

## A tudat állapotai és az etikai közvetlenség színrelépése Emmanuel Lévinas filozófiájában

### 0. Bevezetés

Ez a tanulmány két központi kérdéskör megvilágítását tűzte ki céljául. Ezek közül az első (1): *A tudat milyen állapotairól beszélhetünk Lévinasnál?* Azaz meghatározhatók-e különböző tudatstációk Emmanuel Lévinas a *Teljesség és Végtelen* című munkájában, illetve ennek előzményeiben, és ha igen, ezeknek milyen jellemzőik vannak és hogyan kapcsolódnak egymáshoz? A másik központi kérdésünk az első kérdéskör bemutatott tematikájában fog artikulálódni (2): *Megtaláljuk-e a közvetlenség megragadására irányuló törekvést Lévinas munkájában, és ha igen, akkor hogyan jelenik ez meg a tudat korábban meghatározott állapotaiban?* A közvetlenségre, mint az eredeti és eredendő, még redukciótól mentes tapasztalás megragadására irányuló szándék nem ismeretlen a fenomenológiai hagyományban. A kérdés az, hogy megjelenik-e ez a cél Lévinasnál dacára annak, hogy visszamelei a transzcendens<sup>1</sup> kategóriáját filozófiájába, és ha igen, akkor milyen szerzőspecifikus sajátosságai írhatók le.

Tanulmányomban elsősorban Lévinas korai szövegeit vizsgálom a kérdések kapcsán az 1961-es *Teljesség és Végtelenig* bezárólag. Ennek oka egyrészt, hogy Lévinas ebben a munkájában adja az egyik legkarakteresebb és legradikálisabb tárgyalását az interszubjektivitás problémájának, és ennek kapcsán a Másik felé utat találó tudat fejlődési állapotainak, másrészt pedig a szöveg a közvetlenség aspektusának vizsgálatához is kitűnő forrást jelent.

A szerző két további szövege is illeszkedik a közvetlenség tematikájának vizsgálatába. Az első Lévinas fiatalkori műve, az 1949-es *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (A lét felfedezése Husserlrel és Heideggerrel)* című tanulmánykötet, amelyben részletesen elemzi az *intencionalitás* és az *ösbnyomás (Urimpression)* husserli fogalmait. Utóbbit Lévinas számára egy kezdeti, de fontos és elgondolkodtató inspirációnak tekinthetjük,<sup>2</sup> amely majd második főművében, az 1974-es *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*-ben (*Másként mint lenni, avagy túl a léten*) érezteti hatását, természetesen már egy lényegesen továbbgondolt szerkezetében, ahol a fogalom a Más eseményjellegével kerül szoros kapcsolatba. Vermes Katalin így ír erről könyvében: „Az ösbnyomás, mint az idő eredeti tapasztalata, Lévinasnál a más, az azonosíthatatlan közelsége. A más

1 Hiszen Husserl esetében a transzcendentális fenomenológiában az epokhé és a különböző redukciók által a közvetlen tapasztalat éppen, hogy eltávolítódik.

2 Tengelyi 2007, 144–149; Lévinas 1967, 162.

azonban már nem pusztán a saját időfolyam azonosító egységén van túl, de – egy másik idő, pontosabban egy másik idő nyoma, ami soha nem lehet az én időm.”<sup>3</sup>

## 1. A tudat állapotai Lévinasnál

A Lévinas által azonosított tudatállapotok egyben énállapotok is, sőt esetenként még ontológiai szinteket is jelenthetnek. Az Én a tudatban lakik, tehát a tudat mindent tartalmaz, ami az énhez köthető.<sup>4</sup> Lévinas az ént egy önazonos, de nem változatlan egységként határozza meg, melynek általános azonosságában szakadatlan heterogén mozgás zajlik.

Az én nem olyan lét, amely mindig ugyanaz marad, hanem amelynek létezése abban áll, hogy mindama dolgokon keresztül, amelyek megessen vele, azonosul, újra és újra azonosnak találja magát. Az Én a par excellence azonosság, az azonosulás eredeti műve.<sup>5</sup>

Az én nem statikus, nem egy elkülönült zárt egység. Ipszeitásában folyton változik, hasonlóan, elbirtokol és elbirtokoltatik. Uralma alá hajtja a dolgokat, eltárgyasít, miközben ő ugyanezt szenved el mások által. Ebben a láncolatban folyton változik, elgondolásaiban újra és újra elkülönözik önmagától, és mégis, ebben mássá válásban azonosnak ismeri fel önmagát, hiszen mindezek ellenére ő Ugyanaz marad. A Lévinasnál megállapított három stádium (az *il y a*, az *Ugyanaz*, és az elkülönült Ugyanaz találkozása a *Másikkal*) valójában nem három, hanem annál sokkal több tudatárnyalatot takar, melyek folyamatos hullámzásban és változásban tartják az ént azáltal, ahogy likvid módon és kötetlen rendben váltják egymást.

### 1.1. Az *Il y a*

Lévinas voltaképp az öntudat előtt határozza meg ezt az első állapotot, amely a *lét* kategóriáját is jelenti. Az *il y a* a személytelen létezés fogalma, a szubjektum és öntudat előtti lét, amely sötét, mint az éjszaka. és homályosan örvénylik, maga a semmi.<sup>6</sup> Ez az 1947-es *De l'existence à l'existant (A létől a létezőig)* és az 1948-as *Le temps et l'autre (Az idő és a másik)* című szövegekben is megjelenik. Utóbbiban így ír erről az anonim létezésről:

3 Vermes 2006, 143.

4 Az Éntudat a tudatnak egy tanult módon kialakított, elkülönített része.

5 Lévinas 1999, 20. Értelmezésben, amikor Lévinas nagy kezdőbetűvel írja az Ént, akkor az Ugyanaz stádiumához kötődő terminológiai Énre gondol, amikor pedig kisbetűvel, akkor egy általában vett énré.

6 A *semmi* az indifferencia és nem az üresség mint vákuum értelmében értendő. Az általános lét és a semmi közötti párhuzam a fenomenológiában rendszeresen előbukkanó kategória, mely a német idealizmus gondolkodásához közvetlen módon kapcsolódik.

