

GULYÁS Péter
A *conatus* fogalma
Emmanuel Levinas fenomenológiájában

Les Spinozas ne meurent pas.
(Levinas: Le cas Spinoza)

„*A Maga az érdek, abban az értelemben, hogy a lét: érdekelve-lét, az egyéni érdekek szabad tombolása, bellum omnium contra omnes; a Másik pedig, ezzel szemben, lényege szerint nem-érdekbőliség [dés-intéressement], az egoizmuson és a megrögzötten csak önmagával és önmaga fenntartásával törődő lét irigységén túlmutató jóság.*”¹ Michel Haar Emmanuel Levinas filozófiájára vonatkozó fenti jellemzését Bernhard Waldenfelstől egészen Jacques Derridáig vélhetően minden Levinas-olvasó helytállóan találja. A szakírók tetemes hányada azonban, így maga Haar is, a fenti gondolat egyik ágát ragadja meg csupán, és elsődlegesen annak szenteli figyelmét, hogy feltárja a „Másik” levinasi fenomenológiájának mélységeit és részleteit. Ezzel egyrésztől megválaszolatlanul marad az a kérdés, hogy mi jellemzi a „Maga” egoizmusát, tehát hogy hogyan kerül leírásra egy olyan „önző” szubjektum, amely bár mindent fel képes és fel akar emészteni önmaga körül, mégis beleremeg a Másikkal való szembesülés eseményébe. Másrésztől pedig rejtélyes homályban reked az az ismétlődő levinasi szólam, amelynek értelmében a Másikkal való találkozás feltétele a szubjektum elkülönülése, hiszen még az sem világos, hogy mitől kell elkülönülnie a Magának ahhoz, hogy találkozzon a Másikkal.

Az alábbi dolgozat amellet próbál érvelni, hogy Levinas egy eszmetörténeti közhely, mégpedig a *conatus* fogalmának differenciált és kritikai felelevenítésével jelöli ki a Maga [Meme] tartományát; ahogyan tehát Husserl későbbi fenomenológiájának a radikális újramezés karteziánus toposza szolgáltat egyfajta keretet, úgy meggyőződésem szerint Levinas az elsődlegesen spinozai eredetű törekvés-fogalom nyomán írja le az elkülönült szubjektumot. Miután ennek bizonyítása meglehetősen kétséges értelmű és hasznú vállalkozásnak tűnik, amely nem terjed túl a filozófiatörténet-írás mikroszintjén, első lépésben azon értelmezési irány felvázolása mellett, amelyet Levinas filozófiájának megközelítésekor fogok alkalmazni, a francia fenomenológus és a tágabb értelemben vett karteziánus paradigma összekapcsolásának fontosságára szeretnék rámutatni.²

Bevezetés

Jacques Rolland Levinas talán legkorábbi filozófiai munkájának fogalmi jellemzését³ Jevgenyij Anyegin utolsó strófájának megidézésével kezdi⁴:

A nap hányszor lenyughatott,
Mióta Jevgenyij alakja
S Tatjana megjelent nekem,
Mint álom és révületem,
S én bűvös kristályban kutatva
Tisztán még nem foghattam át
Szabad regényem távolát.

Rolland arra kíván rámutatni, hogy Levinas életművét egyfajta fogalmi áttetszőség jellemzi: a francia filozófus már 1936-ban megalkotja azokat a distinkciókat, amelyek teljes jelentősége a '60-as évekbeli főművekben kristályosodik ki.⁵ Bár nem áll szándékomban e tézis alkalmazhatóságát kétségbe vonni, saját értelmezői álláspontomat a Rolland-i felfogás némi módosításával próbálom kialakítani. Véleményem szerint Levinas filozófiájában nem csupán fogalmi, de ugyanakkor narratív transzparenciát is felmutathatunk: a francia filozófus, bár jelentős hangsúlyeltolódásokkal, de ugyanazt a történetet meséli el, és ugyanannak a történetnek a részleteit dolgozza ki újra és újra az 1947-es *Le temps et l'autre*-tól kezdődően egészen a legkésőbbi írásokig. E történet „főszereplői” a szubjektum és a Másik, tárgyai pedig azok az *események*, amelyek a szubjektummal megtörténnek. Ami tehát e narratívát összetartja, az korántsem a fenomenológia redukciókon alapuló előrehaladási rendje, sokkal inkább a hegeli tapasztalatfogalom⁶: Levinas azt írja le, hogyan tapasztalja a szubjektum bizonyos események hatására másnak önmagát, mint ami eddig volt. Ezen elbeszélés főbb „fejezetei” pedig hozzávetőlegesen a következők: az általában vett, anonim léttapasztalat leírása (1), amelyből és amelynek ellenében aztán a szubjektum létrehozza önmagát és mindennapiságát (2). Ez az önmaga által konstituált állapot azonban olyan teherré válik az elkülönült szubjektum számára (3), amelytől csupán a Másikkal való találkozás válthatja meg (4).

E meglehetősen banálisnak, sematikusnak, kriptostrukturalistának vagy túllinearizálnak tetsző munkahipotézis természetesen még további módosításokra szorul, ám meggyőződésem szerint megfelelő kiindulási keretet biztosít Levinas értelmezéséhez. A dolgozat tézisét e narratíva szempontjából a következőképpen fogalmazhatjuk meg pontosabban: a történet második alapmozzanatában, amelyet Levinas hiposztázisnak nevez, az anonim léttapasztalat megtöréseként előálló szubjektivitás *conatus*ként, törekvésként kerül leírásra;⁷ *a levinasi szubjektum tehát törekvésként tapasztalja meg önmagát a hiposztázisban*. A *conatus* fogalma azonban nem pusztán narratív, de egyben „metanarratív” szerepet is betölt Levinas fenomenológiájában: kisebb írásaiban ugyanis az egész filozófiai hagyományt azzal vádolja, hogy *megrekedt az „egoista” conatus bűvöletében*. Feltevésem szerint tehát Levinas a törekvés fogalmának *kettős rekapitulációját* hajtja végre: egyfelől beépíti azt saját narratívájába a szubjektum „lényegének” leírásakor, másfelől pedig felhasználja a filozófiai hagyomány kritikai jellemzésének során.

Az elmondottak alapján korántsem világos, hogy milyen haszonnal járhat egy ilyen jellegű tétel megfogalmazása és bizonyítása; az alábbiakban így olyan okokat fogok felsorolni, amelyek alátámaszthatják az elemzés elvégzésének fontosságát.

1. A vizsgálat elvégzésével olyan Levinas-írásokat állíthatunk középpontba, amelyek a szakirodalomban sajnálatosan perifériára szorultak.⁸ A tétel bizonyításának érdekében ugyanis elsődlegesen nem Levinas főművének minősített *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* című írást kell elemeznünk, hanem egyfelől a '40-es évekbeli *Le temps et l'autre*-ot és *De l'existence à l'existant*-t, másfelől pedig a '70-es és '80-as évek kisebb, összefoglaló tanulmányait (amilyen például a *Notes sur le sens*) kell figyelembe vennünk. Erre azért van szükség, mert az *Autrement qu'être* szövege már tényszerűen jelenti ki, hogy az ego nem más, mint *conatus*; feltevésem szerint pedig ez azért fordulhat elő, mert Levinas ifjúkori írásaiban már körülírta azt a jelenségcsoportot, amelyet később összefoglalóan törekvésként nevez meg.

2. Az elemzés rámutathat arra, hogy Levinas fenomenológiáját még a legóvatosabb megfogalmazások sem minősíthetik hermetikusan zártnak.⁹ Bár a '90-es évek szakirodalma óriási lépéseket tett Levinas és a fenomenológia előtti filozófiai hagyomány viszonyának tisztázása felé, e vizsgálatoknak ritkán állt középpontjában Levinas karteziánus

paradigmához való kötődésének magyarázata. Meggyőződésem szerint azonban a fent vázolt narratíva legtöbb eleméhez a karteziánizmus egy-egy jelentősebb ágának gondolatvilágát társíthatjuk; a karteziánus paradigma (értsd: például Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche és Leibniz) az egyes narratív mozzanatok szempontjából éppoly konstitutív szereppel bír Levinas filozófiájában, mint például a talmudi tradíció. Ennek empirikus előfeltételét jelentheti az a tény, hogy Levinas a '30-as évek elején Leon Brunschwig előadásait látogatta, így nem pusztán Husserl és Heidegger, de kora egyik legjelentősebb újkor-kutatójának műhelye is nyitva állt előtte.¹⁰ Dolgozatomban egyrészt azért koncentrálok a Spinoza-Levinas kapcsolatra, mert a spinozai gondolatvilág jelenléte jóval nehezebben érhető tetten Levinas filozófiájában, mint például Descartes *cogito*-fogalmának hatása; másrészt pedig ez a kapcsolat a leginkább alulreprezentált az általam feldolgozott szakirodalomban.¹¹

3. Spinoza *conatus*-fogalmának felidézése interpretációs bázisként szolgálhat olyan szövegrészekhez elemzéséhez, amelyek értelmét eddig inkább éreztük, mintsem beláttuk, átengedve magunkat a levinasi próza szuggesztív erejének. Az egyik alapvető példát az *Autrement qu'être* bevezetése szolgáltathatja, ahol Levinas a következőket írja (AE, 15.):

A lét érdekeltég-karaktere [intéressement] az egymással harcban állók egoizmusában dramatizálódik, amikor mindenki mindenki ellen van, abban az allergikus sokaságban, melyben az egyik háborúban áll a másikkal, és ugyanakkor együtt van vele. A háború a lét [essence] érdekeltég-karakterének gesztusa vagy drámája.

Bár sejtjük, hogy itt többek között egyfajta fenomenológia-kritikát kell látnunk, hiszen Husserl már a mindennapi tapasztalathoz is „érdekeket” társított, szigorú értelemben véve az már korántsem világos, hogy az „érdekelve-lét”-ből miért következik a háborús állapot fennállása. Amint az a szövegből is kiderül, az érdeket és a háborút éppen a *conatus* köti össze (AE, uo.):

Lenni nem más, mint érdekelve-lenni [Esse est interesse]. A lét: érdekelve-lét. [...] Pozitív meghatározásában pedig a létezők *conatus*a.

A kérdés ennek tükrében az lehet, hogy hogyan vezeti vissza Levinas az intencionalitás fogalmát a szubjektum törekvés-karakterére.

