

A BŰN ÉS A TEST MINT SEBEZHETŐSÉG

RÓNAI ANDRÁS

EMMANUEL LÉVINAS a Másik elsajátíthatatlanságára, minden rendszert, totalitást megtörő idegenségére vonatkozó alapvető belátásai az elmúlt évtizedekben filozófiai közkinccsé váltak, és mára a magyar filozófiai közéletben is ismertté lettek. Úgy vélem, hogy az, hogy Lévinas még ma is izgalmas, sőt: provokatív olvasmány, nem elsősorban ennek a gyakran hangsúlyos, sőt, olykor (főként a rövidebb írásokban) minden mást háttérbe szorító gondolatnak köszönhető, hanem annak, ahogy a különböző kisebb témák, elemzések a Másik középpontján keresztül egymáshoz kapcsolódnak. E kapcsolódások éppen homályban hagyott jellegükkel provokálhatják újra meg újra az értelmézést.

A következőkben egy ilyen lehetséges kapcsolódásról szeretnék beszélni, a lévinasi bűnértelmezés és testértelmezés összefüggéséről. Ez a találkozás egyben a Lévinas gondolkodásmódjára jellemző két út kereszteződése is. Ahhoz azonban, hogy megértsük, mi ennek a státusa, mi e találkozás tétje, először jellemeznem kell azt, amit két útnak nevezek, és az egymáshoz való viszonyukat.

Az elsőt negatív útnak nevezhetnénk, szándékos (de most itt nem részletezendő) utalással a negatív teológiára. Ez a gondolati mozgás abból indul ki, hogy mi *nem* az etikai kapcsolat: nem tartozik a lét, a totalitás avagy a Mondott rendjébe. Márpedig e rend a lévinasi elemzés szerint igen erős (a heideggeri, pontosabban a „hegelizált” heideggeri létértelmezésnek megfelelően), így aztán az Én-Másik kapcsolatnak, hogy ki tudjon lépni, vagy inkább: hogy meg tudja törni e rendet, szintén igenesak radikális jellemzőkkel *kell* bírnia. E „kell” értelme tisztázásra szorul. Egyrészt belső (a lévinasi gondolkodáson belüli) értelemben: vajon etikai értelmű-e, és ha igen, mint az valószínűsíthető, hogyan határozhatnánk meg ezt a kvázi-metafilozófiai értelmet. Másrészt pedig külső szempontból felvethető: minden kritika előtt milyen mértékben határozzák meg a lévinasi gondolkodást is olyan heideggeri előítéletek, melyek fenomenológiai szempontból nem igazolhatóak, például a mindennapisággal szembeni gyanakvás; vagy éppen (az előzőtől nem egészen függetlenül) a strukturalista nyelvszemlélet. Ebben a megközelítésben a fenti „kell” azt jelenti: nem szigorúan filozófiai, inkább filozófiatörténeti okokból kényszerítő módon. Figyelembe véve azonban a lévinasi diskurzus önértelmezését, azt a bonyolult módot, ahogy

a szöveg olvasóját felhívja önmaga átértelmezésére és megkérdőjelezésére¹, azt mondhatjuk, hogy e kétféle (belső és külső) kényszer bonyolult és egyedi módon függ össze egymással².

Másodszor pedig pozitív útként jellemezhetjük azokat a gondolati mozgásokat, melyek leírásokból vagy legalábbis leíráskezdeményekből indulnak el. Kétségtelen, hogy Lévinas közel áll a fenomenológiához, noha önjellemzése szerint gondolkodása nem fenomenológia, akár ennek husserli, akár lévinasi értelmét vesszük. Míg a *Teljesség és végtelen* jó része akár fenomenológiai antropológiaiként is olvasható, addig az általam most tárgyalandó második főmű, a *Másként, mint lenni* első pillantásra jóval rendszerlenebbül támaszkodik bizonyos leírásokra, vagy inkább leírástörédekekre. A leginkább kidolgozott részlet természetesen az arcról szól³, de a simogatás, az öregedés, az élvezet, a szenvedés és a testiség leírásai is fontos szerepet töltenek be a gondolatmenetben.