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.<sup>7</sup>

Ebben a létezésben nincs *mi* vagy *ki*, csak a *van* adott a maga könyörtelenségében. Ennél fogva nem is hozzáférhető fogalmilag számunkra, pusztán levés, amely nem képes semmilyen jelentés hordozására. Ebből következően az *il y a* főképp ontológiai kategória, azonban elképzelhető az ennek is egy olyan visszahanyatlott stádiuma, ahogy erre Lévinas is utal, amely leginkább ezzel az anonim létezéssel írható le. Lévinas számára ez egy benuit, gondolkodás nélküli állapot, amely például az inszomnia során tapasztalható. Ullmann Tamás így elemzi az *il y a* fogalmát: „Mintha kivesszük a világból minden támaszték, minden értelem, minden különbség. A sémák lebontása végül a »csend morajlásához« vezet – a csend pedig attól morajlik, hogy alakot öltetni nem képes értelemkezdemények kavarnak benne.”<sup>8</sup> Vasseleu szerint az érzéketlenség és a fény teljes hiánya jellemzi, és egy olyan kétségbeejtő közvetlenséget alkot, amely elől nincs hova visszahúzódnia.<sup>9</sup>

Az *il y a* fogalmának mint az általános lét problémájának számos gondolkodónál vannak vonatkozási pontjai. Hegelnél mint meghatározatlan és mint *tiszta lét* (*Sein, reines Sein*)<sup>10</sup> a *tiszta semmivel* egyenlő. Martin Heideggernél a *van (ist)*<sup>11</sup> mint a meghatározott lét meghatározás nélküli előképe, de amely önmagában semmi. Sartre gondolkodásában már az *önmagában való lét (l'être en soi)*,<sup>12</sup> ami tömör, különbség nélküli és zárt, de mégis már az önmagáért lét átlátszatlan alapját adja. Merleau-Ponty filozófiájában az *il y a* a jelen húsa, *la chair du présent*,<sup>13</sup> amely annyit tesz, hogy maga a prereflexív, de konkrét lét, amely sosem lehet *semmi*, hanem a létnek egy nyers, fogalomelőtti formája.

## 1.2. A hiposztázis

A tudat kiforrásának folyamatát Lévinas *hiposztázisnak* nevezi, mely kifejezés már korábban is előkerül. *Az idő és a másik (Le temps et l'autre)* című korai, 1949-es szövegében így határozza meg: „Hiposztázisnak nevezem azt az eseményt, aminek során az egzisztáló felvállalja egzisztálását.”<sup>14</sup> Ez a *Teljesség és Végtelen* felől olvasva még inkább érthető. A hiposztázis nem egy stádiumot jelöl, hanem egy folyamatot, melynek eredményeként

7 Lévinas 2007, 40.

8 Ullmann 2008, 106.

9 Vasseleu 2002, 84.

10 Hegel 1999, 102; Hegel 1979, 58.

11 Heidegger 1983, 97; Heidegger 1995, 46.

12 Sartre 2001, 29; Sartre 2006, 28.

13 Merleau-Ponty 1964, 10.

14 Lévinas 2007, 39.

a létező azzá válik, akivé válnia kell. A létből halad a létező felé, az elalvás állapotából az ébrenlét felé, a magányból a társas lét felé. Mindezt ciklikus, szakadozott, ritmikus mozgásban teszi, telve feszültséggel és vágyódással.<sup>15</sup>

A hiposztázis modell kapcsán két nagy szerzőről érdemes beszélni, akik okkal inspirálhatták Lévinast, többször meg is idézi őket a *Teljesség és Végtelen* oldalain, bár nem kimondottan a hiposztázis gondolat kapcsán. Azonban mégis oly sok és fontos összecsengés van, hogy nem hagyható ki ezen szerzők szerepének elemzése. Az első szerző Plótinosz, akinek a neve többször előkerül a szövegben<sup>16</sup> Parmenidész és Plátón mellett, és maga a hiposztázis kifejezés is általa<sup>17</sup> vált ismertté a metafizikában. Lévinas azt a szerzőt látja Plótinoszban,<sup>18</sup> akivel egy újfajta viszonyulás veszi kezdetét a létezőhöz, illetve annak az abszolúttal való kapcsolatához.

A semmiből való teremtés széttörő a totalizáló rendszert, az így teremtett létezőhöz képest a teremtő valami külső lesz, akit nem valamilyen szükséglettől szenvedve, hanem saját szabadságában választhat. Tisztán kiolvashatóak ebből Lévinas gondolatai a Másikról, aki felé az Ugyanaz vágyódik, és aki a *Teljesség és végtelen* oldalain általában úgy jelenik meg mint az interszjektív Másik, de máskor mint a meghatározatlan Más, néha pedig mint Isten. Plótinosz hiposztáziselméletében a lét fő alapelveit rajzolja fel:<sup>19</sup> az Egy, az értelem és a lélek három elkülönült szintjét képviselik a szellemi valóságnak a fizikai világ mellett.<sup>20</sup> Nem szabad elfelejteni, hogy Plótinosz szerint az általa kifejtett három szféra mindannyiunkban megtalálható,<sup>21</sup> így ezek nem csak metafizikai kategóriák, hanem egyben énállapotok is. A filozófiai élet célja, hogy az egyén ezeket a mezőket egyesítve, egyre feljebb emelkedjen végül eljutva az Egyig. Ez az a motívum, amely Lévinast magával ragadja, és ennek újragondolásával teremt meg saját hiposztáziselméletét. Azonban nála

15 Rudolf Bernet találoán jegyzi meg, hogy a létezőem megszakadt pillanatokra való feltöredezése a másiktól való alapvető függőségemről tanúskodik, és ezek alapján Lévinas felfogásában inkább fedezhető fel több közös motívum Descartes-tal és Jean Wählal, mint Kierkegaard-ral és Heideggerrel (Bernet 2004, 95). De vannak olyan interpretációk is, melyek Spinozán keresztül próbálják Lévinast megragadni (Gulyás 2006, 40).

16 Bár leginkább az emanációtan kapcsán szerepel, lásd Lévinas 1999, 81.

17 Ezeknek az ontológiai alapelveknek az első vázlatai már Plátón *Parmenidész* című dialógusában megjelennek, majd a neopüthagoreizmusban, Alexandriai Eudórosznál.

18 Lévinas 1999, 82.

19 *Enn.* V.1.