4. Hogy végezetül a spekuláció spekulációjába bocsátkozzam, egy „kultúraelméleti” feltevést szeretnék megfogalmazni, amelynek igazolására ez a vizsgálat önmagában természetesen elégtelen. Jean-Francois Lyotard kellő világossággal tájékoztat minket arról, hogy a modernitás 1945 magasságában véget ért, majd az „újjáépítések befejeztével”, az '50-es évek közepén beköszöntött a posztmodern. A probléma kulcsa éppen az lehet, hogy mi történt a két időpont között, például 1946 tájékán, amikor Levinas, Jean Wahl, Jeanne Hirsch és egyéb filozófusok megújrakezdték működésüket a párizsi Collège Philosophique-ban. Ha ugyanis azt látjuk, hogy a filozófiai értelemben vett „újjáépítés” többek között a XVII. századi gondolkodásmóddal való újbóli szembenézésen alapult, akkor olyan komplexebb képet kell alkotnunk a huszadik század eszmétörténetéről, amelyet lehetetlen a modernitás-posztmodernitás dichotómiájának keretei közé szorítani. Meggyőződésem szerint Levinas azért nyúl vissza Descartes korához, de akár Kanthoz és Hegelhez is, mert szemében például a heideggeri gondolatvilág kétséges hitelű és „gyanúba keveredett” hagyománynak tűnik fel. Heideggerről egy 1982-es interjúban így nyilatkozik (EN, 126.):

Számomra Heidegger a század legnagyobb filozófusa [...] rá gondolva mégis elszomorodom, mert sohasem tudom majd elfelejteni azt, ami 1933-ban történt, bármilyen rövid időszakról is legyen szó. [...] Ami kissé megrémít [kései filozófiájában], az egy olyan diskurzus megjelése, amelyben az ember egy anonim vagy semleges intelligibilitás kifejeződéseként tűnik fel, melynek Istennel való szembesülésünk is alárendelődik.

Zárójeles hipotézisem tehát a következő: Levinas kötődését az újkori filozófiai áramlatokhoz azzal magyarázhatjuk, hogy a francia filozófus itt talál rá a szerinte „tragikus következményekhez vezető” huszadik századi gondolkodásmódok eredetére. Az *eredet* felmutatása azonban együtt jár annak felmutatásával, hogy hogyan lehetséges az *eredmény* meghaladása.

Dolgozatom az első két pontban elmondottak alapján a következőképpen épül fel: először azt fogom vizsgálni, hogyan épül be Spinoza *conatus*-fogalma Levinas elbeszélésébe; itt elsődlegesen az ifjúkori műcsoport kerül tárgyalásra; ezután arra szeretnék rámutatni, hogyan vezeti vissza Levinas Husserl intencionalitás-felfogását az ember „primordiális” lényegét alkotó törekvésre; ebben a szakaszban kell rámutatnom tehát arra, hogyan különböztethetjük meg Levinasnál a *conatus* fogalmának *narratív* és *metanarratív* használatát. Végezetül egy olyan további problémát fogok tárgyalni, amely a *conatus*szal összefüggésben a narratíva egészének megértését befolyásolhatja. Mindezt megelőzően azonban az összehasonlítás alapja, tehát Spinoza *conatus*-fogalmának struktúrája kerül bemutatásra.

A *conatus* fogalmi szerkezete Spinozánál

Spinoza az *Etika* harmadik részében vezeti be a törekvés fogalmát, amelyet első lépésben, Deleuze segítségével, szigorúan a „metafizikai fundamentum” részeként fogok jellemezni, hogy azután rámutassak a *conatus* fogalmi meghatározásának konkrét tétjére Spinoza mindennapiság-felfogásában.

Deleuze az alábbi általános keretet javasolja a *conatus* fogalmának értelmezéséhez:¹²

Az Etikában egy szigorú ekvivalenciarendszer elvezet minket a véges módusz második hármasságához: a lényeg mint a hatóképesség foka [1]; egy bizonyos affektív képesség, amely kifejeződik [2]; végül az affektusok, amelyek minden pillanatban kitöltik ezt a hatóképességet [3].

1. A véges módusz, így az ember lényege nem más, mint a *törekvés* (vö. Et3T7), amely az isteni hatóképességből való *részesülés* folytán sajátunk (Et3T6+B):

Minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy létében megmaradjon.

Bizonyítás: Az egyes dolgok ugyanis móduszok, amelyek Isten attribútumait bizonyos és meghatározott módon fejezik ki, azaz amelyek Isten hatóképességét, amelynél fogva Isten van, bizonyos és meghatározott módon fejezik ki.

A törekvés általában véve a véges létező *létének fenntartására* vonatkozik, és minden móduszt jellemez. Az ember esetében három konkrét megvalósulásról beszélhetünk: a *conatus* az elme szempontjából *akaratt*nak, a test és az elme együttes figyelembevételével *vágnak* nevezzük, míg a törekvés a törekvés tudatával nem más, mint a *kívánság*. Ennek tükrében Spinoza a fogalmi ekvivalenciának megfelelően a vágyat is az ember lényegének nevezheti (3T9M). Ez utóbbi fordulat ugyanakkor visszavezet bennünket a paralelizmus második könyvben kifejtett elméletéhez (2T7M), amelynek értelmében test és elme valójában ugyanaz a dolog két különböző attribútum alapján történő felfogása.

E tézis jelentőségére és sajátos következményeire a *conatus* meghatározásának szempontjából Spinoza is felhívja a figyelmet (3T10B, kiemelés tőlem):

Mivel az első dolog, ami az elme lényegét alkotja, a valósággal létező test ideája, ezért elménk törekvésének első és legfőbb dolga testünk létezésének állítása.

Létünk fenntartására való törekvésünk tehát elsődlegesen a *testi lét fenntartására* való törekvésben áll. A véges módusz törekvése pedig annak elérésére *irányul*, amiről úgy véli, növeli, és annak elkerülésére, amiről úgy hiszi, csökkenti cselekvő- és gondolkodóképességét. A *conatus* ennek folytán ad értelmet a szigorúan metafizikai szempontból tekintve semlegesnek minősülő környezetünknek: „*nem azért törekszünk valamire [...], mert jónak ítéljük; hanem ellenkezőleg, azért ítélünk valamit jónak, mert törekszünk rá, akarjuk, vágyódunk rá és kívánjuk*” (3T9M).

2. Az előbb említett értelemdadás azonban csak a legkivételesebb esetekben vezethető kizárólagosan vissza az egyes véges módusz természetére. Az embert alapvető *affektív képesség* jellemzi: törekvése mind cselekvésként, mind szenvedésként megvalósulhat. Ez utóbbi, gyakoribb, sőt állandó esetben törekvésének irányát egyszerre határozza meg saját állapota és egy külső véges módusztól érkező hatás – a spinozai ember folytonosan ki van téve a környező létezők befolyásának. Cselekvésről ellenben akkor beszélünk, ha a véges módusz képes a rajta kívül vagy benne lejátszódó történés teljes okaként fellépni (3A2). A szenvedés tehát az eseményekhez kötődő inadekvát, míg a cselekvés az eseményekhez kötődő adekvát oksági viszonyulás eredménye. Amint Deleuze is rámutat, Spinoza etikájának kulcskérdése az elmondottak tükrében éppen az, hogy hogyan vagyunk képesek aktívvá válni a szenvedés ellenében.¹³

3. Az affektív képesség sohasem marad betöltetlen, a véges módusz mindenkor affektusokkal rendelkezik. Ezek minősítése független attól, hogy növelik vagy csökkentik a módusz cselekvőképességét, hiszen egy affektus abban az esetben is szenvedélynek minősül, ha általa „nagyobb tökéletességre” teszünk szert (vö. pl. 3T11M). Amennyiben azonban képesek vagyunk a bennünk támadó affektusok kizárólagos okaivá lenni, az adott affektus cselekvésnek minősül (3A3), jóllehet, a szenvedélyek szinte megtörhetetlen túlhatalommal bírnak. A szenvedélyek eredete tehát a test affekciói (3A1), amelyek megfelelői az elmében zavaros, inadekvát ideaként jelennek meg (3A4d), míg a cselekvésnek minősülő affektusokhoz az önmagunkra és a világra vonatkozó adekvát ideák megalkotásán, tehát az észmegismerésen keresztül vezet út.

Hogyan konkretizálódnak a törekvés általános jellemzői a spinozai mindennapiság tartományában? Mindennapjainkat alapvetően meghatározza az a tény, hogy olyan más véges móduszok *közösségében* létezzünk, amelyek folytonosan befolyásolják törekvésünk irányát. A hétköznapiságot a passzivitás uralma jellemzi; mindennapjainkban nem „belső természetünk”, hanem szenvedélyeink indítanak ennek vagy annak a megtételére. Ennek folytán az ember lényegét alkotó *conatus* találkozása a többi véges módusz törekvésével egy összetett illúziótartományt alakít ki, amelyben az alábbi két lényegi mozzanatot különíthetjük el.

1. Az illúziók első csoportját összefoglalóan az „értékobjektivitás illúziójának” nevezhetjük.¹⁴ A spinozai hétköznapiságban ugyanis abszolút értékkel ruházzuk fel mindazokat a létezőket és testi-mentális állapotokat, amelyekre törekszünk, és rejtve marad előttünk az a tény, hogy az ezekért folytatott küzdelem, de akár ezek birtoklása is, önfelszámoláshoz vezet. Ezt leginkább a birtokolni vágyott nő kapcsán érzett féltékenységgé és irigységgé példájával világíthatjuk meg, ami Spinoza affektuselméletében különösen példaértékű helyzetet foglal el.¹⁵ (3T35M)

Ezt az irigységgel kapcsolatos gyűlöletet a szeretett dolog ellen féltékenységnek nevezzük. Ez tehát nem más, mint a lélek ingadozása, amely egyszerre támad szeretetből és gyűlöletből, s amelyet másvalakinek ideája kísér, akit irigyelünk. Azonkívül ez a gyűlölet a szeretett dolog iránt annál nagyobb lesz, minél nagyobb az az öröm, amelyet a féltékenyben a szeretett dolog viszontszeretete szokott kelteni [...]. Mert ha gyűlölte őt [akire irigy], a szeretett dolgot már csak azért is gyűlölni fogja, mivel elképzeli, hogy abban keltett örömet, amit maga gyűlöl, de azért is, mert kénytelen a szeretett dolog képét összekötni azzal, akit gyűlöl. Ez az ok többnyire a nő iránti szerelem esetében fordul elő.

A probléma a *Tanulmány az értelem megjavításáról* felütésének alapján¹⁶ a következőképpen részletezhető. Először is: miután e kérdéses hölgyből csupán egy van, hajszolása során összetűzésbe kerülhetünk azokkal, akik szintén vágyának birtoklására. A gyűlölködés nyomorúságán kívül ezzel mások haragjának is kitehesszük magunkat; nem pusztán ingadozni engedjük lelkünket, de életünket is veszélyeztetjük. Másodszor: ha mindennek ellenére mégis elérnénk célunkat, akkor vagy félnénk a birtokolt nő elvesztésétől, vagy pedig, a megcsömörlésig jutva élvezeteink közepette, mi magunk taszítanánk őt el magunktól. Ennek megfelelően a mindennapiság jellemző értékfelfogásának követése nem pusztán önmagunkat, de magát a küzdelem tárgyául adódott értéket is felszámolja. A mindennapiságban tehát létünk fenntartására vonatkozó törekvésünket nem megfelelő módon realizáljuk, hiszen mindarról, amit hasznosnak ítélünk cselekvőképességünk növeléséhez, kiderül, hogy nem több tünékeny élvezetnél.

2. A mindennapiságot másrésztől a szabadság illúziója határozza meg: szenvedélyeknek való kiszolgáltatottságunk ellenére úgy hisszük, hogy szabadon cselekszünk (3T2M):

A gyermek azt hiszi, hogy szabadon kívánja a tejet, a haragos fiú azt, hogy szabadon akarja a bosszút, a félnék azt, hogy szabadon akarja a megfutamodást. [...] A tapasztalat tehát éppoly világosan tanítja, mint az ész, hogy az emberek csakis azért hiszik magukat szabadoknak, mert cselekedeteiknek tudatában vannak ugyan, de nem ismerik az okokat, amelyek determinálják őket.

