

Tengelyi László

LÉVINAS ÉS A JÓ ANARCHIÁJA*

Arisztotelész és Kant: ez a két név kétféle etikát jelez. Ezek közül az egyik a jó élet vágyára alapozódik, a másik az erkölcsi törvény kötelező erejére épül. A jó élet „op-tativusa” és a feltétlen kötelezettség „imperativusa”¹ két olyan beszédmódba illeszkedik bele, amelyek alaphangja mindig különböző marad. De bármennyire különmemű megközelítésekről van is szó, egyvalami közös bennük: mindkettő *rendteremtő* erőt tulajdonít az erkölcsiségnek. Igaz, ez a közös vonás újabb különbséget takar: a rend forrása Arisztotelésznél a végső cél, a boldogság, amely minden más cél súlyát és szerepét meghatározza, Kantnál viszont egy olyan elv, amely a magatartás számára az élet minden helyzetében irányadó szabályt ír elő: a kötelesség. Az egyik oldalon: *ordo teleologicus*, a másikon: *ordo deontologicus*.

Vajon összeegyeztethető-e ez a kétféle rend egymással, vagy pedig kapcsolatuk szükségképpen összeütközések kiváltója marad? Olyan kérdés ez, amely a gondolkodást ma érthető módon nagymértékben foglalkoztatja. Nem csoda, ha az utóbbi évtizedekben olyan különböző gondolkodók éreztek késztetést arra, hogy az erkölcsiségnek ezzel a különös kettősségével számot vessenek, mint Hans-Georg Gadamer,² Ernst Tugendhat,³ Alaisdair MacIntyre,⁴ Bernard Williams,⁵ Charles Taylor⁶ és Paul Ricoeur.⁷ Mert, mint Nietzsche mondja, „*minket, modern embereket különböző erkölcsök határoznak meg*”: „*cselekedeteink változva különféle színekben tündökölnek, ritkán egyértelműek – és bőven akadnak olyan esetek, amikor tarkabarka cselekedeteket hajtunk végre*”.⁸ Tetteinkben – így is mondhatnánk – eklektikusak vagyunk. Gondolatainkban ugyanakkor gyakran vagyunk szkeptikusak. A jó élet vágya minket sem mozgat kevésbé, mint elődeinket. Mi is rákényszerülünk arra, hogy céljaink között rangsort állapítsunk meg. De kétségbe vonjuk, hogy a jó életről egy eleve adott világrend föltevése nélkül valaha is születhetne *kötelező erejű* elképzelés. Kanttal azt tartjuk, hogy a boldogság egységesíthetetlenül sokértelmű, úgyszólván *tarkabarka* fogalom: „*a képzelőerő ideálja*”, nem az észé.⁹ A célok rangsorától így elvitatjuk az általánosérvényűséget. Az együttes élet rendjének megteremtését inkább a kötelességektől, az előírásoktól, a törvényektől várjuk. Mégsem tudunk szabadulni attól az érzéstől, hogy a tisztán kötelességből fakadó élet, ahogyan azt Kant a boldogság akarásával szembeállította, a szó erkölcsi értelmében véve is mindennek inkább volna nevezhető, mint *jónak*. Cselekedeteinkben tehát nem tudjuk ugyan kivonni magunkat e kétféle rend hatóköréből, de mihelyt gondolkodni kezdünk azon, hogy mi jó, és minek van kötelező ereje, lehetőségünk van rá, hogy az egyik rendet a másik mércéivel mérjük, és így mindkettőre kételyekkel tekintsünk. Igaz, ettől végül csak még tanácstalanabban állunk az erkölcsiség eme belső kettőssége előtt.

Így vagyunk eklektikusak, és így vagyunk szkeptikusak. De vajon *eléggé* szkeptikusak vagyunk-e ahhoz, hogy visszataláljunk a morál dolgaiban a kételynek ahhoz az ősi

* Az alábbi írás rövidített változata előadásként elhangzott az 1995. augusztus 29. és 31. között Kaposvárott rendezett erkölcsfilozófiai konferencián.

módszeréhez, amely az *epokhé* nevet viseli? Készen állunk-e tehát arra, hogy a gondolkodásban *távolságot tartsunk* azoktól az erkölcsi rendektől, amelyek a cselekvésre oly ellenállhatatlanul rákényszerítik magukat, anélkül hogy le kellene mondanunk az etikum megértéséről? E távolságtartás megteremtése, ezen *erkölcsfilozófiai epokhé* végrehajtása ma, úgy gondolom, egyike a legsürgetőbb feladatoknak; nem más ez körünkben, mint maga az etika problémája.

Emmanuel Lévinas olyan gondolkodó, aki évtizedek óta ezzel a feladattal viaskodik. Felelősségetikájában épp az a rendkívüli, hogy a célok és a kötelességek két nagy erkölcsi rendje mögé hatol el.¹⁰ Erről a rend-kivülről, erről a – mint Lévinas olykor nevezi – „an-archikus” jellegről lesz szó a továbbiakban.