20 Plótinosznál a testek világától elkülönülve három szféra létezik. Az *Egy* vagy a *Jó* (έν, hen) a legfőbb princípium, mindennek az alfája és ómegája, minden belőle származik és belé tér vissza, tulajdonképpen Isten. Teljesen homogén, oszthatatlan és statikus. Nincs benne semmilyen különbség. Minden felé irányul, minden felé törekszik, mert mindennek Ő a középpontja. A következő szféra az idealitások, az ész vagy a *szellem* (νοῦς, nusz) szférája. Azokat az ideális lényegeket tartalmazza, amelyek nem kiáradnak, emanálódnak a világba, hanem mintegy manifesztálódnak benne. A *lélek* a szellem gondolata, megnyilvánulása, mely önálló életre kel. A szellem minden, tehát egyszerre azonosság és különbség, egyszerre látó és látott, mozgás és nyugalom. Végül következik a *lélek* (ψυχή, psükhé) szférája, amely a sokféleségben él. Háromféle lelket is megkülönböztet Plótinosz, és minden létező külön lélekérszel rendelkezik, mely elárasztja és élteti azt. Így a lélek individuális, megismerő, egyéni hajtóerő. A lélek itt nem az élet elve, mint Arisztotelésznél, hanem legmagasabb tevékenységi foka.

21 Blumenthal 2021, 829–830.

a Jó vagy a Végtelen már a Másiknak a további nevei, és a statikus metafizikai szerkezetből egy dinamikus interszjektív szerkezetet hoz létre. Az énefejlődést állítja középpontba és részletesen kidolgozza ennek stádiumait. Emellett tagadhatatlan Lévinas ellenszenve mindenféle intellektualizmussal vagy rendszerépítő totalizálással szemben. És végül fontos hangsúlyozni, hogy kiegészíti a feltétlennel való viszonyt az esemény mozzanatával és az aktivitás jelentőségének felismerésével. Mindezekről később olvashatunk a Másikról (1.5) és a szemtől szemben (2.2) tárgyaló részekben.

A másik fontos szerző Hegel, aki szintén erősen foglalkoztatta Lévinast, de már sokkal kevésbé példaképként, mint inkább olyan gondolkodóként, aki a totalizáló rendszert tökélyre fejleszti. Bár első látásra Hegel is a hiposztázis elméletet gondolja újra *A szellem fenomenológiájának* fejlődési állapotaival, ahol az öntudat végül szintén a közösségiség vagy társadalmiság körében teljesedik ki (*tudat* – öntudat – ész – szellem). Épp így érdekes lehet a párhuzam az énéllapotoknak részben megfelelő, a *Nagy logikában* található ontológiai stádiumok esetében (*lét-semmi-levés – létező – magáért-való-lét – lényeggé váló lét*). Azonban Lévinas, Plótinosz előremutató fordulatával ellentétben, Hegelnél épp a kanti eredményeket elvesztő visszahanyatlást vél felfedezni az individuuum felszabadítása tekintetében. Lévinas szerint Hegel visszaállítja azt a típusú végtelent, amely minden más viszonyt magába foglal, magába zár.<sup>22</sup> A különös azáltal válik végtelenné, hogy tagadja tulajdon végességét, és ez végül az Állam, mint a végső totalizáló komplexum zsarnokságához vezet el. Azonban Lévinas szerint az abszolút más, a Másik sohasem korlátozza az Ugyanaz szabadságát, hanem ehelyett felelősségre szólít fel.

Hiába látunk még hasonlóságot a lét közvetlen aspektusai és az *il y a* állapota között, mint Lévinas kimutatja, Hegelnél az öntudat mozgása mindvégig megmarad az énen belül, mivel az éne irányuló tagadás is az önazonosulás egyik formája, csak az „Ugyanaz játéka”.<sup>23</sup> Önmagamnak mint elkülönböződött ének a mássága még nem egy *Másik*. Amit önmagként ismerhetek fel, belőlem származik és belém tér vissza, amit fogalmak alá rendelhetek az végső soron hozzám tartozik. De ez nem lehet a *más* fundamentális idegensége, mely felett nem gyakorolhatok hatalmat. Összefoglalva, Lévinas tudatosan egy antihegelianus filozófiát dolgoz ki, amelyben az önmagam helyébe a Másik kerül, amelyben az egyén szabadságát nem csorbíthatja a fogalmi totalizálás, és amely új alapjául az ontológia helyett az etikát választja.

### 1.3. Az Ugyanaz (*même*)

Az anonim létezés homályába robban bele a *soi*,<sup>24</sup> tehát a *maga* akarata, aki szabadságában uralja azt, de mindezt önmagához láncolva teszi, materiális identifikációjának túszerként.<sup>25</sup>

22 Lévinas 1999, 163.

23 Lévinas 1999, 20.

24 A *soi* (maga) és a *moi* (én) fogalmai az *Ugyanaz* kategóriájába tartoznak.

25 Lévinas 2007, 49.

A gondolkodó ént elbűvölik és megdöbbennek saját gondolatainak mélységei, melyekben önmagát mint mást ismeri fel, azonossága mégis fennáll.

Az Ugyanaz stációjában az *én itthon* van egy világban, amely számára idegen, de mégis otthonos, mert élvezettel hajtja uralma alá. *Lakik*<sup>26</sup> ebben a világban, tehát hatalma van felette, amivel önnön létét és relatív szabadságát biztosítani tudja. Mindezekből fakadóan az Ugyanaz legfőbb tevékenysége a *birtoklás*, ami lényegében minden önmagamhoz képest más *másságának* a felfüggesztését okozza, ezzel valósítva meg az egoizmust.<sup>27</sup> Az Ugyanaz él valamiből a világban, ezt Lévinas az élvezet (*jouissance*) alá sorolja be. Ez annyit tesz, hogy „éltet” minket egy kiadós leves, a friss levegő, egy színházi előadás, a munka, az eszmék, az álmok. De ezek nem pusztán biológiailag életnek, nem pusztán erőforrásokhoz jutunk belőlük, nem eszközök számunkra. Lévinas szerint a kulcs az, hogy az Ugyanaz a sajátjává teszi őket.<sup>28</sup> Az Ugyanaz részévé válnak, és egyben biztosítják annak függetlenségét. Az élvezet mellett a munka és a szenvedés is éppúgy szükségszerű részei az Ugyanaz világának. Ezek elfoglalnak minket, kitöltik az életünket. Ebből a szemszögből a lények és a dolgok eszközjelleggel léteznek számunkra,<sup>29</sup> a munka és táplálkozás pedig egy végtelen láncban önmagát tartja fenn.

