

hasznos lehet a kiindulópontot felülvizsgálni.

Például Smart és Rorty tagadta az érzelmek privát jellegét. Smart szerint a magánjelleg csak esetleges körülmény: ha a tudomány a jövőben azonosítja az egyes tapasztalatfajtáknak megfelelő agyállapot-típusokat, akkor harmadik személyű nézőpontból is meg tudjuk majd állapítani, milyen tapasztalatot él át valaki. Rorty szerint pedig az agyállapotokra hivatkozással kell majd helyettesíteni az érzetekre hivatkozó beszédmódot.

Itt egy érdekes gondolat következik. Ambrus bemutat egy érvet, amely a magánjellegűség esetlegessége ellen szól, és a tapasztalatok hétköznapi elméletének azon a másik tézisének alapul, hogy tapasztalatainkat tévedhetetlenül ismerjük meg. Az érv a következő: ha mások érzeteit valóban lehet agyállapotaik alapján azonosítani, akkor előfordulhat, hogy bár valaki őszintén állítja, hogy ő fájdalmat érez, mi az agyállapot ismerete alapján felülbíráhatjuk az ítéletét. De ez helytelen, hiszen ő maga nem tévedhet ebben a kérdésben. Nekem ez az érv nem tűnik túl meggyőzőnek. Először is megkérdezhetjük, hogy mi okunk van feltenni, hogy valóban előállhat egy ilyen helyzet – mármint hogy az alany és mások véleménye eltér arról, hogy neki fáj valami. Másodszor pedig, ha előáll, az lehet a mérés vagy az elmélet hibája, de nem jelentené azt, hogy egyetlen mérés vagy elmélet sem eredményezhet tudást.

Ha már itt tartunk, akkor a „hétköznapi” elmélet ezen másik elemével kapcsolatban is szeretnék bizonyos kétélyeket kifejezni. Ambrus a Feyrabendről szóló fejezetben ismertet egy érvet a tapasztalatok első személyű tudásának tévedhetetlensége mellett. A külvilág észlelésére igaz, hogy a dolgok olykor másmilyennek tűnnek, mint amilyenek, például a vízbe merülő evező töröttnek látszik, holott egyenes. Ez általában a külvilággal kapcsolatos tévedések forrása. A tapasztalatokkal azonban más a helyzet. Egy ismerősöm mesélte (ez jó régen volt), hogy a katonaságnál egy téli hadgyakorlat alatt egy őrmester a következőt mondta nekik: „Maguk nem fájznak, csak úgy érzik.” Ez azért hangzik képtelenül, mert a fázás

tapasztalata maga az érzés. Az lehet, hogy valami hidegnek érződik, holott valójában nem az; de annak nincs sok értelme, hogy valami csak hideg érzésnek érződik, ám valójában egy másik érzés. Általánosságban, a tapasztalatok világában nincs helye látszat és valóság megkülönböztetésének, mivel a tapasztalat maga az, ahogy a dolgok tűnnek. Ebből pedig az érv szerint az következik, hogy a tévedés itt nem lehetséges, hiszen minden éppen olyan, ahogyan nekem tűnik.

Csak hogy ez ellen felhozható az a megfontolás, amelyet Ambrus maga is megemlít egy másik fejezetben, a privát nyelv-érv tárgyalásakor (2. 3. 1. szakasz): hogy ez a gondolatmenet a „tűnni” kifejezés kétféle értelmének összemosásán alapul. Az egyik a „fenomenális” értelem, amely kifejezetten a tapasztalatok szubjektív, élményszerű jellegére utal: egy tapasztalat maga az, ahogy a dolgok tűnnek. Ezt a „tűnést” talán valóban nem lehet iterálni. Csak hogy a „tűnni” kifejezést egy sokkal általánosabb értelemben is szokás használni, egyszerűen annak óvatos kifejezésére, hogy mi a véleményünk valamiről, például ha azt mondom, hogy „úgy tűnik, jövőre magasabb lesz a munkanélküliség”. Ez nyilván nem valami élményszerű minőségre utal. És az éppenséggel logikailag lehetséges, hogy akkor tévedjünk, amikor a fenomenális tűnést kombináljuk ezzel az ítélet jellegű tűnéssel – „szerintem így és így tűnnek nekem a dolgok fenomenálisan”.