Az az erkölcsfilozófiai epokhé, amelyhez ez a felelősségetika utat nyit, ugyanakkor olyan megközelítés révén válik lehetségessé, amely erős szákkal kötődik Edmund Husserlnek az én és a másik kapcsolatáról szóló elmékedéseire. Az *interszubbjektívitás fenomenológiája*, ahogyan ezeket az elmékedéseket összefoglaló néven emlegetni szoktuk, arra a gondolatra épül, hogy a másik nem pusztán tárgy a én megismerésének, hanem egyszersmind maga is megismerő alany: *társszubbjektum*. Ez az ismeretelméleti megközelítés azonban, mint Husserl olykor maga is belátja,¹¹ végül is nem vezet el a másik tulajdonképpen *másságának* megértéséhez: a társszubbjektum *alter ego* marad, egy másik én, sőt hozzátehetjük: egy *solus ipse alter ego*ja. Az interszubbjektívitás fenomenológiájának ez a kudarc készíti Lévinast arra, hogy új úton induljon meg. Ő azáltal igyekszik túllépni e tan keretein, hogy az én és a másik viszonyát nem ismeretelméleti, hanem *erkölcsi* kapcsolatként fogja föl. Így próbál közelebb jutni a másik másságának megértéséhez – ahhoz tehát, amit röviden *alteritásnak* nevezhetünk. Azt is mondhatnánk, hogy Lévinas az interszubbjektívitás fenomenológiájának helyébe az *alteritás etikáját* állítja. Eközben azonban a legfontosabbat, mint látni fogjuk, megőrzi Husserl módszeréből. Így az interszubbjektívitás fenomenológiája és az alteritás etikája között olyan összefüggés létesül, amelyet vezérfonalnak választhatunk az „an-archikusra” vonatkozó kérdésünk megválaszolásához.

1. Elemi kapcsolat az én és a másik között

„Mindenki habozás nélkül egyet fog érteni velünk abban, hogy igen fontos dolog tudni, vajon nem járhatja-e velünk a boldogját az erkölcs.”¹² Ezzel az erőteljes mondattal kezdődik Lévinas első főműve, A TELJESSÉG ÉS A VÉGTELEN című munka. Hogy ezt a kérdést mérlegelhessük, nem elég a Nietzsche által emlegetett *különböző* erkölcsöket egyenként megvizsgálnunk. Sokkal inkább arra van szükség, hogy az erkölcsöt mint olyant, az etikumot egyáltalában véve tegyük próbára. Lévinasnak, mint Derrida joggal utal rá, valóban „nem az a szándéka, hogy egyfajta morált hirdessen, hanem hogy egyáltalában véve az etikai reláció lényegét határozza meg”.¹³

Ezen a ponton talál támaszra az új vállalkozás az interszubbjektívitás fenomenológiájában. Husserl a szubbjektum és a társszubbjektum viszonyára vonatkozó meggondolásait a másik testi jelenlétének közvetlen tapasztalatára alapozza. Ez a módszer távolról sem magától értetődő. Kézenfekvőbb volna a társadalom rendjét, a nyelv közöségét vagy a történelem összefüggésrendszerét kiindulópontnak választani. Husserlnek azonban jó okai vannak arra, hogy ne így járjon el. Mert minden olyan egész, amely az ént és a másikat eleve átfogja, feltételezi egy harmadik nézőpontját, aki az első kettő kapcsolatára kívülről tekint. Husserl azonban arra a meggyőződésre jut –

és ebben a meggyőződésben Lévinas is osztozik vele –, hogy a harmadik nézőpontjából az én és a másik kapcsolatának igazi sajátosságai egyáltalán nem láthatók.

Kétségkívül nyitva áll előttünk a lehetőség, hogy a másikkal való kapcsolatunkra mi magunk is egy harmadik szemével tekintsünk. Ebből a tapasztalatból jól tudjuk, mi minden változik meg, amikor saját belső nézőpontunkat így elhagyjuk, és egy külső nézőpontra térünk át. Ez az áttérés azonban mindig utólagos és ideiglenes, ezért visszautal arra az álláspontra, amelyet a másikkal való kapcsolatunkban eredendően és többnyire elfoglalunk. Ez a meggondolás egyértelműen amellett szól, hogy kezdő lépésben az elméleti vizsgálódásnak is a mindenkori én szemszögéből kell a kapcsolatra tekintenie. Lévinas hozzáteszi, hogy a szubjektum a társszobjektumhoz való viszonyában épp a saját belső nézőpontjához való eme visszatérés révén „*szakítja ki magát minden rendszerből és minden teljességből*”, amely különben elnyeléssel fenyegetné.¹⁴

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Husserl szubjektum és társszobjektum viszonyát elemezve minden olyan rendet kikapcsol a vizsgálódásból, amely az ént és a másikat egy harmadik nézőpontjából tekintve eleve egy egész részeivé teszi. Ez az a módszertani fölfedezés, amelyet Lévinas az interszobjektivitás fenomenológiájától örökbe kap.