#### 1.4. A *cogito* színrelépése és az Ugyanaz elkülönülése

Szintén az Ugyanaz stádiuma a *cogito* előlépésének helyszíne is, melyet Lévinas Descartes-ra hivatkozva vezet be. A *cogito* aktualitásában önmagában áll, a világ cselekvésének terévé válik, azonban a *cogito* ekkor még nem ismeri fel, hogy nem ő adja önnön alapját. Saját előzetes alapja utólag válik csak világossá, hiszen „a *cogito* énjének ki kell szakadni ahhoz, hogy az abszolútba kapaszkodjon”.<sup>30</sup> A tudat kezdeti lelkesedése akaratának érvényesítése után hamarosan magányba és önmagába záródásba fordul át, viszonyítási pont nélküli ciklikus sodródásba, egészen addig, amíg nem támad fel benne a leküzdhetetlen vágy a végtelen iránt:

A *cogito* előtt a létezés önmagát álmodja, mintha idegen volna önmagának. Azért ébred föl, mert gyanítja, hogy álmodik. A kétely keresteti vele a bizonyosságot. Ám ez a kétely, a kétely tudata feltételezi a Tökéletes ideáját. A *cogito* tudása így az Úrral való viszonyhoz, a végtelen vagy a Tökéletes ideájához utal. A Végtelen ideája nem egyenlő az *én gondolom* immanenciájával, sem a tárgy transzcendenciájával.<sup>31</sup>

26 Lévinas 1999, 21.

27 Lévinas 1999, 41.

28 Lévinas 1999, 86.

29 Lévinas 1999, 21.

30 Lévinas 1999, 37, 65, 72.

31 Lévinas 1999, 65.

A *cogito* eme felismerésével párhuzamosan zajlik az a folyamat, amit Lévinas az Ugyanaz elkülönülésének nevez. Az *elkülönülés* nem pusztán önkényből fakad, hanem a másik felé vezető út első lépcsője is. Egy pozitív mozgásból kell származnia, a belső élet folyamából. Tulajdonképpen egy olyan létmód, amely a totalitással való szembeszegülést testesíti meg.<sup>32</sup> Itt fontos az érthetőség kedvéért megjegyeznünk, hogy Lévinas *Teljesség és Végtelenben* bemutatott kritikájának egyik fő iránya, hogy a lét totalizálódva, eltárgyasulva, fogalmak alá rendezett elidegenedésben tárul fel. Az egyén szintjén az Ugyanaz végzi el ezt a tárgyiasítást, míg az Ugyanazzal pedig a történelem, amiben minden személy pusztán eszközzé vagy egy esemény mozzanatává silányul. A *totalításban* nincs *Másik*. Az elkülönülő én ellenáll az eltárgyasításnak és az agresszív integrálásnak. Amíg a belső élethez kapcsolódó szabadság fennáll, addig nem olvadhat be az én a totalitásba, addig a pszichikum valamiféle abszurd zárvány marad a létben. Az elkülönült pszichikum nem részesül a létből, Istenen kívül, *otthon* van önmagaságában. Ugyan alkalmanként kapcsolódhat a Léthez a hit által, de az alapállapota ez a különállás, amit Lévinas *ateizmusnak* nevez.<sup>33</sup> Fontos, hogy az Ugyanaz és a Más közötti viszony nem számolja fel ezt az elkülönülést, épp ezért transzcendens. „Elkülönülés nélkül nem volna igazság, hanem csak a lét.”<sup>34</sup> A pszichikum akarattal felruházott és egoista. Abszolút független, mivel folyton dolgozik hétköznapi vágyai kielégítésén, és végül mintegy szellemileg is gyökértelessé kell válnia a létben. Ennek az igazságnak az előbukkanása nem egy statikus részesedés eredménye, hanem egy folyamat során, formák előtűnésében bontakozik ki. Az elkülönült pszichikum az élvezetből fakad, aki vágyaiban ha nem is kielégült, de megelégedett. Ez az élvezet az érzékiségből származik,<sup>35</sup> amelyet Lévinas úgy jellemez, mint a test és a világ együtt-létezését. Az érzékiségben lét egyfajta reflektálatlan elköteleződés, egy tudatos tárgy nélküli, autoaffektív struktúra.<sup>36</sup> Az Ugyanaz egyfajta magányos boldogságban létezik, amelyet meg kell majd haladnia a Más iránti vágya miatt. E gyökértelessé válás nélkül nem adott az a függetlenség, az az autonómia, amely az igazság kereséséhez szükségképpen elő kell álljon. Hiszen az igazság vágya nem a hétköznapi szükségletekből fakadó vágyakozás, hanem a *külső* iránti elköteleződés, amely a végtelen ideáját testesíti meg. Ezt nevezi Lévinas *metafizikai vágy*nak.<sup>37</sup>

### 1.5. Készen állni a Másikra (*autre*)

Lévinas leszámolva a konvenciókkal, a metafizika szerepét illetően is formabontó véleményt fogalmaz meg, mely a kanonizált filozófiai hagyományon kívülről érkezik. Számára