Nem világos tehát, valóban jó érvek szólnak-e amellet, hogy a tudatos tapasztalatok csak átélőiknek és tévedhetetlenül megismerhetők. Hozzá tartozik még a kérdéshez az is, hogy bár a dualizmus melletti érvek általában azon alapszanak, amit a tapasztalat „lényegi szubjektivitásának” nevezhetünk, a szubjektivitásnak a kizárólagos magánjellegnél és a tévedhetetlenség-nél gyengébb felfogása is elegendő lehet ezeknek az érveknek a megfogalmazásához. Amennyire meg tudom ítélni, az Ambrus által ismertetett dualista érvek – Kripke és Chalmers modális érvei, a tudásérv, a magyarázati szakadékon alapuló érv – nem tételezik fel, hogy csak mi magunk ismerjük meg tapasztalatainkat, még-

hozzá tévedhetetlenül. Például a tudásérv azon az állításon alapul, hogy csak akkor tudhatjuk, milyen is a piros szín látásának élménye, ha ezt magunk is megtapasztaltuk. Ebből nem következik a tévedhetetlenség, és az állítás azt is megengedi, hogy ha már egyszer részünk volt ebben a tapasztalatban, akkor másokról is joggal megállapíthatjuk, hogy alkalmanként ugyanebben a tapasztalatban van részük.

Persze Ambrusnak igaza van abban, hogy voltak filozófusok, akik elfogadták a hétköznapi elméletet (vagy egyes elemeit), és hogy több materialista gondolkodó is erre való tekintettel fejlesztette ki saját elméletét. Az elméletek fejlődésének, logikájának megértéséhez tehát valóban hasznos támpont a hétköznapi elmélet. A fenti eszmefuttatásokkal csak azt akartam jelezni, hogy az agy-tudat problémával kapcsolatos további megfontolásokban érdemes lehet ezt az elméletet vizsgálat alá venni. Ha azonban valaki most fogna bele az agy-tudat probléma tanulmányozásába, ehhez Ambrus Gergely könyve kiváló kiindulópontot fog nyújtani.

FARKAS KATALIN

## Transzcendencia és megértés

### LÉVINAS ETIKÁJA ÉS METAFIZIKÁJA

*Szerkesztette: Bokody Péter, Szege-di Nóra, Kenéz László. L'Harmattan, Budapest, 2008. 281 old., 2600 Ft*

Emmanuel Lévinas (1906–1995) litván származású francia fenomenológus és talmudista munkássága a filozófia számos területén, emellett a társadalomelméletben és az irodalomelméletben is jelentős hatást gyakorolt. Az utóbbi évtizedben Magyarországon is egyre ismertebbé váltak művei, habár eddig csupán két kötete jelent meg nálunk: első főműve, a *Teljesség és végtelen* (Jelenkor, Pécs, 1999.), valamint a *Nyelv és közelség* (Tanulmány-Jelenkor, Pécs, 1997.) című válogatás. Továbbá magyarul olvasható még egy korai írás, *Az idő és a Másik* (Világosság, 2007. 10. szám), illetve Paul de Man fontos kritikái

számvetése Lévinas munkásságával, az *Istenhozzád Emmanuel Lévinas-hoz* (Jelenkor, Pécs, 1998.). Lévinas második főműve, az *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*Másként, mint lenni, avagy túl a léten*) címet viselő opus lefordítása még várat magára. A hazai Lévinas-recepciót néhány hasznos tanulmányon túl leginkább Vermes Katalin könyve (*A test éthoszsa*. L'Harmattan, Bp., 2006.) jelenti, amely a test és a másik ember tapasztalatának összefüggéseit vizsgálja Lévinas és Merleau-Ponty filozófiájában.

A most megjelent kötet inspiráló hozzájárulás a fenomenológus életművének tanulmányozásához, annál is inkább, mivel az *Etika és végtelen* című, jó negyvenoldalas interjút is tartalmazza. Az összeállítás a filozófus születésének századik évfordulója alkalmából Miskolcon, a Magyar Fenomenológia Egyesület által rendezett konferencia előadásából készült bő válogatás, amelyben filozófusok, doktori hallgatók és kutatók tárgyalják a lévinasi életmű alaptéziseit, problémáit, perspektíváit. A 2005 óta létező egyesületet többségében az ELTE kutatói és hallgatói alkotják, s a magyar filozófiai közélet szinte legaktívabb szervezete. Minden évben számos konferenciát, workshopot, szimpóziumot szervez a fenomenológia irányadó alakjairól (mint Husserl, Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty) és problémáiról (például az intencionalitás, a tapasztalat stb.), és lehetőséget nyújt arra is, hogy a fenomenológia határvidékein vizsgálódók is beszámoljanak legújabb kutatásaikról. Több tanulmánykötetet megjelentetett már, 2008 végén pedig saját filozófiai folyóiratot hozott létre *Aspecto* címmel. A most tárgyalt Lévinas-kötet ennek a szellemi műhelynek a tevékenységébe is bepillantást nyújt.