E gondolatmenet háttere a következő: hétköznapjainkban a külső okok és saját belső természetünk összetalálkozása indít bennünket arra, hogy ezt vagy azt kívánjuk meg. A kívánság azonban „törekvés a törekvés tudatával”; minthogy tehát tudjuk, mi az, amire vágyunk, úgy hisszük, hogy vágyunk irányát szabadon határozzuk meg. E tehetetlen állapotot, melynek lényege, hogy „*rajtunk kívül eső dolgoktól hagyjuk magunkat vezetni*” (4T37M1), az ész vezetésének engedelmességgel hagyhatjuk el, amelynek előírása az ember „*valódi hasznának*” (4T18M) keresésében áll. Az ész útján ugyanis képesek vagyunk megismerni saját és más létezők reális természetét, ezen egyetemes fogalmakon keresztül pedig eljutni Isten adekvát ideájához (3T40M2), akinek ismerete pedig az egyetlen olyan jó, amely nem csal meg bennünket és közössé tehető.

A *conatus* fogalmának szerepe narratív szerepe (1): a hiposztázis

Az alábbi két szakaszban, az imént elkülönített fogalmi mozzanatok mentén, arra szeretnék rámutatni, hogy Levinas az én lényegének meghatározásakor Spinoza *conatus*-fogalmának elemeit építi be saját narratívájába. Látni fogjuk, hogy a törekvés bizonyos fogalmi összetevői az anonim léttapasztalat epizódjának és a hiposztázis fejezetének összekapcsolását szolgálják, míg mások az elbeszélés folytatását, a másikkal való szembeállítás leírását készítik elő. Hozzávetőlegesen úgy fogalmazhatunk, hogy Levinas a *conatus* fogalmának rekapitulációjával egy olyan lényegiséget biztosít kezdeti főhősének,

tehát az énnék, amelynek folytán az *minden önzése ellenére ki van téve a Másik tekintetének*.

Első lépésben a spinozai *conatus* metafizikai mozzanatait próbálom azonosítani Levinas narratívájában, így először a törekvés fogalmának meglétét magát (1), majd az affektivitás képességét (2), végezetül pedig az affektusokat (3).

1. Ahhoz, hogy megérthessük Levinas narratívájának vizsgálatunk középpontjában álló epizódját, tehát a hiposztázis eseményét, röviden fel kell idéznünk az elbeszélés kezdőpontját. Itt Levinas az „általában vett”, vagy másképpen az „anonim” lét tapasztalatát, a *van*-t [il y a] írja le. Érvelése szerint ekkor a lét olyan kizárólagossággal bír, hogy tapasztalatában semmilyen létezőt nem különíthetünk el; Heidegger leírásaival ellentétben a lét nem szorítható a semmi határai közé. E hiposztázis előtti állapotról az alábbiak szerint adhatunk közelítő leírást (TA, 25-26.):

Képzeld el, hogy minden semmivé lesz, semmivé lesznek a dolgok, a létezők, az emberek. Vajon a tiszta semmi-e az, amivel ilyenkor szembesülünk? Ami ezen imaginárius destrukció után megmarad, az bizonyosan nem valami, hanem a van [il y a] ténye. A mindenség hiánya azonban jelenlétként tűnik fel: mint egy hely, ahol minden beárnyékol, mint a légkör sűrűsége, mint az üresség bősége, vagy mint a csend morajlása.

Levinas egy több szálon futó metaforarendszert épít ki az anonim lét konkrét leírására; vizsgálataink szempontjából ennek két ága lesz jelentős. A pusztá léttapasztalatot egyfelől úgy jellemezhetjük, mint egy véget nem érő, cél és értelem nélküli *virrasztást*, ami csakis akkor törik meg, ha találunk egy helyet, ahol álomra hajthatjuk fejünket (TA, 27.). Másrésztől az *il y a* egyfajta perspektíva-nélküliség, „*espace nocturne*”, amelynek pontjai nem utalnak egymásra (EE, 96.).

A szubjektum¹⁷ úgy törí meg a lét anonimitását, hogy maga kezd uralkodni az egzisztálás felett. Levinas ifjúkori műveiben ez utóbbi eseményt nevezi *hiposztázisnak*, amit általánosságban így jellemez (TA, 31.):

Igazi fordulat akkor áll elő az anonim lét mélyében, amikor feltűnik „valami, ami van”. E valami ugyanis az egzisztálást attribútumként hordozza; ugyanúgy ura az egzisztálásnak, ahogyan a szubjektum ura attribútumának. Az egzisztálás itt az egzisztálóé [...].

Az ego azáltal lesz egóvá, hogy saját léteként ismeri fel az eddig semmihez nem kötődő anonimitást; Levinas sajátos terminológiájával élve: a hiposztázisban az egzisztáló uralmi viszonyt létesít az egzisztálással, és az uralom e tudata jelenti a szubjektum „kiszakadását a van névtelen tartományából” (vö. TA, 31.). A hiposztázis tehát megteremti a szubjektum öntevékenységének lehetőségét, ám ez az öntevékenység a testi lét fenntartására vonatkozó törekvéssel lesz terhes. Az alábbiakban, a hiposztázis konkrét mozzanatait vizsgálva, arra szeretnék rámutatni, hogyan áll elő ezen eseményben a *conatus* gondja.

A hiposztázist mind a szakírók, mind maga Levinas általában Descartes *cogito*-fordulatához hasonlítja, ám látnunk kell, hogy a hiposztázisban a *cogito* egy alapvetően átstrukturált formáját érhetjük tetten. Levinas szerint a *cogito*-érv megfogalmazásaiban, amelyek értelmében „én egy gondolkodó dolog vagyok”, a *dolog* kifejezés érdemel kitüntetett figyelmet (EE, 117.); a hiposztázis lényegi mozzanata ugyanis nem más, mint hogy folyamatában a *tudat a testi uralom tudataként hozza létre önmagát*. Közelítsük meg e tételmondatot az említett metaforarendszer változatainak alapján. Ha az anonim léttapasztalatot „*espace nocturne*”-ként gondoljuk el, az a kérdés merül fel, hogy mi kapcsolja össze ezt az „éjszakai térségét” a „világosság” aktusaiban megjelenő térképzetel.

Ahhoz, hogy az *il y a* perspektíva-nélkülisége megtörjön, egy perspektívának kell *adódnia*. E perspektíva itt-jét tehát nem megteremtjük, hanem – valamilyen módon – adódik számunkra; a névtelen lét pedig azáltal törik meg, hogy ezen „itt”-ben *helyeződünk* el. Ezt az elhelyeződést nevezi Levinas lokalizációnak (EE, 118., kiemelés tőlem):

Olyan lokalizációról van szó, amely nem előfeltételezi a teret, és az objektivitással teljességgel ellentétes. Nem feltételez egy olyan mögöttes gondolkodást, amelynek tudnia kellene az itt-ről [...] A tudat lokalizációja nem szubjektív, hanem a szubjektum szubjektívációja maga.

Azt látjuk tehát, hogy sem az „itt”, sem a vele létesülő viszony nem a tudat tette, sokkal inkább annak lehetőség-feltétele. Levinas nem véletlenül nevezi a hiposztázist *eseménynek*, tehát olyasminnek, amit nem mi teszünk meg, hanem ami velünk történik. Joggal merül fel azonban a kérdés, hogy mit értünk pontosan az „itt”-en, amivel viszonyban állunk, tehát a „tudat helyén”. E „hely” nem más, mint a *test* (EE, 122., kiemelés tőlem):

A hely, mielőtt geometriai tér lenne, mielőtt a heideggeri világ konkrét környezeteként lépne fel, nem más, mint egy bázis. Ennek folytán a test magának a tudatnak az uralomra lépése. A test semmiképpen sem dolog [...] Nem elhelyezkedik, hanem maga a pozíció. Nem egy előzetesen adott térben jelenik meg – a test a lokalizáció tette által betörés az anonim létezésbe.

Ha tehát a tudat lehetőség-feltételei a testtel azonos hely, és a testtel létesülő viszony, akkor a tudat a test eseményének függvénye, és nem fordítva. Hasonlóan: ha a pusztá léttapasztalat virrasztásként lepleződött le, akkor a belőle való kiszakadást az aludni téréssel azonosíthatjuk, ami azonban már eleve a tudat lokalizáltságát, testi pozícióját feltételezi. Ha ugyanis a tudat feltétele a lefekvés aktusának végrehajtása, akkor a test helye [lieu] lesz az a rögzített pont, ami a névtelen léttapasztalatból jellemzően hiányzott. Levinas leírásaiból tehát az következik, hogy *az anonim léttapasztalatból a tudat csakis úgy különülhet el, ha testként ismeri fel el önmagát*.

Azonban mivel jár e felismerés a szubjektum szempontjából? Azzal, hogy öntevékenységét korlátozottan, valamitől megterhelten tapasztalja. E tapasztalat *ontológiai* leírása a következő (TA, 36., kiemelés tőlem):

Az egzisztáló azt az árat fizeti pozíciójáért, hogy nem tud elszakadni önmagától. Az egzisztáló magával van elfoglalva; az elfoglaltságnak ezt a módját nevezzük a szubjektum materialitásának. Az identitás nem valamilyen ártalmatlan reláció, hanem leláncoltság az önmagához [soi]; annak szükségyszerűsége, hogy magunkkal foglalkozunk.

A materialitás ontológiailag az *én* leláncoltságát jelenti az *önmagához*. Annak köszönhetően, hogy Levinas nem akar „*tautológiákból drámát csinálni*” (TA, 37.), mindennek konkrét, „ontikus” megvalósulási módját az alábbiakban olvashatjuk (TA, uo.):

Létem megkétszereződik egy birtoklással [avec un avoir]: saját magam nyakán lógok, és éppen ebben rejlik a materiális egzisztencia fogalma. Ebből következően a materialitás nem a lélek kontingens alábukását jelenti a test börtönébe vagy sírjába. A materialitás szükség-szerűen együttjár az egzisztálóként szabad szubjektum felbukkanásával. A materialitás felől, az Én és a Maga közötti viszony konkrét megvalósulásaként értelmezve a testet egy ontológiai eseményre vezetjük vissza.

A hiposztázis eseményében öntevékenységünket az korlátozza, hogy egy „*terhes és ostoba duplumhoz*” kötődünk, azzal kell foglalkoznunk, aki nélkül azonban „*az én éppen hogy nem lehetne én*”. Ha azonban e duplum konkrétan a testnek felel meg, akkor a vele való foglalatalkodás nem más, mint igényeinek, szükségleteinek kielégítése. A hiposztázis végül a testi lét fennmaradásának feszültségét ruházza az egóra: Levinas szubjektumát a *conatus* határozza meg.