---

32 Lévinas 1999, 37.

33 Lévinas 1999, 41.

34 Lévinas 1999, 43.

35 Lévinas 1999, 42.

36 Vasseleu 2002, 81.

37 Lévinas 1999, 121.

a valódi metafizika éppenséggel nem a világ gondos rendszerbe sorolásából áll, melyet elvek, kategóriák, fogalmak segítségével érünk el. A valódi metafizika voltaképpen nem is annyira tudás, mint inkább vágy.<sup>38</sup> Egy olyan mély, elementáris vágyakozás, amely valami távolihoz vezet el, amelyet sohasem érezhetünk otthonosnak. Ez a hajtóerő ösztökél minket a *más* felé. Az embert a vágyai vezérlik, de a hétköznapi vágyaink tárgyai elbirtolhatóak vagy legalább elgondolhatóak. Az ember az általa vágyott dolgoktól ugyan különbözik, de csak addig, amíg rájuk nem csodálkozik. Valójában belőle fakadnak és belé térnek vissza, az ego világához tartoznak. Hétköznapi vágyódásainkat az is megkülönbözteti a metafizikai vágytól, hogy míg azok, legalábbis időről-időre, kielégíthetőek, addig ez utóbbi kielégíthetetlen, mivel valami olyanra irányul, amely teljes mértékben idegen és uralhatatlan. A metafizikai vágy az *abszolút másra* vágyakozik,<sup>39</sup> amely teljes mértékben idegen. Emellett egyfajta negativitással is rendelkezik abban az értelemben, hogyha találkozunk e vágy tárgyával, amely teljessé tehet minket, az a vágyódásunkat csak elmélyíti, nem pedig kielégíti. Lévinas erre példaként a jóság eszméjét hozza fel: „A vágy akkor abszolút, ha a vágyó lét halandó, a Vágyott pedig láthatatlan.”<sup>40</sup> Mitől láthatatlan ez a vágyott a számunkra? Ez a láthatatlanság nem az érintkezés hiányából, hanem abból fakad, hogy a vágyott nem adott számunkra még ideaként sem, de eközben mégis viszonyban állunk vele. Tehát egy rendkívül éles és közvetlen kapcsolatunk van valamivel, ami igazán más – ez csak megerősíti a közvetlen viszony érvényességét. Nem pusztán tárgyában más, hanem elérésének módjában is, ami a látás, a megjelenítés számára nem látható, hanem transzcendens. A tárgyak megismerésénél azok mindig viszonyban maradnak a megismerő horizontjával,<sup>41</sup> így nem juthatunk el egy tőlünk független igazsághoz. Ezt szem előtt tartva válik nyilvánvalóvá, hogy az idegennek a végtelen távolságát nem elég pusztán formális módon rögzíteni, hiszen akkor ez a távolság feloldódhat és a viszony így hamis lesz. A vágy lesz az a forma, amelyben megképződik a végesen belüli végtelen állapota. Az érdek nélküli vágy a végtelen, az abszolút más felé, végső soron a Másik felé, a jóság és a valódi szabadság felé törekszik.<sup>42</sup> Az utána történő vágyódás ugyanúgy egy cselekvés, bár megkülönbözteti őt minden más lelki, érzéki vagy spirituális vágyódásunktól az, hogy objektívatlan. Ez a vágy szemben a szükségletekből fakadó vágyakkal nem csillapítható: tökéletesen érdek nélküli Vágy, azaz jóság, amelyet a vágyott látványa csak még erősebbé tesz.

Ebben a viszonyban a vágyott berekeszti az Ugyanaz minden negativitását, a mohóságot, a kisajátítást, a hatalomvágyat. Tehát itt egy alapvetően meghatározó, etikai irányú

38 Lévinas 1999, 17.

39 Lévinas 1999, 17.

40 Lévinas 1999, 18

41 Lévinas Plátón *Parmenidészét* (133b–135c, 141e–142b) hozza példaként arra, hogy az Abszolúttal való viszony relativizálja az Abszolútat, lásd Lévinas 1999, 32.

42 Lévinas 1999, 19.

változás történik, amely átformálja magát a tudat látásmódját. Ezzel eljutottunk ahhoz a harmadik stádiumhoz, amelyben a szubjektum végre képes a végtelennel való ideális viszony kialakítására, vagyis a Másikkal való kapcsolatra. Ez a kapcsolat nem tárgyiasítja el őt, és nem akarja az Én fogalmi rendszere, hatalomvágya igájába hajtani. A Másik az arcon keresztül beszédében az igazság egy különös minőségben kell, hogy előálljon, ez pedig a *kath'auto*.<sup>43</sup> Ez a kifejezés annyit tesz, mint „önmaga által önmaga”, tehát az igazságnak, a Másiknak nem a belőlem kiinduló viszonyon keresztül kell megjelennie, hanem önmaga függetlenségében és szabadságában. Épp ezért a *kath'auto* nem a husserli *megjelenésben* és nem a heideggeri *felfedésben vagy rejtőzködésében való tettenérésben* ragadható meg.<sup>44</sup> Az Ugyanaz és a Más nem alkotnak együtt egy egységes egészet, mint a tojássárgája és a fehérje. A más radikális idegensége eredményezi, hogy nem határolják egymást, és így az én és a te nem egy közös fogalom elemei. A Más a végtelen idegenségét és szabadságát hordozza magában, ilyenképpen transzcendens marad az Ugyanaz számára.

Ezzel végighaladtunk a fő stádiumokon, amelyek több tudatárnyalatot is magukba foglalnak, és amelyek között az én egy folytonos átalakulásban, elkülönböződésben vándorol, de eközben mindvégig megőrzi azonosságát.

## 2. A közvetlen meghatározására tett kísérlet

Ezen a ponton áttérünk második fő kérdésünk tárgyalására, ami a közvetlenséget célzó pozíció tetten érése lesz a *Teljesség és Végtelenben*. A közvetlenség célként való deklarálásával a tapasztalatot annak eredeti, fogalmi meghatározottságtól és közvetítettségtől mentes formájában kívánjuk megragadni, pontosabban a szerző erre irányuló szándékát, módszertani pozícióját. Minthogy fenomenológiáról van szó, értelemszerűen ez nem jelentheti azt, hogy valamiféle tapasztalót is kizáró absztrakt objektivitást keressünk. Mindenképp egy egyedi, saját tapasztalati élményt fogunk találni, de annak minél inkább nyers, eredeti formáját szeretnénk azonosítani.

### 2.1. Közvetlenség a fenomenológiában

A közvetlenség felmutatása a fenomenológiában már a kezdetektől fogva egyre fontosabb és tudatosabb igénnyé válik, és egyre konkrétabb alakban lép elő. Hogy csak néhány példát említsünk, Husserlnél meghatározható felbukkanásai vannak a korai időszaktól kezdve a fenomén alapgondolatában, majd a genetikusan fenomenológiai korszakban még inkább előtérbe kerül, gondoljunk itt az intuícóra vagy az ősbenyomásra. Majd végül

---

43 Lévinas 1999, 33.

44 Lévinas 1999, 47.

újra megjelenik már az Élethez, mint új alaphoz való kapcsolódásban a *Válságkönyv* időszakában. Heideggernél és Sartre-nál egy fakticitás felé való határozottabb odafordulást látunk. Merleau-Ponty igazán markáns gondolkodó a közvetlenség felmutatása kapcsán, amit képes több szinten is megjeleníteni. Az egyéni tapasztalat mögöttes primordiális struktúráitól a világnak egy észlelésen átszűrt, összetettebb, ám mégis egységesebb leírásáig, a *kiazmus*, a *vad gondolkodás*, vagy a *vad lét* fogalmáig.<sup>45</sup>

De a közvetlen elérését célzó törekvést sokszor nem is a felszínen történő hangzatos deklarációként kell elképzelni, inkább a háttérstruktúrákat uraló lényeges tendenciaként. A közvetlenség felfedezése nem szükségszerűen egy speciális tematika, hanem egy aspektus, egy módszertani pozíció előtérbe kerülése. Egyszerre jelöl egy fenomenológiai-ontológiai szituációt, másrészt pedig egy meghatározott metodikai attitűdöt, amely ezt a szituációt originalitásában kívánja megragadni. Egy olyan filozófiai módszertan, amely nem vak a közvetlenség látószögére és nem zárja ki azt eszköztárából, sokkal eredményesebben tud elérni és megragadni olyan központi problematikákat, mint a tapasztalat eredeti vagy protoformája, az affektivitás és testproblematika különböző mozzanatai, vagy az interszubsjektivitás kérdése. De még a redukáló aktusok természetéről, funkciójából is többet érthetünk meg, ha megpróbálunk egy redukciómentes látószögből tekinteni rájuk, és nem már eleve egy redukciószövedéken át értelmezzük őket.