A TELJESSÉG ÉS A VÉGTELEN című munka sokféle kapcsolatot ismer, amely az én és a másik között kialakulhat. A háború mint ellenségek közötti viszony, a kereskedelem mint munkák megalkotói közti viszony, a történelem mint a túlélőknek a holtakhoz való viszonya egyaránt tárgya az elemzésnek. Különösen emlékezetes fejtegetéseket szentel Lévinas a műben a szerelmesek közti erotikus kapcsolatnak. Egy olyan munkában, amely „*a család csodájáról*”¹⁵ nagy nyomatékkal – és talán túlságosan is fenntartás nélkül – szól, érthető módon kitüntetett érdeklődés kíséri az apa-fiú viszony és a testvérek közti kapcsolat kialakulását. Szó esik továbbá a barátságáról, amelynek Arisztotelész az etikában középponti szerepet szánt, és visszatérő utalások foglalkoznak azal az erkölcsi szabályok alapján létesülő eszközösséggel is, amelyet Kant állított eszményként a cselekvő elé. Lévinas azonban úgy véli, hogy mindezek a viszonyok föltételeznek az én és a másik között „*egy minden egyébre visszavezethetetlen és végső kapcsolatot*”,¹⁶ amely nem azonos szubjektum és társszobjektum ismeretelméleti viszonyával, hanem egyértelműen etikai jellegzetességeket mutat. A TELJESSÉG ÉS A VÉGTELEN című munkában ez az etikai kapcsolat olyan *elemi relációnak* bizonyul, amely nélkül nem csupán a szerelmesek, barátok vagy testvérek, hanem még az ellenségek közti viszony is elképzelhetetlen volna. Azt állíthatjuk ezért, hogy Lévinas, akinek, mint tudjuk, nem az a szándéka, hogy *egy* morált dolgozzon ki a többi között, és aki ezért megkísérel a jó élet vágyára épülő és a kötelességekre alapozódó erkölcsi rendtől egyaránt távolságot tartani, végső soron egy *elementáretika* kimunkálásán fáradozik, amelynek első és legalapvetőbb feladata az említett „*minden egyébre visszavezethetetlen és végső kapcsolat*” meghatározásában áll.

Hogyan tehető azonban a vizsgálódás számára hozzáférhetővé ez az elemi reláció? Itt próbálkozik meg Lévinas azzal a módszertani eljárással, amelyet Husserltől örökölt: ő is megkísérel kikapcsolni az elemzésből minden olyan rendet, amely föltételezi a harmadik nézőpontját. Eközben azonban azt is fölismeri, hogy az én és a másik kapcsolatában, ha nem külső álláspontról tekintjük, sajátos „*egyenlőtlenség*” tárul föl.¹⁷ Ez az egyenlőtlenség nem a két fél eltérő tulajdonságainak következménye. „*A másik más-sága – mondja Lévinas – nem valamely minőség függvénye, mely őt tőlem megkülönböztetné [...]*”¹⁸ Inkább arról van itt szó, hogy a másikat nincs módom összehasonlítani önma-

gammal anélkül, hogy egy harmadik álláspontjára ne helyezkednék. Ha szigorúan a magam szemszögéből tekintek rá, megszűnik közöttünk minden összemérhetőség. Ha valóban kiiktattam minden külső nézőpontot, többé nincs módom sem olyan közös nemfogalmat találni, amelynek mindketten egyszerűen esetei lehetnének, sem olyan sort megadni, amelynek én volnék az első tagja, ő pedig a második, vagy fordítva. Az említett egyenlőtlenség ezért az összemérhetetlenek egyenlőtlensége, amely, mint Lévinas kiemeli, „*a harmadik számára, aki bennünket elkezd megszámlolni, nem látható*”; olyan egyenlőtlenség ez tehát, amely, mint tovább olvashatjuk, „*épp az engem és a másikat [pillantásával] átfogó harmadik hiányát*”, sőt egyenesen „*a külső álláspont lehetetlenségét*” jelenti, mert „*a külső álláspont*” – hangzik a kategorikus kijelentés – „*az egyenlőtlenséget csak megszüntethetné*”.¹⁹

Az alteritás etikája arra a fölismerésre épül, hogy a harmadik nézőpontjának ez a kizárása egyszerre teszi érthetővé a másik tulajdonképpeni máságát és az erkölcs elemi lényegét. Lévinas azt állítja, hogy mihelyt egyikünk a másikkal – oldalpillantás nélkül és minden felülnézeti panorámakép lehetőségétől is elvágyva – *szemtől szembe* találja magát, máris megszületett az etikum, függetlenül attól, hogy hányadán is állunk céljaink rangsorával és kötelességeink rendszerével.

Vajon mi is az, ami ekként céljainknál és kötelességeinknél is elemibb etikai hatótényezőnek bizonyul? Egyetlen szóval így válaszolhatunk: az a *feleletigény*, amely velünk szemben támad, mihelyt a másikkal szemtől szemben állunk, és amely elől semmiképp sem térhetünk ki, hiszen felelünk azzal is, ha nem felelünk. Ez Lévinas érettkori életművének nem változó alap gondolata. De hogy honnan ered ez az igény, és miként szembesülünk vele, arról az életmű két különösen kiemelkedő darabja, A TELJESSÉG ÉS A VÉGTELEN című munka, valamint a MÁSKÉNT, MINT LENNI, AVAGY TÚL A LÉTEN című könyv olyan megállapításokat tesz, amelyek korántsem tekinthetők maradéktalanul egybehangzóknak. A különbségek nem csekélyebb dolgot érintenek, mint az elháríthatatlan feleletigény gondolatára épülő etika „an-archikus” jellegét, amelyre itt kiváltképp kíváncsiak vagyunk.