Mielőtt elhamarkodott következtetéseket vonnánk le, látnunk kell, hogy Levinasnál nem beszélhetünk szigorú értelemben vett paralelizmusról. A narráció szempontjából ugyanis a tudat utólagos a testhez képest, tehát nem egyidejű azzal; ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy a szubjektum szempontjából a tudat elsődleges tárgya a test, csakúgy, mint Spinozánál. Ugyanilyen hangsúlyosan kell leszögeznünk, hogy míg Spinozánál a *conatus* a módusz lényegét alkotja, és mint ilyen, metafizikailag semleges leírással rendelkezik, addig Levinas a *conatus* a szubjektum terheként, „*a hiposztázis balsorsaként*” jellemzi. E megszorítások tükrében a következőket mondhatjuk. *Levinas szubjektuma ugyanúgy saját (testi) létének fenntartására törekszik, ahogyan Spinoza véges móduszai, ám e törekvés a narratíva első pontján jellemzett anoním létből való kiszakadás folyamánként jelenik meg, és a szubjektum alapvető terheként lepleződik le.* Az ezen megközelítés következtében előálló interpretációs nehézségeket a harmadik szakaszban fogom elemezni.

2. Mennyiben jellemzi az affektivitás képessége a levinasi egót, és mennyiben kötődik ez testi létének fenntartására irányuló törekvéséhez? Először is, Levinasnál az ego törekvéskaraktere realizálódhat aktivitásként, olyan értelemdadó tevékenységként, amelynek folyamánya az, hogy az ego képes meghaladottnak *tudni* a *conatus* terhét. A szubjektum ekkor egy olyan szituációt teremt, amelyben a világ e törekvés szolgálatában áll, és kielégíti a testi lét szükségleteit; egy olyan szituációt, amelyben passzívvá válik saját aktivitása által a táplálék értelmével felruházott objektumokkal szemben. Ennek részletes tárgyalására a mindennapiság elemzése folyamán kerül sor, ám az alapvető párhuzamot, ha némileg motiválatlanul is, de már itt érzékeltetni szeretném. Levinas a *Teljesség és végtelenben* a következőket állítja (TI/TV, 123/94., kiemelés tőlem):

Amit meghatódottságnak [affectivité] hívunk, nem egy állapot sivar monotóniája, hanem vibráló ujjongás, melyben az ön felemelkedik. [...] Az én az érzelem összerándulása, egy olyan spirál pólusa, amelynek tekeredését és csavaródását az élvezet rajzolja ki: a görbe gyújtópontja része a görbének.

Vessük össze ezt az idézetet az *Etika* zárómegjegyzésével (Et5T42M, kiemelés tőlem):

Mert a tudatlan, azonkívül, hogy külső okok úzik-hajtják sokféleképpen, és sohasem jut el igaz lelki meglegedettséghez, emellett úgy él, mint aki szinte semmit sem tud önmagáról, Istenről és a dolgokról, s mihelyt megszűnik szenvedni, megszűnik egyúttal létezni is.

Megelőlegezve a részletesebb kifejtést, azt mondhatjuk: mind Spinozánál, mind Levinasnál az én mindennapiságban saját szenvedélytárgyából határozza meg önmagát, ám ennek értékelése és magyarázata gyökeres eltéréseket fog mutatni kettejüknél.

Másodsor: az ego törekvéskaraktere „megvalósulhat” tiszta passzivitásként is. Tekintsük az alábbi szöveg helyet (TA, 62.):

Az uralom végességéből az következik, hogy az egzisztálás felvállalásával kiteszünk magunkat egy eseménynek, amit nem vagyunk képesek felvállalni [...].

A hiposztázist tehát úgy zajlik le, hogy teret nyit a szubjektum passzivitásának, teret nyit egy olyan esemény bekövetkeztének, ami fölött a szubjektum nem tud uralkodni. Levinas első példája erre a halál; ám az az esemény, amelyben annak ellenére meg tudjuk őrizni önmagunkat, hogy nem vagyunk képesek az aktivitásra, egyértelműen a Másik eljövetele (TA,). Ahhoz, hogy az én számára egyáltalában létezessen a Másik, az énben jelen kell lennie a passzivitás lehetőségének, máskülönben nem ismeri, hanem leigázza a Másikat. Levinas céljainak tehát azért felel meg Spinoza törekvés-felfogása, mert a *conatus* egy olyan lényegmeghatározást feltételez, amely akár a karteziánus *cogitó*val, akár a kanti spontaneitással, de még Heidegger eksztázisaival szemben is *hangsúlyosan nyitott a passzivitás irányába*. Természetesen Levinas a passzivitás olyan formáját keresi majd, amelynek Spinoza sem értékét, sem pedig meglétét nem ismerné el.¹⁸ Mint láttuk, a *conatus* éppúgy realizálódhat aktivitásként, mint passzivitásként – és Levinas számára, ellentétben Spinozával, éppen ez utóbbi sajátossága az, amely utat teremt a megváltás felé.

3. Végezetül csupán jelezni szeretném, hogy Levinas affektusfelfogása jóval közelebb áll Spinoza és általában az újkor emóciókról alkotott elgondolásaihoz, mint a kortárs fenomenológia elméleteihez. Mivel ennek bizonyítása hosszas és külön vizsgálatokat kívánna, itt csak a probléma felszínét kívánom érinteni. A *De l'existence à l'existant* című írás egy, a szakirodalomban méltatlanul elhanyagolt bekezdésében a következőket olvashatjuk (EE, 121.):

A pozíció antitézise nem egy légben függő szubjektum szabadsága, hanem a szubjektum destrukciója, a hiposztázis dezintegrációja. Ez az érzelemben mutatkozik meg. Számunkra úgy tűnik, hogy a fiziologista pszichológia, amely az emóció-sokkból kiindulva az érzelmeket az egyensúly megtöréseként mutatta fel, sokkal hűebben ragadta meg az affektivitás valódi természetét, mint azok a fenomenológiai analízisek, amelyek mindennek ellenére megértést, és így apprehenziót tételeznek az emócióban [...].

Levinas itt, talán joggal, a *Lét és idő* 30. paragrafusára hivatkozva¹⁹ azzal vádolja Heideggert, hogy mivel nála az emóció mindig egy stabil öntudattal társul, elvesíti az érzelmelek „valódi” természetét. Az érzelem ugyanis olyan létmód, amelyben „bázisunkat elveszítve” és egy „üresség partján találjuk magunkat” (EE, uo.). Az emóció „valódi” természetét így sokkal inkább Spinoza affektus-felfogása közelíti meg, aki szerint „*mi, mint a tenger habjai, amelyeket ellentétes szelek kavarnak fel, ingadozunk, nem ismerve végzetünket és sorsunkat*” (Et, 3T59M). A felszíni egyezések említésén túl azonban további vizsgálatok elvégzésére itt nincs mód.

A *conatus* fogalmának narratív szerepe (2): a mindennapiság

Az alábbiakban Spinoza és Levinas mindennapiság-felfogásának hasonló mozzanatait szeretném kiemelni, mégpedig azon illúziótartományok jellemzéséből kiindulva, amelyeket Spinoza kapcsán említettem meg.

1. Hogyan jön létre a mindennapiság Levinas szerint? A kiindulópontot a szubjektum már érintett *materialitása* jelenti. A mindennapiság azáltal jön létre, hogy *a szubjektum saját maga „mély balsorsától”, a hiposztázisban kifejeződő anyagságtól való megváltását keresi* (TA, 39.). Ehhez egy olyan szituációnak kell előállnia, amelyben lehetősége van meghaladni és elfelejteni az önmagát. Ezt a szituációt Levinas a „világosság” [lumiere] eseményének nevezi, amelynek során a szubjektum *élvezetként* éli még a tárgyakhoz való viszonyát. Ezen esemény bővebb kifejtését későbbre hagyva először tekintsük az eredményét. Az ego képes belefeledkezni az élvezetbe, így fennmaradásának feszültségén túllépve immár fennmaradásának örömét éli meg. Levinas érzéletes leírása szerint (TA, 45.):

Talán nem állíthatjuk teljes joggal, hogy az evés kedvéért élünk, ám valójában azt sem mondhatjuk, hogy azért eszünk, hogy éljünk. Az evés végső célját az étel jelenti. Ha meg-szagolunk egy virágot, cselekvésünk célja az illat érzésére szorítkozik. Nem az egészségünk, hanem csakis a jó levegő kedvéért indulunk sétálni.

Az említett interpretációs problémát a következő jelenti: ha a mindennapi szubjektum egyszerűen csak boldog, hogyan állíthatjuk hogy a levinasi mindennapiságban is az ego *conatus* munkál? Tekintjük az alábbi szöveghelyet (TI/TV, 116/89., kiemelések tőlem):

A boldogság – beveződés, ahol azonban a törekvés [aspiration] emléke e beveződést a beteljesülés olyatén jellegével ruházza fel, mely többet ér az ataraxiánál. A tiszta létezés ataraxia, a boldogság – beteljesülés. Az élvezet a szomjúságának emléke, a szomjúság oltása. Cselekvés, amely emlékszik a „hatalmára”. Nem a létbe ágyazottságom módjaként, hangolt-ságomként, mint ahogyan Heidegger szeretné, hanem a fennmaradásom állandó feszült-ségként fejeződik ki.

Spinozánál azt láttuk: a mindennapiságot a törekvés a törekvés tudatával, tehát a kívánság határozza meg. Levinasnál ellenben az a helyzet, hogy a hétköznapi egzisztenciát a *tö-rekvs emléke* jellemzi; a boldogságot megteremtő belefeledkezést paradox módon az teszi lehetővé, hogy az élvezetet a fennmaradás terhéhez képest éljük meg élvezetként. Az eddig felmutatott azonosságokat és különbségeket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Levinas a *conatus* fogalmának rekapitulációjával egy olyan vágykaraktert biztosít szub-jektumának, amely bár terhes, meghaladása az élvezethez vezet; és amely bár aktivitá-sában önző, a passzivitás, így a Másikkal való találkozás lehetőségét hordozza magában.

Hogy az említett önző aktivitást és a „világosság” fogalmát megértsük,²⁰ fel kell idéznünk azt az illúzió-típust, ami Levinasnál – mintegy az értékobjektivitás illúziójának helyén – megjelenik, és amit a transzcendencia játéknak nevezhetünk. Az eddigiek során már ezt is érintettem; a szubjektum egy olyan játékot folytat, amelyben a világ objektumait a táplálék értelmével ruházza fel, majd kiteszi önmagát e táplálékok hatá-sának. Az érvelés első lépése a következő (TA, 46.):

A tárgyhoz való viszonyt élvezetnek nevezzük. Minden élvezet létmód, de egyben érzékelés is – tehát világosság és megismerés; az objektum felemésztése, de egyben távolság is az objektumtól. [...] A szubjektum ezért találja magát térben, a felkínálkozó táplálékok előtt, bizonyos távolságban minden olyan objektumtól, mely szükséges egzisztálásához.

Később pedig az alábbi jellemzést olvashatjuk a világosságról (TA, 53.):

A világosság, amely azt látszik lehetővé tenni, hogy az önmagától valami különbözővel találkozzunk, valójában egy olyan szembesülést teremt, amelyben az önmagunkból származót ismerjük fel.