E két út véleményem szerint jól érzékelhetően rajzolódik ki Lévinas írásaiban; ugyanakkor természetesen a helyzet jóval bonyolultabb annál, mint amit az eddigiek sugallnak. Egyrészt ez a kép nem tartalmazza az etikai nyelv problémáját, jóllehet az egyik Lévinas-szal kapcsolatos szlogen szerint „az etika az első filozófia”. Az etikai nyelv mindkét gondolati úton megjelenik; az arc fenomenológiája olyan etikai jelentésekbe ütközik, melyekről a fenomenológiai nyelv már nem tud számot adni⁴, másfelől pedig az ontológiai rend szakadásait csak az etika képes feltérképezni. Fontos látnunk, hogy itt nem valamiféle megalapozó funkcióra utal az „első filozófia” kifejezés (vagyis, mint oly sok szlogen, ez is megtévesztő), a megalapozás rendje

¹ Lásd erről például Derrida: At this very moment in this work here I am. In: Robert Bernasconi – Simon Critchley (szerk.): *Re-Reading Lévinas*. Bloomington/Indianapolis. Indiana UP. 1991. 13. skk. o.

² Lévinas Heideggerhez fűződő viszonyával kapcsolatban gyakran idézik a következő lábjegyzetet: „E sorok sokat köszönhetnek Heideggernek. Deformáltan és félreértetten? Legalábbis e deformálás nem lesz az adósság megtagadásának módja, mint ahogy az adósság sem ok a felejtésre.” (Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*. La Haye, M. Nijhoff. 1961. A továbbiakban a szövegben az oldalszámok erre a kiadásra utalnak. Minden kiemelés az eredetiből származik.) A fenti kérdést úgy is feltehetjük: beleolvasható-e az előbbi megjegyzésbe az adósság lévinasi elemzése?

³ Bár az arc a *Teljesség és végtelen*ben még jóval fontosabb helyet tölt be, Vö: Bernhard Waldenfels: Lévinas and the face of the other. In: Simon Critchley–Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge, CUP. 2002. 74. o.

⁴ „A fenomenológia követni tudja a tematizáció visszatérését az an-archiához a közeledés leírásában: az etikai nyelv képes kifejezni a paradoxont, mellyel a fenomenológia hirtelen szembekerül, ugyanis az etika, túl a politikán, e visszatérés szintjén áll.” 192. o.

ugyanis az ontológiához tartozik. Az etikai nyelv sokkal inkább a hiperbola, a túlzás nyelve – többek között ennek a gondolatnak a következményei teszik Lévinas szövegét oly provokatív és nehezen követhetővé.

További nehézséget okoz az, hogy a két út sokféle módon van egymásra utalva. Egyrészt az általam negatívnak nevezett gondolati mozgásnak mégiscsak valamiféle igazolásra van szüksége: azt, hogy az ontológiai rend felfeslik, hogy ez a Másikkal való találkozásban történik meg – ezt természetesen a konkrét leírások támaszthatják alá. Másfelől viszont a Lévinas által Redukciónak nevezett eljárásnak van bizonyos elsőbbsége: „A mondás ... jelentésségéhez – a felelősséghez, a helyettesítéshez – csakis a Mondottól ... térhetünk vissza” (76) – csak így lehetséges, hogy az etika „nem jelenti az egyik ontológia másik általi helyesbítését, egy ki tudja milyen látszatvilágból egy valóságosabb világba való átlépést” (77). Végül: a felelősség csak e két út találkozásaként lehet egyszerre „rendkívüli és mindennapi esemény” (24).

Az eddig elmondottakból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy amikor a két út találkozási pontjáról, pontjairól beszélünk, akkor nem valamiféle, magát kötelező erővel ránk kényszerítő következtetésről van szó. Az egyértelműség, a „világlás” fenomenológiájával szemben az etikára az enigma kétértelműsége, a „pislákolás” jellemző. A filozófiának is vállalnia kell azt a kockázatot, amellyel a Másikkal való találkozás jár, hiszen végső elemzésben a filozófia is ebből születik. Amiképpen az önmagaság nem más, mint kitettség a Másiknak, azonképpen a filozófia is ki kell, hogy tegye magát a megkérdőjelezésnek. Ezért aztán a rá leselkedő veszély nem annyira az, hogy a „könnyű” (242) és „jól ismert ellenvetésekkel” (243) találja magát szemben, melyek szerint olyasmit tematizál, ami saját állítása szerint tematizálhatatlan (ahogy a szkepticizmus igazságként próbálja állítani, hogy nem lehetséges igazság) – sokkal inkább az, hogy „minden oldalról körbekeríti pozícióját” (262), hogy a lehetséges ellenvetéseket mint a rendszer részeit beépíti saját magába.