2. Az elháríthatatlan feleletigény eredete – két változatban

Egyvalami kétségkívül közös a két kifejtésben: nem más ez, mint a nyelv, a beszéd, a szó szerepének kiemelése. Az alteritás etikája mindkét változatában abból indul ki, hogy nem támadhatna feleletigény velünk szemben, ha a másik – hangos szóval vagy akár csak néma tekintettel – meg nem szólítana bennünket, és ezáltal egyszersmind föl nem szólítana a válaszadásra. Lévinas azonban nincs könnyű helyzetben, amikor erről ír. Hiszen a Husserltől átvett módszertani örökség nem engedi meg, hogy az én és a másik között – a harmadik álláspontjára helyezkedve – eleve adott nyelvközösséget feltételezzon. De lehetséges-e akár csak néma megszólítás – avagy fölszólítás – is ilyen nyelvközösség nélkül?

A TELJESSÉG ÉS A VÉGTELEN című munka ezen a nehézségen azáltal próbál úrrá lenni, hogy a nyelv és a jelentés eredetét megkísérli visszavezetni a másik testi jelenlétének közvetlen tapasztalatára. Lévinas ebből a tapasztalatból azt igyekszik föltárni, amit az interszubjektivitás fenomenológiája figyelmen kívül hagyott belőle. Husserl egyik fontos gondolata volt, hogy a másik testi jelenlétét mindig úgy fogjuk föl, *mint ahogyan mi volnánk ott az ő helyében*, hogy tehát annak, ami számunkra idegen, szükségképpen olyan értelmet tulajdonítunk, amelyet saját tapasztalatainkból merítünk. Ez az elképzelés azonban, amelyet egyébként az „*analogikus apprezentáció*” tanaként tar-

tunk számon, távolról sem mentes a kétértelműségtől. Derrida nem alaptalanul állítja, hogy Husserl itt „*az idegen másságát jelentőségének megfelelő tisztelettel igyekszik körülvenni*”.²⁰ Lévinas azonban ennek ellenére is joggal fogalmazza meg e tannal szemben azt az ellenvetést, hogy a *saját* tapasztalatainkon alapuló értelemadás önmagában véve aligha juttat bennünket közelebb a másik *idegenségének* megértéséhez. A TELJESSÉG ÉS A VÉGTELEN szerint Husserl végső soron azért nem talál utat a „*radikális alteritás*” fölismeréséhez, mert nem figyel föl rá, hogy amikor a másik beszélgetőtársként lép velünk szembe, amikor arcát felénk fordítva bemutatkozik, majd beszéd közben szavait újra meg újra értelmezve mintegy ismételten tanúbizonyságot tesz önmaga mellett, akkor ezekkel az egyszerű nyelvi gesztusokkal – egészen eltekintve attól, hogy mit is mond ekközben – eleve olyan értelmet fejez ki, amely különbözik az általunk neki tulajdonított értelemtől.

Ebben az idegen értelemkifejezésben, amely saját értelemadó tevékenységünknek határt szab, Lévinas most nem csupán a nyelv és a jelentés eredeti lényegét véli fölfedezni, hanem egyszersmind egy olyan őselvet is, amely „*a fenomenológia princípiumánál*” is eredendőbb. A fenomenológia princípiuma, mint ismeretes, azt mondja ki, hogy az én értelemadó tevékenységének hitelesítője a szemlélet. Ha nyelvi gesztusok kontextusában a másik arca – és egész testi valója – hasonlóképp szolgál idegen értelemkifejezés hitelesítőjéül, akkor talán nem alaptalan az állítás: itt egy új *filozófiai arché* nyomára bukkanunk. Legalábbis ezt az álláspontot képviseli A TELJESSÉG ÉS A VÉGTELEN. Bármennyire hangsúlyozza is itt Lévinas, hogy „*nincs olyan kitüntetett sík, amelyen az ének elvükben ragadhatnak meg magukat*”, bármennyire ragaszkodik is ahhoz a gondolathoz, hogy ez az „*anarchia*” nélkülözhetetlen velejárója ama pluralizmusnak, amelyet a mű hirdet, fő igyekezete egyelőre mégiscsak annak kimutatására irányul, hogy „*ezen az egész szédületen és remegésen abban a pillanatban áttör egy princípium, mielőtt az arc bemutatkozik [...]*”.²¹ Mint ilyen princípium, mint *arché*, mint minden idegen értelemkifejezés hitelesítő elve bizonyul ebben az időszakban az arc – és egyáltalában véve a másik közvetlen testi jelenléte – azon elháríthatatlan feleletigény forrásának, amelyről az előzőkben szó esett.

