelleggel ad a személytelen és arctalan lételemnek. „Az ember csak azáltal győzte le az élet-elemet, hogy a lakhely révén, amely többletterülettel ruházta fel, felülemelkedett e kijárat nélküli belsőn. Az elementárisba egy már kisajátított oldalról lép be: a mező, amelyet megművelek, a tenger, ahol halászom és kikötöm hajóimat, az erdő, ahol fát vágok – mindezen cselekvések, mindeme munka a lakhelyre utal.” (LÉVINAS 1961, 104–105; 1999, 105–106.)

Ez természetesen így van. A munka és az intencionális aktusok szubjektuma már csak egy jól körülhatárolható individuum lehet, aki nem általában a lételemmel, hanem annak valamilyen regionális változatával találja magát szemben. De akkor mi az a különbség voltaképpen, ami a *hüposztázis* második és harmadik formáját elválasztja? A pontos fogalmi elhatárolás szinte lehetetlen; nem csak azért, mert a nyelv olykor meglehetősen erőtlennek bizonyul a lét fontos kérdéseivel szembesülve, hanem azért is, mert a maguk létszerű megjelenésformáiban valóban csak „árnyalatnyi” különbségek választják el a világelsajátítás e két módját. Pontosabban nem is árnyalatnyi, inkább csak *nehezen árnyalható* különbségekről van szó. A kétfajta világelsajátítás alapvető különbsége talán abban van, hogy az élvezetben történő világelsajátítás másfajta öko-

<sup>10</sup> Györgyjakab Izabella tanulmányában – Roger Burggraeve-ra hivatkozva – a következők olvashatók: „A *De l'existence à l'existant*ban bevezetett *il y a* fogalom másként határozódik meg, mint a *Teljesség és Végtelen*ben található és az *elemetáris*nak vagy *életelem*nek megfeleltethető *il y a* fogalma. Míg az első esetben a létező nélküli létezéssel vagy anonim létezéssel egy preszubjektív szinten találkozunk, addig a második esetben az elementáris mint azt élvezet intencionális korrelátuma jelenik meg. Figyelembe véve azt, hogy az élvezet mint a szubjektivitás 'hatalomra jutása' határozódik meg, megállapítható, hogy a *Teljesség és Végtelen*ben az *il y a* már a szubjektivitás szintjén tételeződik.” (GYÖRGYJAKAB 2007, 27.) Nagyjából és egészében valóban erről van szó, bár két apó korrekciót érdemes hozzáfűzni az interpretációhoz. Először is, mint láttuk, a szubjektumnak valamilyen „csökevényes” változatával vagy rétegével már a *De l'existence à l'existant*ban is szembesülnünk kell (a szubjektum/hüposztázis első formájáról van szó). Másodsor: az elementáris (az életelem) nem valódi intencionális korrelátuma az élvezetnek; ezen a szinten inkább egyfajta „alsó” intencionalitásról kellene beszélni. Ebből adódóan, míg a szubjektum/hüposztázis első és második „változata” a fenomenológiai elemzés szempontjából igen közel áll egymáshoz (hiszen mindkét „cselekvésmód” csökevényes intencionális aktusként jelenik meg), ontológiai szempontból – ezt kénytelenek vagyunk belátni – e kétféle szubjektum-létet hatalmas távolság választja el egymástól (hiszen a bennük megnyilvánuló intencionalitás iránya egymással éppen ellenkező).

nómiával dolgozik, mint a környezeti világ fölött abszolút uralomra törő metafizikai és instrumentális racionalitás. Az élvezet szubjektuma a „munka átkát sporttá változtatja”. Az élvezet hüposztázisa számára „minden haszon nélkül élvezni, tisztán veszteségesen, ok nélkül, minden vonatkozás nélkül, tiszta ráfizetéssel, ez az emberi” (LÉVINAS 1961, 107; 1999, 107). Murakami így fogalmaz: az élvezet embere számára az „élvezet-tárgy” nem a tulajdonaként funkcionál, de nem is intencionális-tárgy. Az élvezet inkább csak mozgás, kinesztézis és érzékiség. „Az ész szemében az érzékiség elégedettsége nevetséges. Az érzékiség azonban nem vak ész vagy örület. Az ész előtt van [...]” (LÉVINAS 1961, 111; 1999, 112). Az életelemben megmártózó élvezetnek ugyanakkor időbeli dimenziója is van, de ez – mint már sejthető – másfajta időiséget jelent, mint a heideggeri. Lévinasnál magának a lételemnek voltaképpen nincs valódi temporalitása. A föld, a levegő, az ég kékje stb. „nem valahonnan érkeznek”. A lételem mindig érkezésben van, anélkül, hogy az érkezés forrását birtokolhatnánk. „Még nem a jövőendő megjelenítéséről van szó, amikor a fenyegetés egyben haladékot és szabadulást kínál.” (LÉVINAS 1961, 114; 1999, 114.) A hüposztázis lételemmel való viszonya, mint láttuk, az objektíváló intencionalitáson és a kalkulálhatóságon innen van, nem rendelkezik valódi időbeliséggel, tehát a múlt, a jelen és a jövő tagolt dimenzióival. De akkor miben ragadható meg az életelemmel való találkozás időbeli értelme? Lévinas azt mondja, hogy a táplálék mint a lételem „ajándéka” mindig kétértelmű. A boldogság forrása ugyan, de magában hordozza az eltűnés lehetőségét is. „Csak a jövőendő határozatlansága jelenti a szükséglet számára a biztonság hiányát, az ínséget: a csalfa elementáris, miközben átadja magát, elillan.” (LÉVINAS 1961, 115; 1999, 115.) A lételem arc nélküli isten: akkor tűnik fel, amikor akar, és akkor tűnik el, amikor akar. Éppen az életelem isteni szeszélyessége követeli meg a szubjektumtól az elkülönülést, az elkülönített és stabilizált „élvezet-tér” biztosítását. Lévinas szerint azonban a szubjektum itt megjelenő „gondja” nem ölti magára a heideggeri *Geworfenheit* jellegét. A szubjektum számára nem a világba vetettség jelenti az elsődleges gondot, hanem az a fenyegetettség, hogy az ő „jó világa” hirtelen semmivé foszlik. A hüposztázison (itt a hüposztázis második formájára gondolunk) erőt vevő nyugtalanság kiindulópontja nem önmaga teoretizáló munkálkodásához kapcsolódik, hanem ahhoz a tényhez, hogy a lételem megint csak „utánanyúl”, miként azt a személytelen *il y a* tette a hüposztázis első változata esetén. A szubjektum számára azonban az élvezet elvesztésének lehetősége nem elsősorban egy ismeretlen és tagolatlan világba való visszazuhanás rémével fenyeget, hanem egy – legalábbis érzületileg – már kiismert, ráadásul nagyon is kívánatos világ tűnhet el előle. Míg a proto-szubjektum az *il y a* arctalan és félelmetes világától inkább szabadulni szeretne, az élvezet világa esetén attól kell tartania, hogy az „akar” szabadulni tőle. Györgyjakab Izabellának is igaza van tehát, amikor különbséget tesz a *De l'existence à l'existant*ban bevezetett *il y a* fogalom és a *Teljesség és Végtelenben* található, *elementárisnak* vagy *lételemnek* megfeleltethető *il y a* fogalom között. Valóban arról van szó, hogy az első esetben *inkább* egy preszubjektív jellegű „létező nélküli létezéssel vagy anonim létezéssel találkozunk”, a másodikban pedig az elementáris *inkább* mint az élvezet intencionális korrelátuma jelenik meg; azaz „a *Teljesség és Végtelenben* az *il y a* már a szubjektivitás szintjén tételeződik” (GYÖRGYJAKAB 2007, 27).