A világosság tehát egy értelemadó tevékenység, amelynek során az ego túllép az ön-magához való vonatkozásán (a leláncoltságon), és immár a tárgyaknak adja át magát, amelyeket táplálékként fog fel. E tárgyak idegensége és külsődlegessége illúziórikus, ugyanis bennük csak a fennmaradási feszültségünkre adott választ, távolságukban pedig csupán azt a teret ismerjük fel, amelyet, megerősítvén a világ felett gyakorolt uralmunk tudatát, önmagunk táplálásakor le kell küzdenünk a munkában (TA, 53.). A világosságban kifejeződő értelemadás így sokkal inkább felidézi a spinozai *imaginatio* megismerési módját, mintsem Husserl objektíváló aktusait, hiszen a világosság eseményében nem történik más, mint hogy önmagunk törekvő természetének feleltetjük meg a világot (vö.

„nem azért kívánunk valamit, mert jónak találjuk, hanem azért találjuk jónak, mert törekszünk rá”). Lényeges, és egyértelműen a fenomenológiai látásmódból fakadó különbség azonban, hogy míg Spinozánál az *imaginatio* a saját és a többi test találkozásának függvénye, addig a világosság a találkozás *lehetőségfeltételét* teremti meg, úgy mutatva fel a tárgyakat, mint amelyekkel érdemes találkozunk. Levinas megoldása középút az ő értelmezésében „*reprezentációs*” fenomenológia és a fizikai megalapozottságú ismeretelmélet között, ám e középút megteremtésének igényét, és annak irányát egyértelműen Spinoza *conatus*-fogalma határozza meg.

Az eddigiek alapján egyértelművé tehetjük, hogy miért tekinti Levinas a tudati aktivitás bármely formáját „önző” tevékenységnek. Az ego mindennapiságának középontja az ego maga, aki bármely idegenszerűséget csakis azért tételez, hogy azután magába olvassza a tételezett külsődelegességét. A transzcendencia-illúzió veszélye éppen a Másikkal való, hétköznapiságban létesített viszonyban jelenik meg. A Másikat itt legfeljebb, a beleérzés aktusának segítségével, egy másik szabad-létnek tekinthetem önmagam mellett. Azonban (TA, 87.):

Az alteritás nem pusztán és egyszerűen egy másik egzisztáló szabadsága az enyém mellett. Egy ilyen szabad-lét fölött olyan hatalmat gyakorolhatok, melyben a másik abszolút idegen marad tőlem, nem kerül viszonyba velem.

Ha azonban a Másik abszolút idegen, akkor nem érint meg, Levinas gyakori fordulatával élve, „*szegénysége, özvegyése, és árvasága*”, nem kér tőlem választ. Ennek folytán egyrészt az én sohasem válhat valóban szabaddá (ld. lentebb), másrészt pedig semmi sem gátolja meg abban, hogy a Másik életére törjön, amennyiben helyzete ezt kívánja. Az ego törekvés-karaktere éppúgy háborúhoz vezethet Levinasnál, ahogyan háborúhoz vezethetett Spinozánál.

Összefoglalva a következőket mondhatjuk. A testi lét fennmaradásának terhére a világosság eseménye ad választ, amelyben egy olyan értelemadás zajlik le, amely kitesz bennünket a tárgyagnak. A *Teljesség és végtelen* megfogalmazása szerint (TI/TV, /102.):

A meztelen és ínséges test az érzékelt világ középpontját jelöli ki, de mivel meghatározza a világ általa történő megjelenítése, kiszakad a középpontból, ahonnan kiindult, mint ahogyan a sziklából feltörő víz, ha magával rántja a sziklát.

A mindennapiságban tehát nem értelemadó tevékenységünkkel, hanem e tevékenység eredményeivel szembesülünk: az objektumokkal mint táplálékokkal. E táplálékok felemésztése pedig éppen azért teremt részleges feloldozását a *conatus* terhe alól, mert e felemésztést a *conatus* terhének emléke teszi élvezetté.

2. Ebben a pontban kísérletet teszek arra, hogy Levinas narratívájában lokalizáljam a szabadság illúzióját; ám erre már inkább csak azért van szükség, hogy egyértelműen rögzítsük Spinoza és Levinas gondolatmenetének különbségeit. Általában véve úgy fogalmazhatunk, hogy az illúzió ezen típusa eredményének szempontjából rokon a transzcendencia illúziójával, ugyanis a szubjektum Levinas szerint *abban a káprázatban él, hogy szabadsága megelőzi a Másik iránti felelősségét*. Levinas egész életműven végigvonul az a kísérlet, hogy bizonyítsa e tétel ellentettjét; e kísérlet egyik kitüntetett pontját pedig az elkülönülésben létesülő szabadság illuzórikus volta melletti érvelés alkotja.

Amint láttuk, az ego már abban a pillanatban elveszíti szabadságát, amikor megteremti azt, hiszen a hiposztázis eseménye együtt értendő a materialitás megjelenésével. Az én tragédiája éppen abban áll, írja Levinas, hogy „*az én képtelen nem önmaga*

lenni”, hogy az a lét, amelyet uralni látszott, valójában őt láncolja le (EE, 143.). A „második” szabadság, amelyet az ego az élvezettel és a transzcendenciával próbál megteremteni, a következő okból bizonyul illuzórikusnak (TA, 48–49.):

A tér transzcendenciája csak akkor bizonyulna reálisnak, ha egy olyan transzcendenciára alapozódna, amelyben nincs visszatérés a kezdőponthoz. Az élet csak akkor válhatna a megváltás útjává, ha az anyaggal vívott harcában egy olyan eseménnyel szembesülne, amely a mindennapiság transzcendenciáját megakadályozná abban, hogy folyton ugyanarra a pontra zuhanjon vissza.

Úgy tűnik, az élvezet biztosította szabadságtudatból visszazuhanunk a testi fennmaradás pusztá feszültségébe; az egzisztencia terhe ismét nyilvánvalóvá lesz. E visszazuhanás konkrétan úgy valósul meg, hogy a szubjektum, az önmaga és a tárgyak közé teremtette távolság legyőzésén fáradozva, gyötrődni és szenvedni kezd a munkában; a szenvedés pedig ismét szembesíti önmagához való leláncoltságával:

A szenvedés tartalma magában foglalja a szenvedéstől való megváltás lehetetlenségét. [...] A szenvedésben bárminemű menekvés lehetetlensége van jelen; a szenvedés a lét ténye közvetlenül a lét elé tárva [...].

E visszazuhanás leírásait tekintve azt kell mondanunk, hogy a szubjektum szabadságát az élvezet és a mindennapiság sem képes megteremteni. A szabadság illúzióját tehát Levinas éppúgy tematizálja, mint Spinoza, ám egészen máshogy magyarázza azt: a szubjektum semmilyen öntevékenységgel nem képes megváltani magát, önmagától való szabadságát csak a Másik iránti felelősség vállalása teremtheti meg.

3. Hipotézisem első felének igazolása az eddigiek szerint csak részlegesen bizonyult sikeresnek. Bár Levinas narratívájában a *conatus* fogalmi szerkezetének minden elemét felmutathatjuk, ezen elemek egészen más okból rendelkeznek jelentőséggel e narratívában, mint Spinozánál; az etikai probléma levinasi felvetését pedig éppen az aktivitás és a passzivitás spinozai viszonyának megfordításával írtuk körül. Mindehhez hozzá kell tennem, hogy nem tekintettem végig a hiposztázis szerkezetének egészét; csakis a hiposztázis „itt”-jével foglalkoztam, de „most”-jával, tehát időkarakterével korántsem. E hiányosság azonban egy újabb lehetőséget vet fel Levinas és a karteziánus paradigma összevető vizsgálatának szempontjából: az a pillanatfelfogás ugyanis, ami Levinas ifjúkori műveiben megjelenik, bevallottan inkább Descartes és Malebranche „instant”-fogalmához, mint Heidegger pillanat-fenomenjéhez kötődik.

A *conatus* fogalmának metanarratív használat

Az eddigiek során azt vizsgáltam, hogyan épül be a *conatus* fogalma Levinas elbeszélésébe. Ebben a szakaszban e fogalom metanarratív használatának elemzését kísérem meg; arra keresek tehát választ, hogy hogyan alkalmazza Levinas a *conatus* fogalmát saját narratívájának elkülönítésére más filozófiai elbeszélésektől és rendszerektől. Első lépésben, éppen Levinas Spinoza-kritikájának kapcsán, egy olyan distinkcióra szeretném felhívni a figyelmet, amely magyarázatot adhat arra, hogy hogyan válhat Levinas kezében a *conatus* egyfelől narratív elemmé és ugyanakkor a filozófiai hagyománnyal való szembenállás legfőbb vádpontjává. Ezután e megkülönböztetés tükrében a *conatus* metanarratív alkalmazását annak egy kitüntetett példájával, Levinas Husserl-bírálatának részleges elemzésével fogom jellemezni. Azonban van-e egyáltalán értelme a *conatus* fogalmának metanarratív használatáról beszélni Husserl vonatkozásában? Korántsem

egyértelmű ugyanis, hogy hogyan fogható fel narratívaként Husserl fenomenológiája; márpedig enélkül igencsak áttételesen beszélhetünk narratívák közötti viszonyokról. Ha a *Karteziánus elmélkedések* szövegéből indulunk ki, akkor a probléma részlegesen megoldhatóan bizonyul. Husserl ugyanis magát az elmélkedést tekinti elbeszélésnek, és egy helyütt az elbeszélés narrátorát is megnevezi, aki nem más, mint az „*elmélkedő ego*”.²¹ Hozzávetőlegesen fogalmazva így azt mondhatjuk, hogy az alábbiakban azt fogjuk vizsgálni, ahogyan Levinas egy bizonyos vádat fogalmaz meg az „*elmélkedő egóval*” szemben. E vád mibenlétét fogom az első pontban tárgyalni.

1. Levinas Spinoza-kritikájának elemzésekor a szokásos kiindulópontot a spinozai rendszer „totalizáló” karaktere szolgáltatja, ugyanis Levinas többször a neutralitás korlátlan uralmával azonosítja Spinoza szubsztancia-fogalmát (vö. pl. DMT,). Ennek ellenére vizsgálatom alapját nem egy erre vonatkozó szöveghely alkotja (TV, 94.):

Az ésszel azonosított én – mint a tematizálás és a tárgyiasítás képessége – elveszíti ipseitását. Önmagát megjeleníteni annyi, mint kiüresedni a szubjektív szubsztanciától és érzéketleníteni az élvezetet. Amikor Spinoza ezt a határtalan kábulatot megidézi, felszámolja az elkülönülést.

Levinas itt vélhetően arra a módra céloz, ahogyan Spinoza kísérletet tesz az etikai probléma megoldására. Mint láttuk, ez annak kérdésében állt, hogy hogyan válhatunk szenvedélyeink ellenében és azokat meghaladva aktívvá; Spinoza válasza szerint pedig ennek kulcsát az ész (pontosabban: az ész és az intuitív tudomány) szolgáltatja. Ezen álláspont kritikájának első formája a *Temps et l'autre*-ban mutatható ki. Itt Levinas megkülönbözteti a *világosságot* az *értelemtől* [raison] (TA, 47.):

Am az önmaga [soi] elfelejtése és az élvezet világossága nem töri szét az én és az önmaga könyörtelen összetartozását akkor, ha a világosságot elválasztjuk tényleges helyétől, a szubjektum materialitásának ontológiai eseményétől, és értelemnek [raison] keresztül abszolúttá nagyítjuk azt.