A mondat, melynek értelmezéséhez el szeretnék jutni, a következő: „A közelállóval szembeni megbocsáthatatlan bűn olyan, mint bőrom Nesszozsinge.” (173) Először azt szeretném megvizsgálni, hogy mit jelent itt a „megbocsáthatatlan bűn” kifejezés.

Tengelyi László rövid elemzésében⁵ három bűn-értelmezést vázol fel Lévinas szövegei alapján. Az első szerint a bűn a válasz megtagadása. Ismeretes, hogy Lévinas kihasználja a felelősség és a felelet (*responsabilité* és *réponse*) szó kapcsolatát – az etikai kapcsolatban a Másiknak válasszal tartozom, és e kényszert nem háríthatom el. Illetve e ponton kétértelműségbe ütközünk:

⁵Tengelyi: *A bűn mint válassz megtagadás*. lk. 345-358. o
260

egyrészt a legtöbb szöveghely azt mutatja, hogy nem háríthatom el a válaszadást (hogy ha nem válaszolok, akkor az is válasz), hogy éppen attól vagyok önmagam, helyettesíthetetlen, és nem pusztán az *Ego* fogalmának egyik esete, hogy a Másiknak csak én adhatok választ; másrészt viszont több utalást is találunk arra, hogy e lehetetlenség etikai természetű, vagyis nem háríthatjuk el a válaszadást *anélkül*, hogy bűnössé ne váljunk; a könyv elején például ezt olvassuk: „A felelősség elhárításának lehetetlensége csakis az ezt az elutasítást megelőző vagy követő kételyben vagy lelkiismeretfurdalásban reflektálódik.” (18) E kétértelműség természetesen nem véletlen, látható, hogy struktúrájában egybeesik az etikára mint olyanra jellemző ambiguitással. Alapja azonban a bűn egy másik értelme, csakúgy, mint annak az értelmezésnek, mely szerint a bűn az etikai kapcsolat alárendelése a törvény rendjének⁶. (Ez utóbbi értelemben Lévinas ugyan tudtommal nem használja a bűn szót, ám ettől még igen fontos számára ez a veszély, mint azt a *Másként, mint lenni* utolsó oldalai is tanúsítják.)

Az alapvető bűnfogalom azonban az, amire az előbbi idézetben a „megbocsáthatatlan bűn” kifejezés utalt. A megbocsáthatatlanság nem valamiféle eredendő bűn mértékére vagy mértéktelenségére utal (nincs köze a „gyökeres rossz” elképzelésének egyetlen változatához sem⁷), hanem arra, hogy ez a bűn önmagaságunkhoz kapcsolódik. Nem identitásunkhoz, mert az mindig az ön-azonosítás aktusának eredménye – hanem ahhoz az önmagasághoz, amelyről csak egyes szám első személyben beszélhetünk. Hogy az én e két megközelítést minél élesebben elhatárolja egymástól, Lévinas az utóbbira olyan kifejezéseket használ, mint például a „létből való kiűzetés”, ami nem más, mint bűnhődés olyan cselekedetekért, amiket el sem követtem.

Ezt úgy érthetjük meg, ha követjük Lévinas negatív gondolati útját. A husserli időfenomenológia és a heideggeri ontológia nyomán azt állítja, hogy a léthez tartozó elsődleges időmódusz a jelen; az önmagában meg-hasadó, ám az emlékezés által a tudatban újra összeszedődő, re-prezentált jelen. Ám természetesen a Másik mint Másik nem esik ebbe a jelenbe – márpedig ha a jelen végső soron magába gyűjti mindazt, ami a léttel, a szabadsággal, a tudattal kapcsolatos, akkor szinte magától adódik a következtetés: az etikai kapcsolatban felelősségem nem csak arra terjed ki, amit én magam tettem (amit tehát meg-jeleníthetek). A tudat jelene mindig későbbi, mint a felelősség ideje, amely tehát egy olyan „múlt, mely soha nem volt jelen.” Ugyanígy érthetjük meg a végtelen felelősségről szóló állításokat. Ez ugyan „megsemmisítő teher”, ám „jobb, mint választás szabadságával arányosan megmért érdemek, vétkek és büntetések.” (194) Jobb – abban az

⁶ Im. 355. o.

⁷ Im. 357. o.