Mindez a második főműben gyökeresen megváltozik. A MÁSKÉNT, MINT LENNI, AVAGY TÚL A LÉTEN című könyv valóságos fordulatot hoz Lévinas gondolkodásában. Kiváltképp új az a mód, ahogyan ez a munka a nyelvhez közelít. „*Mondás*” és „*mondott*” – *le dire et le dit* – megkülönböztetése áll most a középpontban. Lévinas abból indul ki, hogy *amit* mondunk, annak megvan a maga értelme, ámde az, *hogy* mondjuk, amit éppen mondunk, ezenfelül külön értelem hordozója, és a mondásnak ez az értelem ugyanakkor nemcsak több, de más is, mint a mondottaké. Azok a példák, amelyeket a korábbiakban már idéztünk – a bemutatkozás vagy a már megfogalmazott gondolatok ismételt újraértelmezése –, jól érzékeltetik ezt a különbséget, hiszen a nyelvi gesztusok élesen elválnak bennük a beszéd tartalmaitól. Az előző korszak ezekben a példákban annak bizonyítékát látta, hogy egy idegen értelemkifejezés, amely a saját tapasztalatainkból kiinduló értelemadásra semmiképp sem vezethető vissza, a másik arcában és egész testi megjelenésében közvetlen jelenvalóságra tehet szert. Mondás és mondott fogalompárjának bevezetése most szakítást jelez ezzel a korábbi elképzeléssel. Lévinas arra a fölismerésre jut, hogy nem csupán a mondott, hanem a mondás értelmét is mindig olyan szerkezet jellemzi, amelyben valami más helyett áll, valami másra utal, valami más irányába mutat. Ezt a szerkezetet tömören a *quid pro quo* formulával szokás megjelölni. Egy ilyen szerkezetű képződmény esetében azonban „*köz-*

vetlen jelenvalóságról” beszélni legalábbis félrevezető, ha ugyan nem merő képtelenség. Így az a föltevés, hogy itt egy új princípium, arché avagy őselv nyomára bukkanunk, talaját veszti.

Ezzel a gondolati elmozdulással függ össze, hogy Lévinas most az elháríthatatlan feleletigény forrását is másképp igyekszik fölkatni, mint korábban. Bonyolult, szabálytalan fölépítésű, költőileg gazdagon kimunkált és olykor tagadhatatlanul némi képp kenetes hangvétellel előadott²² gondolatmenetét itt száraz józansággal három lépésre bontva összegezhetjük.

Az első lépés annak földerítése, hogy miben is áll a mondásnak a mindenkor mondottakon túli értelme. A vizsgálat itt arra a különös eredményre vezet, hogy a mondásnak ez a külön értelme szerkezetileg egybeesik az én és a másik elemi kapcsolatával. Beláthatjuk ezt, ha meggondoljuk, hogy bármit mondunk is, a mondás értelme sohasem egyéb, mint hogy a mondottak értelmét egyikünk a másik számára elérhető közelségbe helyezze. Így az az utalásirány, amely a *quid pro quo* szerkezettől mindig elválaszthatatlan, ez esetben nem egy jeltől egy dolog felé, hanem egyikunktől a másik felé mutat. Ez az oka annak, hogy Lévinas a mondás értelmét közelebből a *quis pro quo* formulával jellemzi.²³ Egyszermind ez a titka annak is, amit a második főmű címe így jelöl meg: „*másként, mint lenni*” avagy „*túl a léten*”. Az én és a másik elemi kapcsolatát Lévinas az új korszakban immár nem két *létező* viszonyaként mutatja be, hanem olyan *értelem-összefüggésként* ábrázolja, amely a mondás sajátja. Nyelvi fordulat történik itt, habár nem szokványos, hiszen a nyelv nem mint egyetemes szabályrendszer, hanem mint egyedi beszédmegnyilatkozások eleven valósága áll a vizsgálódás középpontjában.

A második lépés, amelyre áttekintésünkben ki kell térnünk, azon kérdés tisztázásában áll, hogy miként áll elő az az utalásirány, amely a mondás értelem-összefüggését jellemzi. Ez a kérdés azért vetődik föl, mert minden mondás egyszeri és megismételhetetlen, még ha a mondottak újra földidézhetőek is. Ezért azon értelemszerkezetnek, amely a mondást jellemzi, újra meg újra ki kell alakulnia, valahányszor csak az én és a másik találkozik. Erről az *értelemképződésről*, ahogyan az említett szerkezet kialakulását terminusértékű szóval megjelölhetjük, Lévinas részletekbe menő, árnyalt és fontos fölismeréseket tartalmazó elképzelést fejt ki, amelyből itt csak az alapgondolatot emelhetjük ki. Ez így foglalható össze: azért áll elő esetről esetre az említett utalásirány, mert *minden mondás válaszként érkezik egy olyan feleletigényre, amely a másikkal való találkozásakor velünk szemben támad*.

Ez a *reszponzivitás-tézis*, mint Bernhard Waldenfels jelentős új művének, az ANT-WORTREGISTER című munkának szóhasználatával nevezhetjük, az alteritás etikáját Lévinas késői korszakában gyökeresen új alapokra helyezi. Jól látható ez, ha harmadik lépésben földidézünk, milyen *idő sajátosságokat* mutat az az értelemképződés, amely most az én és a másik közti elemi kapcsolat megteremtőjének és legfőbb meghatározójának számít. Lévinas ismételtlen kiemeli, hogy ez az értelemképződés nem olyan folyamat, amelynek kezdete és tartama a beszélőnek – vagy akár beszélgetőtársának – életidejében megjelölhető volna. Sokkal inkább olyan folyamatról van itt szó, amely abban a pillanatban, amikor az én és a másik találkozására sor kerül, *már mindig éppen le is játszódott*. Különös előidejűség fejeződik ki ezekben a gondosan megválasztott szavakban: mint Lévinas egy Merleau-Pontytól származó kifejezéssel mondja, e helyütt olyan múltnak bukkanunk nyomára, amely soha nem volt jelen. Az az időkülönbség, amely itt föllép, éppoly kevésbé tartozik az átélhető időhöz, mint azok az órák, amelyeket a