Bár e distinkció súlypontjait a későbbi művek alapvetően – és olykor zavaróan – áthelyezik,²² hozzávetőlegesen azt mondhatjuk, hogy a táplálékvilágot konstituáló, és a szubjektumot e világnak kitevő eseményben az „értelem” megjelenésével egy olyan hasadás zajlik le, amelynek leírása utat nyithat Levinas filozófiai hagyományra vonatkozó kritikájának értelmezéséhez. Mint láttuk, a világosság olyan értelemadás, ahol nem az értelemadás ténye maga, sokkal inkább eredménye a lényeges, és egyfajta utólagosság jellemzi: az általa megteremtett állapotot áthatja a törekvés kielégítettségének tudata, a törekvés emléke. Ennek hasadását, tehát az értelem megjelenését, leginkább az említett utólagosság *vonatkozási irányának* megváltozásaként ragadhatjuk meg. Míg a világosságban utólagosan a testi törekvés tudata, addig az értelemben a világosságot jellemző, de abban nem tematizált értelemadás, spontaneitás jelenik meg. Ennek belátáshoz tekintsük modellnek Hegel leírását az értelemről az öntudathoz való átlépésről.²³

Kiderül, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarta a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha mi magunk nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható.

Hegel itt arra céloz, a tapasztalat dialektikájának egy kitüntetett pontján önmagunkat érzük tetten mint a tapasztalat konstituenseit. Levinas a *Teljesség és végtelenben* egy nagyon is hasonló jelenségre hívja fel figyelmünket (TV, 103.):

Saját spontaneitása meglepi a szubjektumot, mintha az én azon kapná magát, hogy valami benne annak ellenére formálódik, hogy teljes mértékben ura lenne önmagának. Ez a zsenialitás a megjelenítés szerkezete maga: visszatérés a jelen gondolatban a gondolat múltjához, a múlt vállalása a jelenben.

Amint Levinas szubjektuma tudatába kerül annak, hogy a világ egy általa konstituált értelemegész, beteljesíti önmaga magányát, hiszen mindent önmagára vezet vissza: a transzcendencia játékát nem úgy szünteti meg, hogy talál valamit, ami valóban idegen, hanem úgy, hogy mindent immanensként gondol el. A szolipszizmus – állítja Levinas – „*sem nem abberráció, sem nem, hanem a tudat eredeti szerkezete*” (TA, 48.). Mivel azonban a világosság a *conatus* feszültségét kezelő válaszesemény, az értelem pedig nem más, mint a világosságban meglévő aktivitás tematizálása, az értelem minden tevékenysége áttételesen továbbra is a levinasi szubjektum eredendő törekvés karakterén nyugszik. Levinas e levezetés következtében bélyegezheti meg az általa kritizált filozófiai hagyományokat azzal, hogy mélyükön a *conatus* munkál.

2. Levinas több tanulmányában úgy nyilatkozik Husserl intencionalitás-fogalmáról, mint a felszabadulás soha be nem váltott ígéretéről.²⁴ Az intencionális aktusok irányuláskaraktere ugyanis azzal kecsegtet, hogy általuk képesek vagyunk olyasmivel szembeesülni, ami nem mi magunk vagyunk, tehát megszabadulni a „terhes duplum” uralmától. Levinas kései Husserl-esszéinek tanúsága szerint azonban az intencionalitás eszméje csupán addig a lépésig képes eljutni, amit az előbbieken a világosság értelemmé nagytásként írtunk le; a transzcendentál-fenomenológia nem oldja fel a *conatus* feszültségét, hanem pusztán elodázza azt a konstitúció, az objektíváló aktusok stb. fogalmain keresztül intellektualizálva a problémát. Ez az elodázás azonban egyben megszilárdítás is: amint a *conatus* problematikáját bizonyos áttételek segítségével az ész vagy a megismerés problematikájának tüntetjük fel, kizárjuk azt a lehetőséget, hogy a szubjektum elemi vágykaraktere a Másik közelségének hatására „zavarba essen”; az intencionalitás mint a tiszta aktivitás, spontaneitás eszméje így nem pusztán képtelen a saját lét fenntartására vonatkozó törekvés alternatíváját megalkotni, hanem egyben, a passzivitás kizárásával, meg is szilárdítja a *conatus* uralmát a világ és így a Másik felett. E meglehetősen nagyívű levinasi „érvelést” két lépésben próbálom részletesen bemutatni. Először azt fogom vizsgálni, hogy hogyan fordul visszájára a husserli primordiális és transzcendentális redukció viszonya a testtudattal kapcsolatban Levinas korai műveiben; ezután pedig azokat a levezetéseket fogom áttekinteni, amelyekben az intencionalitás-fenomenológia kulcsfogalmai testi, érzéki értelmet nyernek.

(1) Induljunk ki Husserl testfelfogásának vázlatos jellemzéséből. A *Kartezianus elmélkedések* szövegében a test problémája a primordiális redukció kapcsán merül fel;²⁵ ez utóbbin pedig nem mást értünk, mint egy olyan absztrakciót, amelynek során az idegntapasztalat minden elemét leválasztjuk az egóról, hogy sajátyszerűségében kapjuk vissza azt. E sajátyszerű én: pszichofizikai ego, világának kitüntetett bázisa pedig a saját teste [Leib], amit megkülönböztet minden egyéb testalkattól [Körper]. A saját testhez képest azonban az ego nyilvánvaló logikai elsődlegességgel bír Husserl fenomenológiájában. Ez világosan belátható, ha felidézzük a transzcendentál-fenomenológia többször hangsúlyozott alapelvét:

Most tehát így szólok magamhoz: ami csak létezik számomra, megismerő tudatomnak köszönhető, mely tudat tapasztalatomban a megtapasztalt, gondolkodásomban a gondolt, elméletalkotásomban annak elméleti tárgya, belátásomban a belátott.

Hasonló belátásra jutunk, ha megfontoljuk: a primordiális redukció olyan elvonatkoztatás, amit a transzcendentális ego létszféráján belül hajtunk végre; ez az elvonatkoztatás tehát nem mutathat fel semmi olyasmit, ami az egót megelőzné. Ebből természetesen nem következik, hogy Husserl szerint testünk valamilyen tudatos konstitúció eredménye. Mint Ricoeur rámutat, a testet Husserl leírásai szerint is jellemzi az, hogy „szervezete az akaratnak, de maga nem akarat vagy választás tárgya”. Husserl már a negyedik elmélkedés során elejét veszi a lehetséges ellentmondásnak, mégpedig a passzív genezis fogalmának bevezetésével. E genezis tárgyai „a centrális én számára előzetes adottságokként tűnnek elő, hatnak rá és tevékenységre ösztönzik”.²⁶ Mivel azonban a passzív genezis is konstitúció, e tárgyak (és köztük vélhetően a saját test is) létérvényességüket éppen abból nyerik, hogy az ego előzetes adottságokként tapasztalja azokat.

Az általam a második pontban elemzett érvelés szerint Levinas úgy véli, hogy a test eseménye megelőzi a tudatot, sőt: a test lehetőségfeltétele a tudatnak. Ha a Husserlről elmondottakra vonatkoztatjuk mindezt, azt látjuk, hogy Levinas visszajára fordítja a transzcendentális redukció és a primordiális redukció módjának és eredményének logikai viszonyát. Erről árulkodik a *Teljesség és végtelen* alábbi, szövegkörnyezetéből kiemelt megjegyzése (TV/TI, 49/):

A primordiális szféra, mely megfelel annak, amit Ugyanaznak [Meme] hívunk, nem az abszolút más felé, hanem a Másik feleletigényére irányul.

Mivel azonban Levinas semmilyen absztrakcióról vagy elvonatkoztatásról nem beszél a Maga tartományának kijelölésekor, vagy metaforikusnak minősítjük a primordiális redukcióra való utalását, vagy megpróbálunk azzal komolyan számot vetni. Ez utóbbi megoldást motiválja mindaz, amit az ifjúkori művek alapján Levinas testfelfogásáról feltártunk. Ha ezek szerint a saját test megelőzi a tudatot, és az ego testtapasztalata nem konstitutív, hanem utólagos természetű, akkor sokkal inkább az ego öntevékenységgé váló elgondolása, és nem a testi sajátságosság minősül absztrakciónak. A Husserl-kritika megértésének kulcsa tehát nem más, mint a világosság és az értelem megkülönböztetése: Levinas szerint Husserl „elmélkedő enje” csak azért mutathatja fel „végső alapként” a transzcendentális ego konstitúciós aktusait, mert a spontaneitás azon káprázatát idézi meg, amit a világosságban adódott válaszként a testi fennmaradás feszültségére, tehát a *conatus* terhére. Ennek alapján Levinas ugyanazokat a korlátokat és ugyanazokat a veszélyeket véli felfedezni Husserl gondolkodásában, amit a nyugati filozófiai hagyomány egészében: a transzcendentális fenomenológia képtelen megfelelő leírást nyújtani a Másikkal való találkozásról, mert csakis a szubjektum öntevékenységét ismeri el a világ aljaként, így az idegent a sajátja redukálja.

(2) Hogy interpretációm további érvekkel támasszam alá, Levinas Husserlrel kapcsolatban alkalmazott nyelvhasználatát fogom vizsgálat tárgyává tenni. Induljunk ki Husserl alábbi megfogalmazásából:²⁷

Minden egyes megalapozás, az igazság és lét minden egyes felmutatása bennem történik meg, végül is cogitóm cogitatumának jegye.

Levinas egy késői művében egy olyan állítást tesz, amit az eddigiek tükrében már világosan értelmezhetünk (DQVI, 236.):

Kéz és ujjak! A tudat testbe születése [incarnation] nem egy különös véletlen, ami a magasságos egekben a testbe aláhulló gondolkodással esik meg, hanem az igazság lényegi feltétele.

A test Levinas értelmezésében éppúgy lehetőségfeltétele az igazságnak, ahogy a tudatnak; az az igazság, amiről Husserl említést tesz, valójában az „*érzéki igazságban*” [vérité sensible] alapozódik meg. Példaként tekintsük Levinas Husserl létfelfogásával kapcsolatos érveit. A lét „felmutatását” vagy a lét „adódását” a szó szoros értelmében véve „adódás”-nak és „felmutatás”-nak kell tekintenünk, amelyben a kéz eredendő szereppel bír. A lét ugyanis elsődlegesen azáltal adott számunkra, hogy kezeinkkel megragadjuk, mert ahhoz, hogy valamit a maga hús-vér jelenvalóságában tapasztaljunk, kezeinkkel igazolnunk kell a szem tapasztalatát (DQVI, 235.). Levinas itt tehát a megjelenítés husserli aktusait visszavezeti a test elsődlegességére; a fenomenológia e tág perspektíva alapján nem más, mint kéziség [mainimisme].