értelemben, ahogy Lévinas átértelmezi a „léten túli Jó” platóni gondolatát. A méricskélés, vagyis a véges felelősség a lét tartományába esik, az ezen túli etika *tehát* a végtelen, korlátozatlan felelősségről kell, hogy beszéljen.

Ez azonban nem egyfajta „állapota” az éennek, amelyben mindig tartózkodna, hanem egy olyan jelentés, amely csak a Másikkal való szemtől szembeni kapcsolatban érthető, és amely éppen azért nem lehet valamilyen jellemzője az emberi állapotnak, mert kívül esik a jelenen.

Az időbeliségre tett utalás; az, hogy a bűn olyan adósság, amely ki nem egyenlíthető, sőt, folytonosan növekszik; vagy éppen másutt a türelem vagy éppen az öregedés fogalmainak evokatív (bár főleg az utóbbi esetében csak jelzésszerű) használata mutatja, hogy itt az élet olyasféle mozgalmasságát, nyugtalanságát igyekszik megragadni Lévinas, amely különbözik attól az időbeliségtől, mely „pusztán pillanatok egymásutánja” (265).

Igy szemlélve a végtelen felelősség és a bűn fenti fogalma majdhogynem egybeesik. Lévinas kétségtelenül jóval gyakrabban használja a felelősség szót; hétköznapi etikaértelmezésünkhöz ez ugyan közelebb áll (bár persze a végtelenség képzeete nélkül), ám a bűnösség véleményem szerint inkább képes megragadni azt a mozgalmasságot, amelyről beszéltem, valamint jobban látható kapcsolata a testiség elemzésével, amire feltétlenül szükség van, ha az oly szokatlanul erős lévinasi állításokat ha nem is bizonyítani, de legalább alátámasztani kívánjuk.

Lévinas a *Másként, mint lenni* című művében nem foglalkozik a testiség a fenomenológiából ismert értelmezéseivel. Számára a test szinte kizárólag mint sebezhetőség, mint szenzibilitás és mint az élvezet alanya fontos.

Úgy vélem, hogy a sebezhetőség rendkívül evokatív megjelölése valaminek, amit mindennapjainkból jól ismerünk, azonban elemzését a filozófia jobbra elhanyagolta. Lévinas művében sem találunk egy a teljességre akár csak törekvő leírást, azonban néhány támpontot igen, valamint még több olyan állítást, melyek vitára ingerelnek, és ily módon segítik elő a kérdések tisztázást, vagy legalábbis felvetését.

Elsőként fontos megjegyeznünk, hogy a sebezhetőség nem pusztán a test egyik jellemzője a többi között, hanem Lévinas számára azonos a testtel, sőt, „a szubjektivitás [maga] a sebezhetőség” (92) – hiszen a szubjektivitásnak olyan fogalmát akarja megalkotni, melyben a testiség nem pusztán akadálya a gondolkodásnak (126. o., lábjegyzet), hanem „a szubjektum testisége nem választható el szubjektivitásától” (125).

A sebezhetőség egyik legfontosabb jellemzője a passzivitás – mégpedig olyan, amely nem szembeállítható valamiféle aktivitással, „nem tartalmaz semmiféle pozitív vagy negatív utalást egy előzetes akaratra” (86), nem valamely kezdeményezés hiánya vagy éppen szükségszerű előfeltétele.

Ezt a passzivitást Lévinas összeköti, vagy inkább: azonosítja azzal a passzivitással, ami az etikai kapcsolatra jellemző: azzal a meglehetősen

egyszerű, ám nagy horderejű belátással, hogy a Másik létének, a vele való találkozásnak szintén nem vagyunk kezdeményezői, hanem a fenti értelem-ben „minden passzivitásnál passzívabb” módon találkozunk vele.

Ezt az azonosítást érthetjük úgy, mint ami az etikai kapcsolat testi jellegére hívja fel a figyelmet; azonban Lévinas ennél erősebb dolgot állít. Szerinte a sebezhetőség lényegileg a Másikra utal; csakis a Másik az, aki a szó valódi értelmében megsebezhet: üldözhet engem. A világ dolgainak minden szembenállása legalább utólag meg-jeleníthető a tudat által, így megvan a lehetőség a vele szembeni (hősies) ellenállásra, vagy legalábbis az ellent nem állás rezignált fölényére. Egyedül a Másik általi megszállottság nem fér össze a tudat rendjével.