tengerentúlról hazatérve észrevétlenül elveszítünk. De ha minden mondás ilyen szokatlan és zavaró – mert az idő egynemű rendjét megkérdőjelező – fáziseltolódással érkezik válaszként egy feleletigényre, akkor aligha van mód arra, hogy a feleletigényeket és a rájuk érkező válaszokat egyetlen sor tagjainak tekintsük. Emiatt azonban az is hiábavaló vállalkozás lenne, ha elkezdenénk egy olyan első kérdés után nyomozni, amelyhez az első felelet, majd a további kérdések és feleletek teljes sorozata révén a beszéd egész láncolata egységesen kapcsolódhatnak. A nyelvben – ezt ismeri föl Lévinas – valójában éppúgy nincs első szó, mint ahogyan utolsó szó sincs. Kezdetet és eredetet, princípiumot avagy őselvet – egyszóval: *archét* – ezért itt hasztalanul keresünk. Ez a megállapítás rögzíti annak kiinduló értelmét, amit az alteritás etikájáról szólva *an-archikus* jellegnek nevezhetünk. E kifejezés teljes értelme akkor tárul föl, ha befejezésül megkísérlünk szembenézni azzal a nehézséggel, amelyet az én és a másik elemi kapcsolata az *etika* számára fölvet. Ez a nehézség felelősség és rend összefüggésével kapcsolatos.

3. A felelősség és a rend: a harmadik szerepe

Azt mondhatnánk, hogy az alteritás etikájában a jó élet „optativusát” és a feltétlen kötelezettség „imperativusát” a végtelen felelősség „superlativusa”²⁴ váltja föl. Az állandó fokozás tudatosan alkalmazott módszere – a *hiperbolikus argumentáció* – valóban jellegzetes sajátossága annak a gondolatmenetnek, amellyel Lévinas az én és a másik elemi kapcsolatának erkölcsi tartalmait igyekszik föltárni. Gyakori ellentét az azonban, hogy ez a módszer képtelen túlzásokhoz vezet. Azt hiszem, ezzel az érzéssel valóban minden olvasónak meg kell küzdenie. Amikor arról a korlátlan, sőt végtelen felelősségről halunk, amellyel nem is önmagunkért, hanem a másikért tartozunk, nem saját cselekedeteinkért tehát, hanem idegen tettekért – amelyek a másik szabadságából fakadnak, nem a magunkéból –, sőt nem is pusztán tettekért, hanem egyszersmind a másik egész sorsáért is (holott a sorsok alakítása, mint ismeretes, halandónak csak igen korlátozott mértékig áll hatalmában), és amikor mindezen felül még azt is megtudjuk, hogy ez a fajta felelősség eleve ránk nehezedik, mielőtt még szóba jöhetne, hogy vállaljuk-e vagy sem, úgyhogy soha ki sem térhetünk előle, egyszóval: amikor ilyen horderéjű állítások valóságos láncreakciója zajlik le a szemünk előtt, a legszívesebben alighanem mindannyian önkéntelenül is így kiáltanánk föl: *Nagyotmondás ez, semmi egyéb!* Lévinas ráadásul mintha csak szántsándékkal egyre tovább fokozná eleve túlzónak látszó megállapításait – valóban a *superlativusig*. Ez történik, amikor kijelenti, hogy nem is csupán a mindenkori *másikért*, hanem *mindenki másért* is korlátlan avagy végtelen felelősséget viselünk. Vajon mi az értelme a módszeres túlzás – a *hiperbolikus argumentáció* – e nem csekély megütözést keltő alkalmazásának?

Mielőtt még abba a hibába esnénk, hogy mentségek után kezdünk kutatni, kérdezzük meg magunktól, hogy vajon mihez is viszonyítunk, amikor az idézett kijelentéseket túlzó megállapításoknak ítéljük. Nyilvánvalóan a felelősségnek azt a jogi és erkölcsi ítélkezésben meghonosodott értelmét tartjuk ekkor szem előtt, amely két fő állítással jellemezhető. Az első állítás így fogalmazható meg: *Csak az kérhető számon tőlünk, amit mi magunk teszünk.* A második pedig így hangzik: *Intézményes kötelességeink és erkölcsi szokásaink pontosan megszabják, kinek mivel tartozunk.* Magától értetődő természetességgel indulunk ki tehát abból az *erkölcsi rendből*, amely a *vállalható felelősség behatárolására* és – legalábbis elvben – *igazságos megosztására* épül. Eközben azonban feledésbe merül bennünk egy olyan tapasztalat, amely ezt az erkölcsi rendet valójában újra meg újra