A husserli fenomenológiát az teszi problematikusá Levinas számára, hogy a „*megjelentés érintései*” mind irányított, tervszerű és az ego akaratát beteljesítő érintések. Narratívájának végén, a Másikhoz való viszony tárgyalásakor azonban, az érintés egy olyan lehetőségét is leírja, amelynek értelme nem a megragadás és az uralás, hanem az idegenséggel való, és az idegenséget fel nem számoló szembesülés. Az érintés e módját Levinas simogatásnak nevezi (TA, 82.):

A simogatás a szubjektum egyik létmódja, melyben a másik érintésével túllép az érintésen. Az érintés, amennyiben érzékelés, a fény [lumiere] világának tevékenysége. Akit azonban simogatunk, azt a szó szoros értelmében véve nem megérintjük. A simogatás nem a megérintett kéz lágyágát vagy bársonyát keresi. A simogató keresés azáltal teremti meg a simogatás lényegét, hogy nem tudja, mit keres. [...]. Olyan, mint egy cél és szabály nélküli játék a rejtőzködővel; játék valaki mással, mindig mással, mindig hozzáférhetetlennel, és nem azzal, aki az enyém lesz, vagy aki azzá válik, ami én vagyok; játék az örök eljövendővel.

Költőiségükön túl, e szavak jól rámutatnak arra, hogy hogyan épül fel Levinas vádbeszéde a fenomenológiai hagyomány ellenében. A fenomenológia, a narratíván belül értelmezve, nem tesz mást, mint tematizálja a világosság értelemadó tevékenységét, ám e tematizáció során gátat szab olyan események megtörténtének, amelyek megkérdőjeleznék az öntevékenység kitüntettségét. Az „elmélkedő én”, Levinas értelmezésében, nem tudja letagadni az általa vizsgált öntevékenység érzéki, „kézi” eredetét, ám amint az érintést a cél, az akarat és az aktivitás fogalmainak rendeli alá, elodázza azt a lehetőséget, hogy az ego valódi idegentapasztalatához hozzáférjen. Az önmagát a *conatus*-ból absztraháló „értelem” fogalmának bevezetése a narratívába tehát egy olyan „elbeszélői leágazást” teremt, ahonnan Levinas szerint nincsen továbblépés a Másikkal való találkozáshoz, hiszen nem enged teret a passzivitás olyan játéknak, amelyben például a Másikról hírt adó simogatás jelensége elhelyezkedne. A husserli primordiális test alaptapasztalata: a „képes vagyok ezt és ezt megtenni”; Levinas első pontban feltárt, leleplező szándékú leírásai szerint e primordialitás valós logikai elsődlegességgel bír az egóval szemben, amelynek öntevékenységről szóló tudása valójában e tapasztalat absztrakciójából származik. Ezen absztrakció nyomán azonban a transzcendentál-fenomenológia sohasem ismerhet el olyan tapasztalatokat, „*amelyekben immár képtelen vagyok képes lenni/hatalommal bírni*” [je ne peux plus pouvoir] (TA, 62.), márpedig enélkül a Másik transzcendenciája továbbra is az ego immanenciájának függvénye.

Zárómegjegyzés

A dolgozat lezárásaként egy olyan problémával szeretnék foglalkozni, ami Levinas narratívájának egészét érinti, és arra kérdez rá, hogy hogyan magyarázható a hiposztázis vagy az elkülönülés eseményének lezajlása.

A hiposztázis megokolásának problémája a következők miatt merül fel. Világosan kiderült, hogy egy mozzanatában Spinoza *conatus*-felfogása teljességgel összeegyeztethetetlennek bizonyul Levinas egóról alkotott képével, e mozzanat pedig nem más, mint a törekvés eredetének kijelölése. Spinoza úgy vélte, hogy a véges módusz törekvése az isteni hatóképességből való *részesülés* eredménye, míg Levinas a *Temps et l'autre*-ban a hiposztázis megokolhatatlanságát állítja (TA, 31.):

Nem tudjuk megmondani, hogy miért áll elő [a hiposztázis]: a metafizikában nem létezik fizika.

Ezen a ponton azonban egy alapvető ellentmondás látszik felbukkanni Levinas ifjúkori írásai és a 60'-as években keletkezett művek között. Az *Autrement qu'être* első fejezeteiben ugyanis az alábbi tételmondat kerül bizonyításra (AE, 46.):

A Maga már viszonyban áll a Másikkal azelőtt, hogy a másik megjelenne a tudat számára. A szubjektivitás struktúrája máshogyan fest, mint a tudaté; nem más, mint a másik a Magában. A szubjektivitás a Másik-a-Magában.

Állítását Levinas egy metafizikai gondolatmenettel próbálja igazolni, amit leginkább a Heidegger-i kérdésstruktúra segítségével modellálhatunk. Heidegger szerint egy kérdés a következőképpen épül fel: adott egy kérdezt, amire a kérdés vonatkozik, egy kikérdezt, akinek a kérdést feltesszük, és egy rákérdezt, aminél a kérdés „céljához ér”.²⁸ Ha azonban a filozófiai kérdés feladata a lét felmutatása, akkor a kikérdeztnek mi magunk vagyunk; *a kérdést mi magunk tesszük fel nekünk magunknak*. Ez azonban csakis azáltal lehetséges, állítja immár Levinas, mert az Önmagában már eleve jelen van egy Másik, akiért felelősséggel [résponsabilité] tartozunk, aki tehát választ vár tőlünk. A kérdezt-létet, ami a szubjektivitás egyik legkitüntetettebb mozzanatának bizonyult a filozófia történetében Platónról kezdődően Descartes-on át egészen Heideggerig, csakis az teszi lehetővé, hogy minden tapasztalatunk és öntudatunk előtt már eleve szembesültünk azzal, akinek egyáltalán választ adhatunk – tehát a Másikkal. Bármely filozófiai kérdés csakis azon eredendő zaklatottság [inquiétude] folytán állhat elő, amelyet a Másik eleve adott közelsége okoz az Önmagában.

Levinas több helyütt hangsúlyozza: a Másikkal való találkozás feltétele az elkülönülés; az az öntevékenység tehát, amit a dolgozat első szakaszaiban próbáltam megközelíteni. Az itt elmondottak mintha mégis arra mutatnának rá, hogy a szubjektivitás csakis a Másikkal való, eleve adott találkozás által lehetséges. Zavarunkat tovább fokozhatják azok a *Dieu, la mort et le temps* című kései előadássorozat szövegében olvasható elemzések, amelyek kezdőpontján az alábbi állítás helyezkedik el (DMT, 30.): „*L'esse humain n'est pas primordialement conatus, mais otage, otage d'autrui.*” Hogyan egyeztethető össze az a leírás, amelyet Levinas a *conatus* tételezéseként értelmezett hiposztázisról mint a husserli primordiális redukció egyfajta megfelelőjéről nyújt, azzal az állítással, amelynek értelmében mindez a Másik nélkül meg sem történhetne?

Egy józan filozófiatörténeti álláspont azt diktálná, hogy az egyes kijelentések közötti időbeli távolságot okoljuk az ellentmondás megjelenéséért; egy dekonstruktivistá olvasat pedig vélhetően annak belátásának az igényével lépne fel, hogy Levinas a Másik megrázó közelségének nyomán önmaga narratíváját is felszámolja. Én egy harmadik megoldást szeretnék javasolni. Levinas egy tanulmányában a Másikhoz való viszonyt a végtelen karteziánus ideájához való viszonytal azonosítja, és a következőt fűzi a vizsgálathoz:

Valóban, nem állíthatjuk, hogy maga ez az idea tematizáció vagy objektiváció lenne, hiszen akkor a Másnak a Magában való jelenlétére vezetnénk vissza, és éppen ez az, amitől elválnék. Descartes-nál bizonyos kétértelműség övezi ezt a kérdést, hiszen a cogito Isten létét alapozza meg, miközben maga is Istenen alapszik. A végtelen elsődlegessége az akarat szabad választásának van alárendelve, mely kezdetben még ura önmagának.

Meggyőződésem szerint Levinas azáltal, hogy állítása szerint átveszi a karteziánus gondolatmenet „formális vázát”, átveszi az ezt a gondolatmenetet átható paradoxont is, amit mindmáig az Arnauld-kör nevén ismerünk. Ahogyan tehát Descartes-nál a cogito alapján tudunk Istenről, ám a cogitót magát csak Isten tarthatja fenn, úgy Levinasnál *bár a conatus megtörésével szembesülünk a Másikkal, a Másik közelsége már eleve ott húzódik a conatusként konstituálódó tudat „háta mögött”*.

Michel Haar bevezetőben említett tanulmányát az alábbi aggályos kérdéssel zárja le: „Ne faut il pas réhabiliter le Meme contre l’excès littéralement insupportable de l’Autre, contre «toute l’énormité» [...] de l’absolument Autre»? Sans quoi l’Autre serait a son tour plus terroriste et plus totalitaire, plus impérialiste que toute totalité instituée par le Meme.”²⁹ Meggyőződésem szerint Levinas tudatában volt e problémának, kiküszöbölését azonban nem a Maga (szükségtelen) rehabilitációjával, hanem egy olyan paradoxon beiktatásával vélte végrehajthatónak, amelynek gyökereit a karteziánus paradigmában mutathatjuk fel, és ami nem más, mint egy sajátos, az én és a másik viszonyának keretei között értelmezett Arnauld-kör. Mindennek hátterében az az egyszerre felemelő és egyszerre elszomorító tény munkál, hogy az én énként, és a másik másikként való megőrződése az én és a másik viszonyában Levinas szerint nem egy argumentatív eljárással, hanem az argumentáció csődjével reprezentálható. Az a nyugati filozófiai hagyománnyal kapcsolatos bizalmatlanság, amely Levinas egész életművét jellemzi, a paradoxon felvállalásának egy olyan gesztusban éri el csúcspontját, amelyet az inkriminált tradíció sohasem ismert volna el érvényes és igazolható filozófiai eljárásnak – ám amelynek alapjait mégis e hagyomány műveiből olvashatjuk ki.

Függelék

Az autorizált fordítással nem rendelkező francia szövegek eredetije

37. lap

Le Même serait l’intéret, au sens où esse impliquerait intéresse, le déchainement des interets particulier, bellum omnium contre omnes; l’Autre, au contraire, serait par essence le dés-intéressement, la bonté au dela de l’égoïsme et de la jalousie de l’être, qui ne pense qu’à soi et persévère obstinément à préserver son propre être.

37. lap

L’intéressement de l’être se dramatise dans les egoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l’intéressement de l’essence.

Esse est interesse. L’essence est intéressement. [...] Positivement, il se confirme comme *conatus* des étants.

38. lap

Heidegger est pour moi le plus grand philosophe du siècle [...] mais je suis très peiné de cela, parce-que je ne peux jamais oublier ce qu’il était en 1933, même s’il n’était que pendant un court période. [...] Ce qui m’effraie un peu, c’est aussi le déroulement d’un discours ou l’humain devient une articulation d’une intelligibilité anonyme ou neutre, laquelle la rélévation de Dieu est subordonné.

39. lap

Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons nous rencontrer le pur néant? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu'il y a. L'absence de toutes choses, retourne comme une présence: comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère, comme un plénitude du vide ou comme le murmure du silence.

L'apparition d'un „quelque chose qui est” constitue une véritable inversion au sein de l'être anonyme. Il porte l'exister comme attribut, il est maître de cet exister comme le sujet est maître de l'attribut.