Lévinas munkásságának egyik lényeges alapja a német fenomenológiai hagyomány, Husserl és Heidegger, azonban gondolataikat eredeti szempontok, radikális kérdésfeltevések alapján vizsgálja újra. A Másik transzcendenciájának elsődlegességét állítva kérdőjelezi meg a nyugati filozófia hagyományos rendjét: felszámolja az En immanenciáját, érte-

lemadó hatalmát, s a totalizálásra törekvő ontológia helyébe az etikát állítja.

Kiindulópontja, hogy az emberek közötti *etikai* viszony megelőzi a megismerés viszonyát, amely szerinte tulajdonképpen birtoklást jelent. Az emberi kapcsolatok világa ellenáll az ember megismerő, szintetizáló törekvéseinek. Az elsődleges filozófia Lévinasnál etika. A *Teljesség és végtelen* középponti fogalmai a Másik, az arc, a vágy és a transzcendencia. A találkozás a Másik arcának radikális idegenségével olyan *etikai esemény*, amely feleletre és felelősségvállalásra szólít. Minden arc a transzcendencia nyomát viseli, ezért látszólagos meztelensége és kiszolgáltatottsága ellenére is sebezhetetlen, és etikai üzenetet hordoz: „ne ölj!”. A kései Lévinasnál az én és Másik eleve aszimmetrikus viszonya radikalizálódik: a szubjektumot a Másik túszává teszi a felelősség, amelyet nem vállalt, hanem örökösen rá hárul.

Már ennyiből is érzékelhető, hogy a lévinasi nyelvhasználat nem szokványos filozófiai beszédmód, ha egyáltalán lehet ilyesmiről beszélni. A tárgyilagos, tiszta fenomenológiai analíziseken túl Lévinas sokszor szinte költői nyelven beszél, hiperbolákban, metaforákban, retorikus szerkesztésű mondatokban. Leírása a Másikkal, a halállal, az életelemekkel, a nőivel való találkozásról forradalmi és meghökentető. Első olvasásra sokszor nehéz napirendre térni felette: mitől lehet trauma egy hétköznapi találkozás? Mitől érezzük, hogy a halál természetében van valami a gyilkosságból? Vajon szó szerint kell-e érteni a szerzőt? Preskripcióval vagy deskripcióval van-e dolgunk egyáltalán, amikor a másikért viselt végtelen felelősségről olvasunk? A tanulmánygyűjtemény segíthet megválaszolni e kérdéseket, nagyon hasznos mankó lehet a lévinasi filozófia megértéséhez.

A kötetet az évek óta Németországban dolgozó Tengelyi László előszava vezeti be, aki a hazai fenomenológusok számára az irányzat legfontosabb képviselője. Az ezt követő *Etika és végtelen* valójában tíz, Lévinasszal folytatott beszélgetés megszerkesztett változata, amely tömören, helyenként

csak utalásszerűen sorra veszi a legfontosabb fogalmait, témáit és filozófiai elődeit; tárgyalja a vallás és a filozófia kapcsolatát, Lévinas viszonyát a heideggeri és bergsoni filozófiához, a szabadság, az arc, a tanúság és a felelősség problematikáját.