megzavarja, ha ugyan meg nem kérdőjelezi: az a tapasztalat, hogy a legesetlegesebb találkozás is olyan feleletigényt támaszthat velünk szemben, amely többet kíván tőlünk intézményes kötelességeink teljesítésénél és az erkölcsi szokásokhoz való igazodásnál – sőt olykor nem is *többet*, hanem *mást*, netán egyenesen *ennek ellenkezőjét*. Lévinas azonban épp erre az elemi tapasztalatra támaszkodik, amikor korlátlan avagy végtelen felelősséget feltételez. Hozzátehetjük: ezt az elemi tapasztalatot egyszersmind szembe is fordítja a mindenkori erkölcsi renddel. Az az elementáretika, amelyhez így utat talál, második főművének, a *MÁSKÉNT, MINT LENNI, AVAGY TÚL A LÉTEN* című munkának egyik jellegzetes kifejezésével szólva „*a jó an-archiáját*”²⁵ hivatott fölmutatni. A mindenkori erkölcsi rendtől való elhatárolódás abba a gondolkodói beszédbé, amely a felelőség fogalmát az említett elemi tapasztalatra támaszkodva kívánja meghatározni, valóban elkerülhetetlenül *an-archikus* jelleget visz. A superlatívus nyelve a maga hiperbolikus fölfokozottságával és ugyanakkor szigorú módszerességével ennek a tárgy természetéből adódó an-archikus jellegnek egyszerre ad gondosan kimunkált és kelőképpen körültekintő kifejezést.

Lévinas azonban azzal is maradéktalanul tisztában van, hogy azt az igényében végtelen és eredendően valóban minden korlátozástól mentes felelősséget, amely a másikkal való találkozás nyomán támad bennünk, végül is mindig behatárolni kényszerülünk.²⁶ Ez – különös módon – azért van így, mert felelőséggel, ha hihetünk az alteritás etikájának, nem pusztán a mindenkori *másikért* tartozunk, hanem *mindenki másért* is.

Igaz, a kétféle felelőség nem azonos természetű. Az az elemi kapcsolat, amelybe a mindenkori „másikkal” kerülünk, a *szemtől szemben* személyességével köt. Azokhoz viszont, akikre a közömbös „mások” megjelöléssel utalunk, nem fűz bennünket hasonló kötelék. Azt gondolhatnánk ezért, hogy itt a felelőség kérdése föl sem merül. Hiszen felelőségről szólni ott, ahol nincs tényleges kapcsolat, aligha jelent egyebet üres szólamok hangoztatásánál. A dolog azonban valójában mégsem ilyen egyszerű. A *szemtől szemben* személyessége ugyanis sajátos. A szemben álló felek tényleges tulajdonságaihoz, mint már szó esett róla, ennek a személyességnek nincs köze. Éppen ezért egyéni vonzalmak és ellenszenvék abban az elemi kapcsolatban, amelyet minden felelőség végső forrásának tekinthetünk, egyáltalán nem kapnak teret. Ennélfogva azonban *mindenki*, akit a „mások” közé sorolunk, egyformán igényt tarthat arra, hogy számunkra közömbös „más” helyett belőle is „másik” váljék. Azt is mondhatnánk, hogy a mindenkori „harmadik” – a kívülálló – igénye ez arra, hogy szavaink és tetteink, amelyek a „másikkal” alkotott elemi kapcsolatban, mint láttuk, mindig válaszként érkeznek, neki is feleljenek. Ez a járulékosan fellépő további feleletigény az oka annak, hogy azt a felelőséget, amelyet a „másikért” viselünk, kénytelenek vagyunk behatárolni és ugyanakkor megosztva a „harmadikra” – pontosabban: a mindenkori harmadik személyében elvileg *mindenki másra* – is kiterjeszteni.

Lévinas a harmadik eme kiegészítő szerepéről két említett művében a részleteket tekintve nem egészen egybehangzóan nyilatkozik. Itt azonban elég azt kiemelniünk, ami a két változatban közös. Afelől egyik mű sem hagy kétséget, hogy ha a harmadik szerepét nem vesszük figyelembe, akkor az én és a másik elemi viszonyát, mint Lévinas egy helyütt Buberrel vitatkozva állítja,²⁷ óhatatlanul összetévesztjük *én és te* összetettebb kapcsolatával – azaz a kettes kapcsolattal, amelyet nem pusztán a felelőség tart össze, hanem éppannyira vagy még inkább a vonzalom. Ebből azonban már az is következik, hogy az igényében végtelen és eredendően korlátozások nélküli felelős-

ségnek arra a behatárolására és megosztására, amelyből az erkölcsi rend vétetik, elvi okokból elkerülhetetlenül sor kerül. *Nem támad tehát felelősség anélkül, hogy ne szülné máris erkölcsi rendet.* Ezt a következtetést mindkét említett mű hangsúlyozza. A későbbi – és egyben kiérleltebb – változatban azonban ehhez a megállapításhoz egy döntő jelentőségű kiegészítés is tartozik, amely így hangzik: *Miközben az erkölcsi rend megszületik, a felelősség eredendő végtelensége és korlátlansága mindinkább feledésbe merül.*