42. lap

Localisation, qui ne suppose pas l'espace. Elle est tout le contraire de l'objectivité. Elle ne suppose pas une pensée derrière, qui aurait à saisir ici [...] *Le localisation de la conscience n'est pas subjective, mais la subjectivation du sujet.*

42. lap

Le lieu, avant d'être un espace géométrique, avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggerien, est une base. Par là, *le corps est l'avènement même de la conscience.* En aucune façon, il n'est chose [...] Il ne se pose pas, il est la position. Il ne se situe pas dans un espace donné à préalable – il est l'irruption dans l'être anonyme du fait même de la localisation

La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut pas se détacher de soi. L'existant s'occupe de soi. Cette manière de s'occuper de soi – c'est la matérialité du sujet. L'identité n'est pas un inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi; c'est la nécessité de s'occuper de soi.

Mon être se double d'un avoir: je suis encombré par moi-même. Et c'est cela, l'existence matérielle. Par conséquent, la matérialité n'exprime pas la chute contingente de l'esprit dans le tombeau ou la prison du corps. Elle accompagne – nécessairement – le surgissement du sujet, dans sa liberté d'existant. Comprendre ainsi le corps à partir de la matérialité – événement concret de la relation entre Moi et Soi – c'est le ramener à un événement ontologique.

44. lap

Cette fin de maîtrise indique que nous avons assumé l'exister de telle manière qu'il peut nous arriver un événement de que nous n'assumons plus [...].

L'antithèse de la position n'est pas la liberté d'un sujet suspendu en l'air, mais la destruction du sujet, la désintégration de l'hypostase. Elle s'annonce dans l'émotion. L'émotion est ce qui bouleverse. La psychologie physiologiste qui, partant de l'émotion-choc, présentait les émotions en général comme une rupture d'équilibre, nous semble sur ce point [...] saisir la vraie nature de l'affectivité, plus fidèlement que les analyses phénoménologiques qui lui conservent, malgré tout, un caractère de compréhension et, par conséquent, appréhension [...].

45. lap

Il n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il n'est pas juste de dire que nous mangeons pour vivre. La dernière finalité du manger est contenue dans l'aliment. Quand on respire une fleur, c'est à l'odeur que se limite la finalité de l'acte. Se promener, c'est prendre l'air, non pour santé, mais pour l'air.

45. lap

Relation avec l'objet qu'on peut caractériser par la jouissance. Toute jouissance est une manière d'être, mais aussi une sensation, c'est-à-dire lumière et connaissance. Absorption de l'objet, mais distance à l'égard de l'objet. [...] Par là, le sujet devant les norritures qui s'offrent, est dans l'espace, à distance de tous les objets qui lui sont nécessaires pour exister.

La lumière qui permet de rencontrer autre chose que soi, le fait rencontrer comme si cette chose sortait déjà de moi.

46. lap

L'alterité n'est pas purement et simplement l'existence d'une autre liberté à côté de la mienne. Sur celle-ci j'ai un pouvoir où elle m'est absolument étrangère, sans relation avec moi.

47. lap

La transcendance de l'espace ne saurait être assurée comme réelle que si elle est fondée sur une transcendance sans retour au point de départ. La vie ne saurait devenir le chemin de la rédemption que si dans sa lutte avec la matière, elle rencontre un événement qui empêche sa transcendance quotidienne de retomber sur un point, toujours le même.

Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance. [...] Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être.

48. lap

Mais l'oubli de soi, la luminosité de la jouissance ne rompt pas l'attachement irrémédiable du moi au soi si l'on sépare cette lumière de l'événement ontologique de la matérialité du sujet où il a sa place, et si, sous le nom de raison, on érige cette lumière en absolu.

50. lap

Main et doigts! L'incarnation de la conscience ne serait pas un fâcheux accident arrivé à la pensée précipitée du haut de l'Empyrée dans un corps, mais la circonstance essentielle de la vérité.

51. lap

La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact va au-delà de ce contact. Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. Cette recherche de la caresse constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. [...] Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir notre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir.

52. lap

Nous ne pourrions évidemment pas expliquer *pourquoi* cela se produit: il n'existe pas de physique en métaphysique.

La Même à l'affaire à l'Autre avant que [...] l'autre apparaisse à une conscience. La subjectivité est structurée comme *l'autre dans le Même*, mais selon un mode différent de celui de la conscience. [...] La subjectivité c'est l'Autre-dans-le-Même.

Jegyzetek

1. Michel HAAR: *Obsession par l'autre* = Miguel ABENSOUR, Catherine CHALIER (éds): *Emmanuel Levinas*. Le Herne, Paris, 1994. 528. o.

Az autorizált fordítással nem rendelkező francia szövegek eredetijét ld. a Függelékben.

2. Emmanuel LEVINAS műveire az alábbi rövidítések szerint hivatkozom: AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer, h.n. é.n.; DHH: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Paris 2001.; DQVI: *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin, Paris, 1998.; EE: *De l'existence à l'existant*. Vrin, Paris, 1998.; EN: *Entre nous*. Grasset, h.n. 1991.; TA: *Le temps et l'autre*. PUF, Paris, 2001.; TI: *Totalité et infini*, Kluwer, h.n. é.n.; TV: *Teljesség és végtelen*. ford. TARNAY László, Jelenkor, Pécs, 1999.

Spinoza *Etikájára* a legújabb magyar kiadásban (Benedictus de SPINOZA, *Etika*, ford. BOROS Gábor, Osiris, Bp. 1997.) leírt rövidítésrendszer alapján hivatkozom.

3. V.ö. Jacques ROLLAND: *Sortir de l'être par une nouvelle voie*. = Emmanuel LÉVINAS: *De l'évasion*. Fata Morgana, h.n. 1982. 13–14. o.

4. Áprily Lajos fordítása.

5. Rolland itt a szintén ifjúkori EE második előszavához utasít minket, ahol Levinas a következőképpen nyilatkozik művéről (13. oldal): „*Introduction dans et a l'espace de questionnement par la suite cheminé une recherche qui est restée fidele a sa finalité meme si elle a varié dans sa terminologie, ses formules, ses concepts opératoire et certaines de ses theses [...].*”

6. V.ö. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *A szellem fenomenológiája*. ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Bp. 1979. 55. o., kiemelés tőlem: Ez az a körülmény, amely irányítja a tudat alakjainak egész sorát a maga szükségyszerűségében. Csak maga ez a szükségyszerűség – vagyis keletkezése az új tárgynak, amely kínálkozik a tudatnak, anélkül, hogy ez tudná, mi történik vele –, az, amely számunkra úgyszólván a tudat háta mögött megy végbe.

7. A *conatus* fogalmát itt elsődlegesen spinozai meghatározásában vizsgálom. Ennek az az oka, hogy bár a *conatus* nem csupán Spinozánál kitüntetett fogalom, recepciótörténetileg az ő nevéhez fűződik kidolgozása.

8. Ellenpéldaként említhetjük: Jacques TAMINIAUX: *La première réplique à l'ontologie fondamentale*. = Abensour-Chalier, im.

9. Ellenpéldaként említhetjük: Jacques TAMINIAUX: *La première réplique à l'ontologie fondamentale*. = Abensour-Chalier, im.

10. Arra, hogy Levinas meglehetősen jól ismerte Spinozát, világosan rámutat az a két szöveg, amely a DL-ben jelent meg (*Le cas Spinoza* ill. *Avez-vous relu Baruch?*).

11. Levinas és Spinoza viszonyát tárgyalja: Guy PETITDEMANGE: *Désir de l'Infini, séparation de l'Infini?* = Abensour-Chalier, im. A *conatus* fogalmával azonban meglehetősen felszínesen foglalkozik, ld. 313–314. o.

12. Gilles DELEUZE: *Spinoza és a kifejezés problémája*. ford. MOLDVAY Tamás, Osiris, Bp. 2000. 256. o. A zárójelben lévő számok az én betoldásaim.

13. Vö. Deleuze, im. 260. o.

14. Vö. BOROS Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Atlantisz, Bp. 1997. 50–57. o.

15. Vö. Boros, im. 47. oldal, ill. Margaret GULLAN-WHUR: *Within Reason. A Life of Spinoza*, St. Martin's Press, New York, 2000. 185–186. o.

16. Vö. Benedictus de SPINOZA: *Ifjúkori művek*. ford. SZEMERE Samu, Akadémiai, Bp. 1981. 101–105. o.

17. A szubjektum fogalmát Levinas meglehetősen lazán használja, ráadásul első ránézésre nem teljesen világos, hogy mi különbözteti meg a szubjektumot az éntől [je], az önmagától [soi], és egy későbbi kategóriától, a Magától/Ugyanaztól [Même]. Munkahipotézisként fogadjuk el a következőket: a szubjektum a narráció általános kategóriája, és mint ilyen, arra a létezőre utal, aki én-ként egzisztál. Az én viszonyát az önmagához a későbbiek során tárgyalni fogom; a Maga/Ugyanaz fogalma pedig egyrészt olyan „metakategória”, amely a filozófiatörténet bármely szubjektum-meghatározását magába foglalja, másrészt a narráción belül a szubjektum bármely formáját (mindennapi, teoretikus stb.) leíró általános kifejezés.

18. E tételezett passzivitás folyományainak egy szép példája az az „*intencionalitás nélküli affektivitás*”, amelyet Levinas a Másik halálának leírásakor vezet be (DMT, 26.).

19. Vö. Martin HEIDEGGER: *Lét és idő*. ford. VAJDA Mihály et alii, Osiris, Bp. 2001. 169. o.: A félelem fenoménjét három szempontból vizsgálhatjuk: analizálhatjuk a félelem mitől-jét, a félést, és azt, amit a félelem félt.

20. Levinas későbbi műveiben más jelentést tulajdonít a világosságnak, ám azt a jelenség-csoportot, amit e szóval lefed, e művekben is tematizálja, legfeljebb egy másik kategória alatt. A *Teljesség és végtelen* szövegében például a világosság egyértelműen a konstituáló aktusokhoz tartozik, amelyek logikája szembenáll az élvezetével. Mindez akkor okoz interpretációs problémát, amikor a világosság és az értelem különbségét fogjuk tárgyalni.

21. Vö. Edmund HUSSERL: *Kartezianus elmékedések*. ford. MEZEI Balázs, Atlantisz, Bp. 2000. 94. o. Az Elmékedések Levinas szempontjából példaszerű szöveg, hiszen francia fordítását ő maga készítette el Gabriel Pfeiffer-rel 1929-ben.

22. A világosság fogalmi problémaival kapcsolatban ld. a 20. lábjegyzetet. A *Teljesség és végtelen* szövegében a világosság már sokkal inkább azt jelenti, amit Levinas a *Temps et l'autre*-ban értelemnek nevez, és vele az élvezeti intencionalitás áll szemben, ami viszont a világosság előző szakaszban feltárt utólagosság-struktúrájával rendelkezik.

23. Hegel, im. 94. o.
24. Vö. pl. DHH, 201.: L'idée d'intentionnalité apparut comme une libération.
25. Vö. Husserl, im. 109–116. o.
26. Husserl, im. 94. o.
27. Husserl, im. 97. o.
28. Ld. Heidegger, im. 20. o.
29. Ld. Haar, im. 537. o.