Az általam javasolt „négyrétegű” szubjektum/hüposztázis bevezetése még e megközelítésnél is – ha lehet ezt mondani – árnyaltabb megkülönböztetésekre ad lehetőséget. Nyilvánvaló ugyanis, hogy már a személytelen *il y a*-ból kiemelkedő pre- vagy proto-szubjektum is rendelkezik a hüposztatikus létezés minimumával, s valószínű,

hogyan a szubjektivitás „magasabb rétegeiben” is mindig megőrződik valami ebből az embrionális szubjektum-rétegből. Az élvezet szubjektuma természetesen már jobban megrajzolható profillal rendelkezik, ahogyan az élvezet-szubjektum korrelációs párjának tekinthető életelelemek is önállóbb profilt mutatnak, mint a lét tagolatlanul mormoló ősmasszája. Az élvezetben a szubjektum már nem általában a létmasszával, hanem egy olyan megnevezhető *archéval* találkozik, amilyen például a víz, a levegő, a föld stb. Fogas kérdés, hogy ebben a négyelemű szubjektum-konstrukcióban tetten érhető-e valamilyen hegeli értelemben vett „megszüntette-megőrizve” fejlődési sor, vagy inkább a kierkegaard-i életstádiumokra emlékeztető mozgásformákról van szó. Írásom harmadik részében mindenesetre megpróbálok majd válaszolni e kérdésre is, bár nem hiszem, hogy válaszom minden szempontból kielégítő lesz. Vizsgálódásom utolsó részében mindenesetre az élvezet szubjektuma magasabb régióinak fenomenológiai vizsgálatát szeretném elvégezni, a lakozás és a művészi alkotások problematikájához kapcsolódva. Itt természetesen újra lehetőségem lesz a lévinasi és a heideggeri álláspont – az eddigieknél kidolgozottabb – összevetésére.

#### IRODALOM

- DERRIDA, Jacques 1967. *L'écriture et la différence*. Paris: Le Seuil.
- DEWALQUE, Arnaud 2003. *Heidegger et la question de la chose*. Paris: L'Harmattan.
- GOOD, F. Johan 1992. *Emmanuel Levinas und Karl Barth*. Berlin: Bouvier.
- GYÖRGYJAKAB Izabella 2007. Lévinas nyelvfelfogásának fenomenológiai vetülete. *Világosság* 1, 25–36.
- HEIDEGGER, Martin 1989. *Lét és idő*. Ford.: Vajda Mihály és társai. Budapest: Gondolat.
- HEIDEGGER, Martin 2001. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer.
- LÉVINAS, Emmanuel 1961. *Totalité et Infini*. La Haye: Max Nijhoff.
- LÉVINAS, Emmanuel 1963. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel.
- LÉVINAS, Emmanuel 1979. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF.
- LÉVINAS, Emmanuel 1991. *Entre nous*. Paris: Grasset.
- LÉVINAS, Emmanuel 1992. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin.
- LÉVINAS, Emmanuel 1993. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- LÉVINAS, Emmanuel 1999. *Teljesség és Végtelen*. Ford.: Tarnay László. Pécs: Jelenkor.
- LÉVINAS, Emmanuel 2001. *En découvrent l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin.
- MISRAHI, Robert 2002. *La problématique du sujet aujourd'hui*. Paris: Encre marine.
- MURAKAMI, Yasuhiko 2002. *Lévinas phénoménologue*. Paris: J. Millon.
- ROLLAND, Jacques 2000. *Parcours de l'autrement*. Paris: PUF.
- TENGELYI László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.
- ZIELINSKI, Agata 2002. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas*. Paris: PUF.