A könyv fejezetei a lévinasi életmű központi fogalmai – az idő, a Másik, a beszéd, a művészet – köré szerveződnek. Az írások első csoportja gondolkodásának kontextusával foglalkozik, azzal a filozófiai hagyománnyal (Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Husserl), amelyhez sorolható, s amelyet megtör. Pavlovits Tamás a végtelen descartes-i és lévinasi ideáját hasonlítja össze, s azt vizsgálja, milyen változtatások szükségesek a fogalom descartes-i használatában ahhoz, hogy a fenomenológus számára alkalmazható legyen. Szegedi Nóra a kanti etikával való párhuzamokat és különbségeket elemzi. Míg Kant a morális felelősséget a szabadságból eredezteti, Lévinas – szakítva a hagyományos felfogással – a szabadságot vezeti vissza a felelősségre. Mint Szegedi kimutatja, egyik redukció sem tökéletes. Ullmann Tamás kiindulópontja a minden tudatfilozófiát foglalkoztató kérdés, a Kant által sematizmusnak nevezett működés: „miként lesz a nyers érzéki behatásból a tudat szintetizáló aktivitásán keresztül fogalmilag felismert tapasztalati tárgy?” (108. old) Az alteritás lévinasi alap gondolatából kiindulva közelít a tárgytapasztalat fenomenológiájához. A „látványosság anarchiája”, a „rögzítetlen értelem-sokaság bódulata” szükségképpen beszipantana minket, ha nem létezne a Másik és a Másikkal megjelenő beszéd, amely bevezeti „a rendet, vagyis a jelentést, az azonosságot és az objektivitást” (115. old). Merleau-Ponty *kiazmus*-fogalmával ellentétbe állítva is bemutatja a lévinasi elgondolást. A kiazmus, a keresztveződés, azaz az ember húsnak és a „világ húsnak” lényegileg egynemű természete megfelel a lévinasi narcisztikus, önmagába zárult állapotnak, amikor is az életelemekkel való viszony nem a szükségletek, hanem az öröm és a kielégülés terminusaiban írható le, röviden úgy, hogy „kedvünket leljük abban, amitől az életünk

függ” (Lévinas: *Teljesség és végtelen*, 90. old). Ezt az „önmagának elégséges”, „személytelen, de örömteli” állapotot, Ullmann hegeli kifejezéssel „rossz végtelenné” nevezi. Innen kínál kiutat a Másikkal való találkozás, aki felé bárhogy közeledek is, soha nem leszek azonos vele, ahogy a dolgokkal sem – nem létezik a húsnak a Merleau-Ponty által leírt homogén közössége. Lévinasnál épp ez az örök elválasztottság, a különbség, a különbözőség strukturálja a létezést értelmes, megformált világgá.

A következő fejezet a Másikkal foglalkozik. Sajó Sándor az én és a Másik aszimmetrikus viszonyának azt az aspektusát mutatja be, hogy míg a husserli fenomenológia a tapasztalat világát elemezve a szubjektumból indul el, és az észlelés világát veszi kiindulópontnak, addig Lévinas a megismerés helyére állított etikai viszonyt és a Másikat veszi elsődlegesnek. A test problémáját kiragadva Sajó rámutat, hogy a husserli analízis eredményét – a másik testét a saját testem duplikátumaként vagyok képes felfogni – meg kell hogy előzze a másik nézőpontjának elképzelése, ami egyáltalán lehetővé teszi, hogy testemet kívülről képzelhessem el. Lévinas Husserl-kritikája éppen ezt a „Másnak az Ugyanazra való visszavezetését mint a nyugati filozófia egészére jellemző tévedést bírálja”. „A husserli viszony megfordul: nem a Másik olyan, mint én, [...] hanem én vagyok »a Másik Másika«” (139. old). Így válik a viszony a Másik javára aszimmetrikussá, ugyanakkor hierarchia nélkülivé – veti ellene Sajó, aki Ullmann-nal ellentétben egy Merleau-Pontyhoz közelebbi álláspont mellett teszi le a voksát, azaz-hogy az egybefonódás, a kiazmus eredendőbb a szétválásnál: a saját és az idegen „kölcsonösen feltételezik egymást”, egyik sem vezethető vissza a másikra.

Kivételes, ritka vagy mindennapi esemény a Másikkal való találkozás? Azaz, ki a Másik? Mi voltaképpen az etikai találkozás? Rónai András e találkozás mindennapi természetét mellett érvel, mivel a „mondás”, a másikhoz való beszéd, a kifejezés már önmagában a Másikkal való felkínálkozás. Ennek az interpretá-

tációnak a szélső értéke az, amikor „minden találkozást a szó erős értelmében etikainak tekintünk” (133. old.), s a Lévinas által leírt módon aszimmetrikusként, kiszolgáltatottként, traumatikusként élünk meg. Ezt nevezte a miskolci konferencián „etikai magatalkodottságnak” Szabó Zsigmond, *A keletkezés ontológiája – a végtelen fenomenológiája* című könyv szerzője (L’Harmattan, Bp., 2005.).