Ez a kiegészítő megállapítás érteti meg, hogy mi is az igazi célja és végső tétje annak a rendhagyó kísérletnek, amelyre Lévinas vállalkozik. Az alteritás etikája egy olyan tapasztalat föltárására törekszik, amely, bár maga beilleszthetetlen az erkölcsi rendbe, annak keletkezéséről és egyszersmind rendeltetéséről is többet árul el, mint bármely intézményes kötelesség vagy erkölcsi szokás. Mit várhatunk azonban e tapasztalat föl-idézésétől? Semmi esetre sem valamiféle gyökeres változást. Nem gondolhatjuk ugyanis, hogy valaha is lehetséges lenne olyan erkölcsi rend, amely nem osztott és behatárolt felelősségre épül. Az én és a másik közti kapcsolat elemi etikája – ezt világosan kell látnunk – nem helyettesítheti az intézményes kötelességek és az erkölcsi szokások morálját. Az igényében végtelen és eredendően korlátozások nélküli felelősség gondolata ezért nem szolgálhat többre, mint hogy az erkölcsi rendet egy – örökösen fenyegető – veszélytől igyekezzék megóvni. Hogy miben is áll ez a veszély, azt egész áttekintésünk legfőbb mondanivalóját egyetlen állításba sűrítve így fogalmazhatjuk meg: *Ha feledésbe merül az a mindennapiságában is rendkívüli esemény, amelyben egy véletlen találkozásból végtelen felelősség igénye támad, az erkölcsi rend menthetetlenül megmerevedik, és a morál etikai értelmét veszti.*

Jegyzetek

1. Vö. P. Ricoeur: SOI-MÊME COMME UN AUTRE. Seuil, Paris, 1990. 381. o.
2. H.-G. Gadamer: ÜBER DIE MÖGLICHKEIT EINER PHILOSOPHISCHEN ETHIK. In: P. Engelhardt (szerk.): SEIN UND ETHOS. Mathias Grünewald Verlag, Mainz, 1963. (Az írás megtalálható a GESAMMELTE SCHRIFTEN IV. kötetében is.)
3. E. Tugendhat: VORLESUNGEN ÜBER ETHIK. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994. Lásd különösen a X. előadást.
4. A. MacIntyre: AFTER VIRTUE. A STUDY IN MORAL THEORY. Duckworth, London ²1987 (¹1981). Lásd főképp a 4. és az 5. fejezetet.
5. B. Williams: ETHICS AND THE LIMITS OF PHILOSOPHY. Fontana Press/Collins, Glasgow, 1985.
6. Lásd Ch. Taylor: SOURCES OF THE SELF. THE MAKING OF THE MODERN IDENTITY. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
7. P. Ricoeur: SOI-MÊME COMME UN AUTRE. I. k. VII–IX. tanulmány.
8. F. Nietzsche: JENSEITS VON GUT UND BÖSE, § 215, WERKE, VII. kötet. Alfred Kröner, Leipzig, 1910. 170. o.
9. I. Kant: GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN. Ak.-Ausg., IV. kötet, 418. o.
10. Vö. B. Waldenfels: SINGULARITÄT IM PLURAL és ANTWORT DER VERANTWORTUNG. In: DEUTSCH-FRANZÖSISCHE GEDANKENGÄNGE. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.
11. E. Husserl: ZUR PHÄNOMENOLOGIE DER INTERSUBJEKTIVITÄT. Dritter Teil: 1929–1935. Hrsg. von I. Kern: HUSSERLIANA. XV. kötet, 450. o.
12. E. Lévinas: TOTALITÉ ET INFINI. Kluwer, Boston–Dordrecht–London, 1994 (a továbbiakban: TI). 5. o.
13. J. Derrida: DIE SCHRIFT UND DIE DIFFERENZ. Dt. von R. Gasché, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994. 169. o.

14. E. Lévinas: RÉFLEXIONS SUR LA „TECHNIQUE” PHÉNOMÉNOLOGIQUE (eredetileg: 1959), EN DÉCOUVRANT L’EXISTENCE AVEC HUSSERL ET HEIDEGGER. Vrin, Paris, 1974. 119. o.
15. TI, 342. o.
16. TI, 329. o.
17. TI, 281. sk. o.
18. TI, 211. o.
19. TI, 281. sk. o.
20. J. Derrida: i. m. 187. o.
21. TI, 327. o.

22. Vö. E. Lévinas: AUTREMENT QU’ÊTRE OU AU-DELÀ DE L’ESSENCE. Kluwer, Dordrecht–Boston–London, 1990 (a továbbiakban: AE). 81. o. Ezen a helyen Lévinas arról ír, hogy művében „úgyszólván hagiografikus stílust” kíván követni.
23. AE, 111. o.
24. Vö. AE, 19. o., jegyzet.
25. AE, 120. o.
26. L. különösen AE, 203. sk. o.
27. Vö. TI, 166. o.

Térey János

LÁMPALÁZ

Borókapálka, anyám
főzette édesnéjje
számára hét esztendeje.
Utoljára ültek egy asztalnál
azon a debreceni nyáron.
Az üveg alja jut nekem,
húsvéti fluidum. (Csak válna vérré.
Ilyen flaskához jutni jó
bérmentve vagy baráti áron,
bő esztendőre a legszebb ráadás.)

Míg ki nem szellőztetem
fejemből a szeszt,
nem lehet jókedvben fogyatkozás.
Huss! Iszkolok tovább,
lobogó kabátszárny, garabonciás!
Futok, mint aki tudja vesztét,
nevét plakáton olvasta, kövér betűkkel:
fölkoncolandó! fölkoncolandó!
Ki fog járművébe pakolni,
ha utcán ér az égszakadás?

Mikor villámlik, egy fedél
alatt leszünk: udvarom
emberei meg én?
Lesz nagy sopánkodás: ránkjár a rúd?
Lelkendezés, hogy együtt a család?