## 2.2. A közvetlen aspektus nyomában Lévinas énállapotai között

Vizsgáljuk meg a fentiekben bemutatott mezőket. Konkrétan hol jelenhet meg egy ilyen közvetlen pozíció az énállapotokban, az *il y a*-ban? Az igaz, hogy az *il y a* maga a tömör közvetlenség, azonban ki az, aki tapasztal? Nincs *cogito*, aki számot vehetne vele, elsősorban a dolgok világa ez, illetve az egyén számára csak mint félálom, ájulás vagy a lét morajlása fogható fel. Itt a tapasztaló maga is a tapasztalati élmény részévé válik, ebből a szempontból nem tekinthető teljes mértékben önazonosnak. A tudat itt a közvetlenség mélyére süllyed.

Akkor talán az Ugyanaz állapotában? A tudat itt már tündököl és mindent saját terrénumába von. Azonban a közvetlenség elveszik, hiszen Lévinas értelmezésében itt minden közvetett, minden fogalmiságba tagolt: „Az egyetemes rend ideje olyan ontológiai alap, ahol a különös létezők felszámolódnak, számba vevődnek, de legalábbis a lényegük összefoglalódik.”<sup>46</sup> Itt nincs közvetlenség vagy érintetlenség, a tudat mindent a sajátjává tesz és egyben fogalmi készletébe illeszt. Minden elidegenedik, nincsen semmi más, csak én, az Ugyanazok kölcsönösen eltárgyasítják egymást. És ugyanígy a történelem is eltárgyasít minden egyént, akik folyékony mozzanataivá válnak a totalizáció folyamának.

<sup>45</sup> Ezzel kapcsolatban lásd Berta 2020.

<sup>46</sup> Lévinas 1999, 38.

Értelemszerűen adódik a válasz, hogyha valahol, akkor a Másikkal való találkozás pillanatánál jelenhet meg a közvetlen szituáció a maga teljes erejével és leplezetlenségével. A Másikkal való viszony egyúttal a végtelennel való viszonyt is jelenti, és mint ilyen eltárgyasíthatatlan és nem rendelhető fogalmak alá, épp ezért csak egy befolyásmentes, közvetlen kapcsolati viszony felállítása elfogadható vele szemben. Ennek kapcsán Lévinas a *közvetlen (immédiat)* aspektusát nyíltan, a legerősebb filozófiai tétek közé sorolva tárgyalja. A közvetlenség pillanata egy kulcsmozzanat, amikor az én képessé válik meghallani a Másik hívását. Itt a közvetlen szituáció egy esemény, amely minket ér el, és mi passzív befogadó félként találkozunk vele. Ez a *szemtől szemben* pillanata:

A közvetlen – megszólítás, úgymond, a nyelv felszólító módja. A kontaktus ideája nem a közvetlen eredeti módja. A kontaktus már tematizáció és egy horizontra utal. A közvetlen maga a *szemtől szemben*.<sup>47</sup>

A közvetlen maga lesz az a mozzanat, amely Lévinas egész szubjektív eszkatológiájának csúcspontja, a találkozásom pillanata a Másikkal, a „szemtől szemben”, a *face à face*. Ez ugyanakkor a helyes metafizikai viszony megvalósulásának is a pillanata egy esszenciális pontba sűrítve. A végtelen ideája fog feltárulkozni ebben a pillanatban. És nem mint a vágy tárgya, hanem mint vágyott, amely felkelti a vágyat.<sup>48</sup> Ez a feltárulkozás szó szerint értendő aktivitás, egy esemény, amely elér minket, megszólít minket. Itt megszabadulunk a transzcendencia filozófiájának liturgikus emelkedettségétől, mely ellilanna az idelentből, a misztikában vagy a halálban találja meg útját. Szintén elvetjük az immanencia filozófiájának a lehetőségét, amelyben az Ugyanaz bekebelezi a Másit,<sup>49</sup> majd a történelem végpontján feledésbe merül. Mindezek helyett a valódi metafizikai viszonyban itt a földi, kézzelfogható létezésben találjuk meg viszonyunkat az abszolút Mással, annak szabadságát és idegenségét maximálisan tiszteletben tartva. Nem a történelem ideájában való feloldódással teljesedünk ki, hanem hagyjuk a végtelen eme meghatározhatatlan túlcsoordulását teljessé válni és ebben működünk közre. Így a Másikkal való viszonyunkban kikerülünk a történelem fogva tartó láncolatából.<sup>50</sup>

Lévinas azt a módot, ahogy a *más* megjelenik nekünk, *Arc*nak nevezi. Azért nem tematizálja ez a jelölés a *mást*, mert az arc is minden pillanatban lerombolja és újraépíti önmagát folyamatos változásával. Mint élő kifejeződés, újra és újra tönkreteszi a formát, amely kimerevítene és befoglalhatóvá tenné. Az arc nem hivatkozik vagy utal semmilyen

47 Lévinas 1999, 34. (Saját kiemelés.)

48 Lévinas 1999, 44.

49 Lévinas nem csak Másikról, hanem a Másról is rendszeresen beszél. Míg az előbbi a konkrét formában élénk kerülő és hozzánk szóló transzcendens, addig az utóbbi az általában vett transzcendens, aki ott bujkál a tapasztalatunkban, lásd 2.2. fejezet záró szakaszát.