Jól látható ezen a ponton, hogy a két út találkozása, melyről korábban beszéltem, igencsak megkérdőjelezhető módon történik meg; hogy az azonosításra az ad alkalmat, hogy a tudat, a lét, az ontológia rendjének erős felfogása Lévinast szinte kényszeríti arra, hogy a világ dolgaira (valamint, hogy még egy gyakorta előkerülő vitás kérdésre utaljak, az állatokra⁸) csakis a megismerés kategóriái szerint tekintve a sebezhetőség értelmét kizárólag a szűken vett etikaira korlátozza.

Az értelmezés azonban nem áll meg ezen a ponton; Lévinas egy további lépést is megtesz. Anélkül, hogy a passzivitás képzetét feladná, összeköti a sebezhetőséget a Mondással. Amennyiben ennek etikai értelmét keressük, vagyis azt a többletértelmet, amely túl van a Mondottal való korreláción (az információk cseréjén), akkor a Mondást a Másiknak való kitettségből kell megértenünk. „Az egyik kiteszi magát a másiknak, amiképpen a bőr kiteszi magát annak, aki megsebzí, amiképpen az orca annak, aki megüti. Innen a lét és a létező kétértelműségén, a *Mondott előtt*, a Mondás felfedi azt, aki beszél, nem mint az elmélet által leleplezett tárgyat, hanem úgy, ahogy felfedjük magunkat nem törődve a védekezéssel, elhagyva a menedéket, kitéve magunkat a sértésnek – a támadásnak és a megsebzésnek. Ám a Mondás a lemeztelenedés lemeztelenedése, mely jelet ad magáról a jelentésségéről is, a kitettség kifejezése – a passzivitás hiperbolája, mely felzavarja a nyugvó vizeket, melyben a Mondás nélkül titkos tervek hemzsegnének.” (83)

A Mondás tehát nem aktivitás, a „kifejezésnek és az adásnak szentelt testi élet”: „szentelt és nem magát szentelő” (86) – a Mondott nélküli Mondás⁹ értelmének kifejezése: „Íme, itt vagyok”. Látható, hogy magában a

⁸ Vö: Derrida: Jól enni márpedig muszáj, avagy a szubjektumszámítás. In: Kiss Attila Attila–Kovács Sándor s. k.–Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv II.* Szeged, Ictus–JATE Irodalomelméleti Csoport. 1997. 316. skk. o. valamint John Llewelyn: Am I Obsessed by Bobby? (Humanism of the Other Animal) In: *Re-Reading Lévinas*. Ik. 234-245. o.

⁹ Természetesen Lévinas is tisztában van azzal, hogy Mondás nélküli Mondott

sebezhetőségben mint pusztán a megsebzésnek való kitettségben még nincs meg ez az értelem; szükség van hozzá arra, hogy minden reflexió előtt a kifejezés magát a kifejezést is kifejezze, a Mondás magát is mondja. Megtaláljuk-e ezt a mozgást a sebezhetőségben?

Lévinas, úgy tűnik, ennek tapasztalati igazolására nem tesz kísérletet. „Ahhoz, hogy a szubjektivitás fenntartás nélkül jelentéssel bírjon, szükséges volna, hogy a Másiknak való kitettségének passzivitása ne forduljon át rögtön aktivitásba; hanem hogy maga is kitegye magát [a Másiknak]” (223) – árulkodó, hogy például e mondat nem leírás, hanem inkább következtetés, vagy kíváncsi: ahhoz, hogy a negatív gondolati úton elért etikai követelmény érvényesüljön, a sebezhetőségnek ilyennek *kell* lennie. Látható az is, hogy az a probléma, mellyel most találkozunk, összefügg a passzivitással kapcsolatos azonosítás problémájával.

Számomra kétségtelennek tűnik, hogy a sebezhetőség egyszerre a világ-
nak és a Másiknak való kitettség, és ez utóbbi éppen azáltal különbözik az előbbtől, hogy passzivitásában benne van a Mondás: „Íme, itt vagyok.” Azonban Lévinas csakis ez utóbbi mozzanatot veszi figyelembe. Etikai „előfeltételeinek” igazolása mellett ebben az is motiválhatja, hogy a testi élet nyugtalansága, „Nesszosz inge” első pillantásra valóban inkább köthető a Másiknak, mint a *factum brutum*nak való kitettséghez. Ezt azonban csak alapos elemzések erősíthetik meg, melyeket Lévinas inkább provokál, mint elvégez.