Az idővel foglalkozó fejezetben olvasható Vermes Katalinnak az idő, a halál és a vágy fogalmait elemző tanulmánya. „Az idő nem a semmi, hanem a Más felé halad: nem veszteség, hanem adás.” (174. old) A Husserlrel és Heideggerrel vitatkozó Lévinas „az időt nem halandóság és örökkévalóság, lét és semmi dichotómiájában érti meg, hanem az azonos és más kettősségében. Az igazi transzcendencia – az önmagamtól megfosztó traumatikus idegenség – nem a halál, hanem a Másik.” (174. old) Hiszen a Másik tekintetének való kitettség elől – például szegényünkben – képesek vagyunk akár a halálba is menekülni.

A Lévinas által erőszakosként felfogott halál a Másikkal való, azaz a végtelen iránti vágyban oldódik fel, amely soha nem elégülhet ki, éppen hogy elmélyülni képes. Éhség, amely éhséget szül, írja Lévinas. A szubjektumnak ez az önmagán túlmutató vágya „túljutott léten és hiányon [...], így vágyódásának értelmét nem veszi el egészen a közelgő halál” (181. old.).

Kenéz László figyelemre méltó eszmefuttatása a bensőségesség tapasztalatáról annál is érdekesebb, hiszen a *Teljesség és végtelen* alcíme: *Tanulmány a külsőről*. Hogyan válik lehetségessé – kérdezi Kenéz –, hogy „a belsőként értett tapasztalás során szembeke-rüljünk valami tapasztaláson túlival mint külsővel” (202. old)? A bensőségesség Lévinasnál a lakhelyére visszahúzódó lét, az otthon léte, amely egyszerre élvezet és mégis egyfajta viszony a Másikkal, de nem a már jól ismert etikai, szembesítő, aszimmetrikus, én–Ön viszony, hanem egy társal teremtett én–Te viszony, amely otthont ad. Lévinasnál ez egyet jelent a „női mássággal való viszonytal” (tegyük hozzá, hogy ez a perspektíva

azért okot adhat némi gender-felhaborodásra). Kenéz ennek az „alternatív” Másikkal való viszonynak a rendszerbe való beilleszthetőségét és problematikáját tárgyalja.

Az utolsó fejezet a *Beszéd és művészet* címet viseli. Bokody Péteré a kötet utolsó tanulmánya, habár annyira átfogó és olyan alapvető összefüggéseket tesz érthetővé, hogy hasznosabb lett volna a kötet elejére helyezni (a Kenéz által tárgyalt problematikát illetően is megvilágító erejű). Azt az utat mutatja be, amelyen az eleinte a testre alapozódó etikum teret enged a beszédnek. Míg a *Teljesség és végtelen*ben az etikai alapvető mozzanata az arc, addig a kései Lévinasnál a beszéd kerül a középpontba, megkülönböztetve annak totalizáló (mondott) és etikai (mondás) komponenseit – utóbbi mindig szólás, odafordulás valakihez.

Tengelyi László írása is ehhez a gondolatkörhöz kapcsolódik. A mondás és mondott fogalompáron keresztül közelíti meg az én és a Másik viszonyának etikai problémáját. A mondás értelme abban áll, „hogy hozzáférhetővé tegyük, sőt felajánljuk a másiknak azt, ami a mondottban kifejezést öltött” (229. old.), ezt nevezi Lévinas a „Másik felé nyújtott jelentésnek”. Tengelyi megfogalmazásában az én és a Másik közötti viszonyt nem két létező relációjaként kell elgondolnunk, „hanem sokkal inkább a mondás értelem-összefüggéseként” (uo.).

Lévinasnak nem volt átfogó művészetelmélete, csupán érintőlegesen foglalkozott esztétikai kérdésekkel. Ilyen a *Valóság és árnyéka* című esszé (*Nappali Ház*, 1992. 2. szám), amelynek antiesztétikai érveivel Kraszóy Ákos foglalkozik részletesebben. Végül két tanulmány a lévinasi filozófiából kiinduló műelemzés: Hanoch Levin *Az álmodó gyermek* című darabját Darida Veronika elemzi, Bartók Imre pedig Paul Celan költészetét. Bartók Lévinas szellemében az érintésként felfogott költészetben azt a gesztust látja meg, ahogyan „a Másikkal magunkat versként ajánljuk fel” (265. old.). Ezzel az utolsó idézettel ajánlom a kötetet az olvasók figyelmébe.