50 Lévinas 1999, 162; Lévinas 1999, 34.

formára, mert *az arc önmagát jelenti*.<sup>51</sup> Nem egy személytelen Semleges felfedése, hanem folyamatosan változó és megszakítatlan kifejeződés, amely végső soron *beszéd*.<sup>52</sup> Lévinas radikálisan szakít az arc interszubjektív viszonyban analógián alapuló megközelítésével, amely Hegeltől Husserlig a racionális összemérhetőség vagy kölcsönös elismerés és elfogadás egyik alapjául szolgált. Épphogy a Másik elvitathatatlan egyediségének lesz a szükségszerű hordozója. És elutasításra kerül az arcnak egy jelentéshordozó „felületként” való felfogása is, amely a belsőnek lenne valamiféle jele, vagy ahogy a köznyelv mondja, a „lélek tükre”.<sup>53</sup> Az arc egy számunkra értelmezhetetlen egyediségnek a betörése a tapasztalásunkba, amely paradox módon megszólít minket. Minden megnyilvánulása már beszéd, amely az eredeti viszony helyreállítása lesz a léttel. Az arc szavak nélkül beszél. A beszédben a Másik minden pillanatban túlsordul a gondolat által hordozott ideáján, ekképp példázza a szubjektum aktivitásában a végtelen önmagán túlterjeszkedő mintázatát. Itt fontos megjegyezni, hogy *beszéd* alatt nem a köznapi értelemben vett beszédet szükséges érteni. Ugyanis a szerző élesen megkülönbözteti a beszédet, mint a másik megszólításának és befogadásának kivételes pillanatát, a *retorikától*, ami pedig az önös érdekű, uralmi intenciójú kommunikációt jelöli. A retorika nem elősegíti, hanem megrontja a szabadságot.<sup>54</sup> A valódi beszédviszony ezzel szemben „lenni hagyás”. Egy abszolút idegen dolog tapasztalata, de csak szabad lények tudnak idegenek lenni egymás számára.<sup>55</sup>

Befogadni a Másikat a belőlünk fakadó befogadóképességen túl, ez is a végtelen túlsordulására utal. Ez a befogadás egyben azt is jelenti, hogy tanításban van részünk, mert a bennünk élő spontán szabadság ezáltal talál utat az igazsághoz. Ezzel a folyamat meghaladja az önmagában elválasztott szubjektívát, az Ugyanazt. Az arc fogalma így egy olyan értelem fogalmához juttat minket, amely előzetes a jelentéséhez képest, és így független tőlünk. Előzetes a léttel szemben nem szorul sem a hatalomra, sem a birtoklásra, és nem vezethető vissza egy emlék belsőjére,<sup>56</sup> mint Platónnál.<sup>57</sup>

Ezáltal a beszéd az értelem előállása lesz.<sup>58</sup> Ha most felidézzük Merleau-Ponty vitáját Husserlrel *az idealitások genezise* kapcsán, akkor azt látjuk, hogy Lévinas az előbbivel kell, hogy egyetértsen.

Az értelem nem ideális lényegként áll elő, hanem a jelenlét révén mondatik ki és tanítatik, s a tanítás nem vezethető vissza az érzéki vagy intellektuális intuícióra, mely az Ugyanaz gondolata. Értelmet adni egy lét jelenlétének olyan esemény, mely visszavezethetetlen

51 Lévinas 1999, 113.

52 Lévinas 1999, 33.

53 Vasseleu 2002, 88.

54 Lévinas 1999, 52.

55 Lévinas 1999, 55.

56 Lévinas 2020, 44: „à l'intériorité du souvenir”.

57 Lévinas 1999, 34.

58 Lévinas 1999, 48.

a nyilvánvalóságra. Nem része egy intuíciónak. *Közvetlenebb* a látható megnyilvánulásánál, ugyanakkor – a másik – távoli jelenléte, mely uralja azt, aki befogadja; a magasságokból érkezik, előreláthatatlanul, következőképpen az újszerűséget tudatja velünk.<sup>59</sup>

Ezen a ponton jogosan juthat eszünkbe Merleau-Ponty fenomenológiája, amelynek egyik nagyon fontos eleme a primordiális tapasztalat jelentőségének felismerése.<sup>60</sup> Az észlelés fenomenológiájában jellennek meg azok az értelemképződmények, amelyek egyfajta tudat és fogalom előtti, preobjektív, spontán módon létrejövő tapasztalásban szedimentálódnak bennünk.<sup>61</sup> Lévinas a Másikból és a Másból eredezteti ezt a fogalmiságot megelőző spontán módon adódó tapasztalást és értelmet. Persze nála ez az önmagától és azonnal előálló értelem a fenséges dimenziójában részesedik és egy etikai kitüntetettséggel bír.<sup>62</sup> Ennek a közvetlen és eltérítetlen tapasztalásnak a forrása a Másik lesz, mint beszélgetőtárs, aki képes ebben a meghatározott módon létrejövő viszonyban *kath'auto* maradni. Ez egy *tiszta objektivitást* jelenít meg Lévinas számára, amely nem azonos egy tárgy objektivitásával, hanem a tárgyon és rajtam – a tapasztalón – is túlmutat. A valódi külső jelenik meg benne, a teljesen idegen, amelyhez mégis képes vagyok kapcsolódni.

Lévinas idegentapasztalatára reagálva Tengelyi jegyzi meg, hogy ez a vad idegenség, amely igényeket támaszt velünk szemben a Másik alakjában, és amely szembe szegezi saját idegen értelemait a mieinkkel, nem korlátozódik az interszjektív viszony körére. Minden tapasztalati élményünk ott hordja magában az előreláthatatlanság és az uralhatatlanság lehetőségét, „minden tapasztalat magában hordozza legalábbis *a sajátban eleve ott rejlő idegen tapasztalatát*”.<sup>63</sup>

### 2.3. A közvetlenség sajátosan lévinasi megjelenése a *Teljesség és Végtelenben*<sup>64</sup>

A Lévinas által megformált közvetlenség két fontos motívumban biztosan különbözni fog az ezt megelőző elméletektől. Ezek közül az első a közvetlenség „mozgásba hozása”,

59 Lévinas 1999, 48. (Saját kiemelés.)

60 A tapasztalat primordiális természete már Husserlnél is feltűnik, ahogyan arra Tengelyi rámutat. Az *Ideem I.* kötetében meghatároz bizonyos tudatosodás előtti értelemeket, amelyeket „aktusrezdülésnek” fordíthatunk, lásd: Tengelyi 2007, 28; Husserl 1977, 263.

61 Merleau-Ponty 2012, 266.

62 Másrészről Lévinas azon megoldása, hogy a Más/Másik kiemelésére a transzcendens kategóriáját használja, természetesen épp oly távol áll Merleau-Ponty faktikus fenomenológiai attitűdjétől, mint Husserl transzcendentális módszere.

63 Tengelyi 2007, 33. (Kiemelés az eredetiben.) Erről egyébként az *Autrement qu'entre ou au-delà de l'essence*-ben végül Lévinas is beszél.