Végezetül szeretnék még egy mozzanatot kiemelni Lévinas gondolatmenetéből, amely mind a sebezhetőség további értelmezései számára iránymutató lehet, valamint egy (a szerző által ki nem emelt) találkozási pontot is mutat a két elméltet gondolati út között: a lét elemzéséből negatív módon következő „múlt, amely soha nem volt jelen” elgondolásának egyfajta tapasztalati igazolását.

Gondoljuk meg Lévinas szövegétől függetlenül, hogy hogyan tapasztaljuk sebezhetőségünket. „Hétköznapi tevés-vevésünk” során saját testünk minden bizonnyal a híres „képes vagyok rá” értelmével bír – fel-nem-tűnő módon manipuláljuk vele a dolgokat, világban-létünk alapvető módjaként működik. Bizonyos tapasztalatok azonban feltárják testünk egy másik jelentését, sebezhetőségünket; akár maga a megsebződés, akár az az érzés, hogy a velünk szemben lévő (vagy éppen a hátunk mögött leselkedő) valaki vagy valami megsebezhet minket. E tapasztalat nem csak az éppen aktuális

nem *létezik*, azonban az általa átértelmezett Redukció célja éppen az, hogy az ebben a kifejezésben rejlő jelentésséget, többletértelemet feltárja. Az, hogy a Mondás valami Mondott mondása, a harmadik megjelenésével jelenik meg fejtegetéseiben, ám ezzel itt nem foglalkozhatom; noha érdemes volna végiggondolni, hogy a testiséggel mi történik akkor, amikor a harmadik megjelenik a Másik mellett.

sebezhetőségről tudósít, hanem arról, hogy testünk mindig is, zavartalan tevés-vevésünk közben is *maga* volt e sebezhetőség. E tapasztalat ugyan igencsak akut, a szó erős értelmében pillanatszerű – ugyanakkor pont attól az, hogy sebezhetőségünk, mellyel szembesülünk, nem valamiféle jelenbeli tulajdonság, sőt, soha nem volt egy olyan jelen pillanat, melyben elkezdődött volna. Erre az időszerkezetre használja Lévinas a diakronia szót: olyan időkülönbség, mely ellent áll annak, hogy egyetlen tudatban, jelenben szinkronizálható legyen, ugyanakkor mégiscsak tapasztalat.

Ha úgy fogalmazunk, hogy tudatára ébredünk sebezhetőségünknek, éppen a „fájdalom fájdalomosságát”, a „rossz ártalmosságát” (87) téveszténénk szem elől. Ugyanakkor azt sem állíthatjuk, hogy itt kizárólag a tudat hatókörén kívüli eseményről volna szó.

Alkalmazhatjuk itt Lévinas egy meglátását az test „átlekesítetttségéről” (amelyet ő mint a Másik általi érintettséget értelmez): „a 'másikert' ... jelentése ... megegyezés vagy béke két sík között, melyek, *mihelyt tematizáljuk őket*, egy helyrehozhatatlan szakadást jelölnek ... két Descartes-i rend – test és lélek –, melyek nem tartoznak egy közös térhez, melyben érintkezhetnének, nem tartoznak egy logikai *toposzhoz*, melyen belül egységet alkothatnának. Ám a tematizáció előtt megegyezésben vannak.” (113). A lélek mint tudat elől elillan ez az egység, a lélek mint nyugtalanság (mint bűnös) és test mint szenzibilitás (sebezhetőség) egysége. „A kimondott témában az inkarnáció felfoghatatlansága fog megmutatkozni, a kiterjedéstől elválasztott 'gondolkodom', a testtől elválasztott cogito. Ám az együttlétezés e lehetetlensége a Másikért diakroniájának nyoma.” (127) – ha fentebb kétségbe is vontam, hogy kizárólag a Másikért etikai jelentésségét lehetne itt felfedezni, úgy gondolom, hogy a sebezhetőségben test és lélek egysége valóban tapasztalható, érzett, ám mégis ellenáll a tematizálásnak; és hogy a lévinasi diakronia pontos leírása annak az időszerkezetnek, amely erre a tapasztalatra jellemző. És ugyanígy tematizálhatatlan, a tematizálásban önellentmondó és botrányos, ám hasonlóan akut az a tapasztalat, melyben saját (tetteinktől független) bűnös-voltunkra ébredünk rá. Bűn és sebezhetőség *találkoznak*, ám *nem esnek egybe* – mint (az) Én és a Másik.