64 A tisztánlátás kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a második főműben, az *Autrement qu'entre ou au-delà de l'essence*-ben is szerves, központi összetevője a közvetlenség Lévinas gondolkodásának, bár másképp, mint a *Teljesség és végtelenben*. A hangsúly a Másikról a Másik felé forduló szubjektumra tevődik át, új fontos fogalmai a *Mondott (Dit)* és a *Mondás (Dire)*. A közvetlenség továbbra is szorosan a Másikhoz kötődik, azonban az *arc* fogalma eltűnik. Ehelyett Lévinas egy rendkívül szofisztikált, sokkal inkább a fakticitásba

az *aktivitás* és *esemény* attribútumaival való összekapcsolás. Egy olyan viszony leírása, amelyben mi vagyunk a passzív befogadó fél és a közvetlenség *eseménye* az aktív, amely minket szólít meg. Emellett az a vágy, amely minket a *Másik* felé hajt egyben cselekvés is. A második pedig a közvetlenség felruházása az etikai dimenzióval, mint a közvetlen szituáció megvalósulásának együttállása a felelősség mozzanatával. Hiszen a Másikkal való találkozásunk lehetősége meghatározott feltételekhez és egy belső értéktudati fejlődéshez kötött. A Másik hívása során eljutunk az *igazsághoz*, a *Jóhoz*, a *fenségeshez* is.

Végül egy utolsó probléma vár megoldásra: hogyan lehet valóban közvetlen a szemtől szemben szituációja, ha eközben a Másik tapasztalata egy transzcendens élmény marad? A közvetlenség pillanata valóban egy transzcendens élmény, ehhez Lévinasnak ragaszkodnia kell azért, hogy ne relativizálja el a Másit. De hangsúlyozzuk, ez a közvetlenség ugyan módálisan transzcendens, előállításának módjában és értelmében mégis különbözik Husserl transzcendentális módszerétől. Hiszen ahol a közvetlenség transzcendens élménye zajlik, az a helyszín továbbra is az érzéki lesz, az itt és most. A közvetlen viszonyoknak otthont adó érzéki az ésszel szemben (a közvetettel szemben) tehát nem valamiféle irracionális vagy elsüllyedt fogalmiságot jelent, hanem az *elkülönült* létet.

Az ész előtt van: az érzéki egyáltalán nem viszonyítható a teljességhez, amelyre ráfeszül. Az érzékiség elkülönülten és függetlenül magát a lét elkülönülését játssza el. A közvetlenhez kötődés készsége semmire nem redukálható, nem ama képesség megghiúsulását jelenti, mely dialektikus módon kifejtendő, működésbe hozná, vagy azáltal, hogy szublimálja, elnyomná a közvetlennek az előfeltételeit.<sup>65</sup>

A közvetlen élményt nem egy epokhéval elválasztott zárt fenomenális módszertani környezetben hozzuk létre, hanem a spontán, faktikus érzékiben hirtelen és kiszámíthatatlanul végbemenő élmény von minket a hatása alá. Abban a pillanatban, amiben a Másikkal (vagy a Mással) szemtől szemben vagyunk, az általunk tapasztalt lét ontológiai minősége alapvetően megváltozik, mintegy autenticitást nyer. Közvetlenül érintkezünk a megérintetlennel, amelyre nincsenek szavaink, de ő mégis megszólít minket.

Mindezzel választ kaptunk a második kérdésünkre is, miszerint az etikai közvetlen aspektusa az elkülönült Ugyanaznak a Másikkal való találkozásában, a *szemtől szemben* eseményében jelenik meg.

---

ágyazódó összefüggést dolgoz ki a *közvetlenség* és az érzékenység (*sensibilité*), illetve a *közelség* (*proximité*) fogalmai között, lásd Lévinas 2006, 120, 134.

65 Lévinas 1999, 112.

## Bibliográfia

- Bernet, Rudolf. 2004. *Lévinas's critique of Husserl*. In *The Cambridge Companion to Lévinas*, szerk. Robert Bernasconi – Simon Chritchley, 82–99. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521662060>.
- Berta Gergely. 2020. „A közvetlenség felmutatásának példái a fenomenológiában Maurice Merleau-Ponty-nál és másoknál.” *Kultúra és közösség* 12/5: 131–149. [[http://www.kulturaeskoszosseg.hu/pdf/2020/5/19\\_Berta\\_2020\\_05.pdf](http://www.kulturaeskoszosseg.hu/pdf/2020/5/19_Berta_2020_05.pdf)] (2023.01.25)
- Blumenthal, Henri. 2011. „Plotin.” In *Le savoir grec*, szerk. Jacques Brunschwig – Geoffrey Lloyd – Pierre Pellegrin, 828–841. Paris: Flammarion. <https://doi.org/10.3917/flam.bruns.2021.01>.
- Gulyás Péter. 2006. *A conatus fogalma Emmanuel Lévinas fenomenológiájában*. In *Első század 5/1*: 35–57.
- Hegel, G. W. F. 1979a. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1979b. *A logika tudománya I-II*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1979c. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1989. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Shurkamp.
- Hegel, G. W. F. 1999. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Das Sein (1812)*. Hamburg: Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3236-6>.
- Heidegger, Martin. 1983. *Einführung in die metaphysik / Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944 Band 40*. Frankfurt Am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1995. *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Budapest: Ikon.
- Edmund Husserl. 1977. *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, szerk. Karl Schuhmann. Husserliana 3. kötet. The Hague: M. Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel. 1967. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin Librairie philosophique.
- Lévinas, Emmanuel. 2007. *Az idő és a másik*. Ford. Gulyás Péter. *Világosság* 2007/10: 33–62.
- Lévinas, Emmanuel. 1999. *Teljesség és Végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs: Jelenkor.
- Lévinas Emmanuel. 2006. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche.
- Lévinas, Emmanuel. 2020. *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest: L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*. Paris: Gallimard.
- Plótinosz. 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről – Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit – Percel István. Budapest: Európa.
- Sartre, Jean-Paul. 2001. *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 2006. *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan.
- Tengelyi László. 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.

- Ullmann Tamás. 2008. „A látványosság anarchiája.” In *Transzcendencia és megértés – Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*, szerk. Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László, 99–112. Budapest: L'Harmattan.
- Vasseleu, Cathryn. 2002. *Textures of Light – Vision and Touch in Irigaray, Lévinas and Merleau-Ponty*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203047705>.
- Vermes Katalin. 2006. *A test éthosza – A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan.