

IDEGENSÉG ÉS TRANZSCENDENCIA ÉMMANUEL LÉVINASNÁL

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

Az idegenségre, a különösségre a sajáttól és a megszokottól eltérő jelenségre, a kiismerhetetlenre és az anomáliának a köznapitapasztalatára, majd e különbözőség, anomália alapjaira való teoretikus rákérdezés gyakran megtörténik a filozófiában, s mondhatni az ismeretbővítő felismerésekhez vezető „normál-eljárás” alapszerkezetét hordozza magában. Az ilyen problematizálás egyszersmind a korábban problémátlanak tűnő saját tapasztalat ismerőségének alapjait is új megvilágításba helyezi, lehetőséget teremt arra, hogy az értelmezés tülelmedjen a kezdeti zavarodottságon, az idegenség-élményen és egy új, más szempontból megalapozott értelmezői attitűd révén eljusson egy másik, újfajta felismerés, illetve másfajta otthonosság átéléséhez és ilymódon, otthonosság és idegenség távolságának áthidalásával kitágítsa az értelmező horizontját. Mindez azonban csupán a másság és idegenség relatív formáira és eseteire alkalmazható problémátlanul, ahol viszont a *par excellence* transzcendens, az abszolút, a végtelen válik a másság, idegenség hordozójává, ott a felismerés nem vezethet valamely áthidaló ismerethez, hanem a különbözőséghez való egyedül adekvát viszony immár nem a hasonlóság és különbözőség fennállásának és fokozatainak a feloldásában, hanem véges és végtelen viszonyában rejlő abszolút prioritás megállapításában jelentkezik. Ebben az esetben tehát a másság az abszolút mást jelenti és ennél fogva a megismerési attitűdöt, az egyes megismerési lehetőségek meglétének vagy hiányának a megállapítását és fokozati mérlegelését, kötelező módon fel kell váltania az abszolút értékülönbség felismerésének és elfogadásának, azaz az etikai attitűdnek.

AZ IDEGENSÉG HELYE EGY POSZTPLATONIKUS GONDOLKODÁSBAN

Az idegenség problémája állandó kihívást jelent egy platóni módon totalizáló gondolkodás és az általa megkövetelt egyértelműség számára. Az idegenre való találkozás és az idegen idegenségére való rácsodálkozás, mélyen felkavaró, „kérdő és bennünket megkérdőjelező” jellege életünk mély és megrendítő élményei közé tartozik. Az azonosság és másság megkülönböztetésén felépülő logika, a gondolkodás alapjaiban, azaz a létező szükségszerűségének az elgondolásában, nem tűri az ambivalenciát. Annak, ami létezik alapvető meghatározottságában egyértelműnek kell lennie, azaz a helyes gondolkodás érdekében ugyanúgy dönteni kell arról, hogy a valami „ez”

vagy „az”, mint ahogy arról is döntenünk kell, hogy „van” vagy „nincs”. Úgy tűnik, hogy az idegen tőlünk való különbözőségében a magunk és a dolgok megszabott („logikus”) rendje elgondolásának az akadályává válik, és ennél fogva az értelmetlenséggel, azaz az értelem megsemmisülésével fenyegetve, arra kényszerít, hogy válasszunk a magunk létét megalapozó (az idegent lehetetlennek mutató) igazság és az idegen bennünket ellehetetlenítő „igazsága” között. A logikai feltételek itt felmerülő szigorúsága arra figyelmeztet, hogy nem csupán állítás és vele szemben álló (ellentétes tartalmú) állítás viszonyáról van szó, hanem olyan átfogóbb, a létben megalapozott feltételekről, amelyek kölcsönösen egyszerre lehetőségként megidézik, majd a megvalósulás-elgondolás folyamatában minden hatékony ponton egyik is, másik is ellentmondásmentes gondolatívét igényelve kizárják egymást. Nem pusztán az ellentétes lehetőség ellenében, hanem inkább a (lenni) „valami, mintsem ... semmi” végső lehetőségével szemben kell érvényt szerezzenek önmaguknak.

Az idegen és a saját szembenállásában érvényre jutó alternatíváknak tehát elsődlegesen a lehetőség-önérvényesítés-valóság létpályáján, tehát lét és nem lét, „ezzé levés” vagy „azzá levés” alternatíváiként, egyszerre logikus és vitális lehetőségekként kell „megtalálniuk a helyüket”. A létlehetőség terén „életképes” alternatívának a megismerés és gondolkodás pályáján az igaz (valóságos, beigazolódó) és a hamis (látszólagos, megtévesztő) próbáját kell kiállnia. Ami létlehetőségként életképesnek mutatkozik, gondolkodásunk logikája számára azért még lehet annyira „idegen”, hogy valóságosságát legfennebb csak látszatként, emergens önérvényesítésének bizonyítékait pedig megtévesztő látszatok eredményének tudjuk csak felfogni. Amennyiben viszony a saját és az idegen közötti viszonyt etikai szempontból próbáljuk megragadni, a kérdés már nem csak a legmagasabbrendű létező (Isten vagy a platóni Jó ideája) és az általa meghatározott többi létezők viszonyának totalizáló figyelembe vételét jelentheti, hanem emberi síkon, az egyes erényeknek az ember létrendi és társadalmi feladatmeghatározásával (az életerényekkel), illetve az igazságosság közösségi és közösségek közötti mércéivel való összhangját is. A helyes életvezetés árnyalt belátásai szerinti élet és magatartás tehát nem csak változatlan értékhierarchiák, hanem ellentétes tendenciák között „bölcse megállapított”, összhang és a kiteljesedett személyiség gazdagságát végtelen változatoságában összefogó, ám mégsem egyneműsítő egészes formaelvek szerint is értelmezhető. Az így felfogott életvezetés, a lélek jóságától és a mindenkinek a magáét megadó igazságosságtól függően, azaz a jóra való törekvés változatos szempontjait is szem előtt tartva, az idegent is bevonhatja a saját közösségen belülieket megillető igazságosság vagy a méltányos, illetve gondoskodó magatartás kedvezményezettjeinek a körébe.

Tézisünk, tehát, hogy az európai gondolkodást megalapozó platóni kérdésfelvetés számára kihívást jelentő „saját”-„idegen” problematikára, amelyet a

polisz zártságából a kozmopolisz nyíltságába történő elmozdulás feloldhatatlan ellentmondásokkal szembesít, lehetséges egy nem-totalizáló és különöségekre fogékony válasz is. Egy ilyen válasz felépítésében kivételes jelentőségre tesz szert az idegenséggel kapcsolatosan újragondolt transzcendencia problematikája, amely többszörösen is felvetődött a közelmúlt filozófiai vitáiban, például a szubjektív bizonyosságra felépített fenomenológiai szemléletnek az idegen végtelen másságával való szembesítésében, vagy az ész megalapozó elsőbbségére építő európai kulturális hagyománynak a megalapozó racionalitáson túllépő tapasztalattal való konfrontálódásának a kérdéseiben.

AZ IDEGEN-PROBLÉMA ÚJRAFELVETÉSE DERRIDA PLATÓN-ÉRTELMEZÉSÉBEN

Az, hogy a platóni korpuszon belül felvessük az idegen kérdését és arra való hivatkozással a későbbi, sőt a kortárs európai filozófia keretében megvizsgáljuk tárgyalásának szempontjait, az itt hivatkozható platóni művek léte és jelentősége miatt indokoltnak tűnik. Az ebből a szempontból felmerülő fontosabb platóni szöveghelyek áttekintésével találkozunk Jacques Derrida *Az idegen kérdése: az idegentől jött* című írásában, aki egyszersmind felidézi a problematika azon recens vonatkozásait is, amelyek a közelmúlt népességmozgásai nyomán váltak aktuálissá. Amennyiben élni kívánunk az idegen-probléma filozófiai vizsgálatának a lehetőségével, érdemes, mind az eredeti platóni, mind pedig a kortárs kérdésfelvetésekben rejlő probléma-potenciállal számolnunk.

A platóni problémafelvetést vizsgáló Derrida számára szembetűnő, hogy az idegen-kérdés a platóni filozófia felfogás egyik lényegi motívuma és szempontja. Ezt nem csupán az idegenre vonatkozó problémafelvetések többszöri előfordulása igazolja, hanem az is, hogy Platón több dialogusában gyakran az idegen (*xenos*) teszi fel a kérdéseket¹. Az idegen kérdésének előnyben részesítése nem tetszőleges választás, ugyanis az idegen léte és hozzánk való viszonya, mutat rá Derrida, maga a kérdésesség: az idegen «kérdéses létezőként, létező kérdése vagy a kérdés kérdéses-létezése, de az is, aki miközben az első kérdést felteszi, engem kérdőjelez meg»². A legismertebb problémafelvetések Platónnál a *Szofistában*, az *Államférőben* és *Szókratész védőbeszédében* található, amelyek egyszersmind tartalmazzák az idegenre vonatkozó eszmefuttatások legfontosabb kiinduló pontjait is. Ilyen kiindulópont például a *Szofistában*, hogy az idegen vitatja a parmenidészi tézist, miszerint, a létező az, ami van, a nem létező az, ami nincs, mintha csak az apa, a családfő, a „házi úr”

¹ Derrida, Jacques: „Az idegen kérdése: az idegentől jött” In. *Az idegen: variációk Simmeltől Derridáig*. Jelenkor, Pécs, 2004. 11.

² Uo.

tekintélyét, a vendégszeretet hatalmát kérdőjelezné meg. Fontos szempont, hogy az idegen eközben és ily módon olyan vonásokkal jelenik meg, amelyek a szofistára jellemzők: „valakire, akit a város vagy az állam szofistaként kezel: aki nem úgy beszél, mint a többiek”. Az idegen ebben a dialógusban tudatában van annak, hogy pusztá léte az államban uralkodó rend tagadása, s hogy e tagadás által virtuális apagyilkosnak tűnhet. Nem kevesebről van ugyanis szó, mint a lét rendjének felforgatásáról, arról, hogy védekezése során ki kell erőszakolja, „hogy a nem létező bizonyos tekintetben létezik, és viszont: a létező bizonyos tekintetben nem létezik”.³ Ezt a platóni-derridai kérdés-felvetést különösen fontosnak tartjuk gondolatmenetünk szempontjából, amelyben az idegennel való konfrontációt nem csupán a világ kiismerhetetlen gazdagságából adódó kényszerként és kihívásként értelmezzük.

Éppen azt a lehetőséget tartom különösen fontosnak, hogy az idegen úgy állítja elénk a világban rejlő váratlant és sokféleséget, hogy e kiismerhetetlen gazdagságot ne csak velünk szemben ellenséges sokféleségként és kiismerhetetlenségként értelmezzük, hanem életünk saját gazdagságát is hordozó jelenségként is képesek legyünk megvizsgálni. Az idegen ily módon nem pusztán a „nem lehetséges” és „nem valóságos” lehetőségességének és valóságosságának a példája, és nem csak arra való, hogy kizárjuk, azaz ne találjunk szerepet számára életünkben, hanem éppen ellenkezőleg, olyan váratlan „jelenség” és vele együtt járó szempontrendszer, akinek és aminek szerepe van, szerepe lehet életünkben. Ez a szerep lehet az is például, hogy állandóan nyitva tartsa gondolkodásunkat minden egynemű totalizálás esélytelenségére, a váratlanra és lehetségesre.

Derrida kiváló érzékkal mutat rá a kérdésfelvetés meghatározó szempontjaira, hogy itt az apagyilkosság látszata „az atyai logosz fenyegető dogmatizmusával szembeni kihívást”, „elkeseredett harcot”, „a valóság és az örület látszatának a kockáztatását” jelenti, de egyszersmind felveti az idegen családon belüli és generációs státusának a kérdését is. A probléma összetettségét és mélyen a görög kultúrában gyökerező jellegét jól érzékelteti, hogy az említett problémafelvetések lényegében megismétlik számos ismert görög tragédia alapkérdéseit (pl. Oedipus, Antigoné, Oedipus Kolonosban).

A másik, számos tanulsággal szolgáló platóni forrás az *Államérfi*, amelyben a szofista kérdések után, az ember mint politikai lény és a politikus (államférfi) kérdése kerül megvitatásra, annak megválaszolása érdekében, hogy azok közé tartozik-e, akik tudnak valamit (*ton epistemonon*)⁴. A „kérdező” itt is idegen és szofista, vagyis Theaitétosz, akit jól fogadnak, látszólag mende déket adnak neki, joga van a vendégszeretetre, és akinek illik is megelőlegezni a tiszteletet, lévén, hogy a vele való megismerkedés Szókratész szerint

³ Platón: Szofista, 241 d, *Platón összes művei. II. köt.* Európa, Budapest, 1984. 1145.

⁴ Derrida *i.m.*, 13.

köszönetet érdemel. A másíknak, mint a „más” szempontjának és a tudás (legalábbis ellen) képének, az igazság feltárása „ellenjátékosának” mégiscsak fontos szerep jut.

Az idegenre vonatkozó harmadik és sok tekintetben a legfontosabb forrás-hely *Szókratész védőbeszédében* található. Szókratész már korábban is sokszor idegenként és kérdezőként tűnt fel, itt viszont védekező helyzete által megkövetelt jogi és retorikai kérdésekben való jártasságának hiánya szempontjából mondja magát idegennek. Az általa felvetett párhuzam kiválóan alkalmas az idegen helyzetének az értelmezésére. Így például az idegen nem beszél jól a nyelvet és a sorsáról döntő ország törvényei és jogszolgáltatása előtt védelem nélkül áll, miközben a vendéglátó ország nyelvén kell vendégszeretetet kérnie. Ezzel szemben Szókratész a *captatio benevolentiae* kiváló fordulatával élve, paradox módon éppen azt igyekszik bizonyítani, hogy ha idegen volna, nagyobb biztonsággal számíthatna a bírák és polgártársai figyelmére és jóindulatára. Szókratész érvelése és Benveniste tanulmánya alapján Derrida megállapítja, hogy a Szókratész korabeli Athénben létezett *az idegen joga*, a vendégszeretet joga, családok, nemzetségek kölcsönös elkötelezettsége, amelynek kötelmei kiterjedtek a leszármazottakra is. Mindazonáltal a kölcsönösségi szerződésekre alapozott vendégszeretet joga többszörösen is korlátozó feltételekhez kötődik, így például a szerződő felek azonosíthatóságához, társadalmi és családi állapotához, jogalanyiségéhez és felelősségéhez. Mindez tehát egyáltalán nem abszolút és feltétlen vendégszeretet. Az abszolút és feltétlen vendégszeretet, érvel Derrida, az említettekkel ellentétben, kilép a feltételes vendégszeretet (a „törvény”, a „kötelesség”, a „paktum”) köréből és abszolút ismeretlen, névtelen másik előtt is „megnyitja otthonát”, elismerve az idegen heterogenitását.

Derrida kérdésfelvetése kiváló bizonyítéka annak, hogy a platóni probléma-érzékenység és az antik görög kulturális tapasztalat máig hatóan meghatározzák aktuális közösségi és filozófiai problémáink értelmezésének igény-horizontját és alapirányait, de egyszersmind felvetik annak a természetesen adódó igénynek a kérdését is, hogy korunk minden eddigénél súlyosabb kihívásaival találkozáva a filozófiának a mindenkori jelenbeli állapotát számbavevé, szüntelenül újra kell gondolnia a maga lényegét és kapcsolatát saját gyökereivel, sőt azokkal a párhuzamosan kialakult tudatformákkal (így például a vallással) is, amelyek képesek új megvilágításba helyezni az ismeretlen, a távoli, de egyszersmind a végtelen és a transzcendencia értelemdimenzióit is a véges egzisztencia számára. Kérdés, hogy milyen filozófiai szempontrendszerekkel kell számolnunk és milyen új kérdésfelvetésekre támaszkodhatunk a jelenkori és kortárs filozófiában e problematika végiggondolásában. Ennek megállapítása érdekében a továbbiakban a problémakör értelmezésben igénybe vehető támpontok változásait fogom megvizsgálni a fenomenológiai kérdésfelvetés husserli kiépítésében és lévinasi újrafogalmazásá-

ban. A választott szemléletmódok közötti eltérések vizsgálatában fontos szempontnak tekintjük, hogy ez a fordulat egyszersmind az idegenhez való viszony metafizikai-ismeretelméleti, illetve ontolgiai értelmezésétől az etikához való fordulás lényegi motivációjára is kiváló példával szolgál.

AZ IDEGENSÉG ÉS A TRANZSCENDENCIA-PROBLÉMA A HUSSERLI FENOMENOLÓGIÁBAN⁵

A fenomenológia alapvetően a tudati immanenciára, a saját élményeinkből közvetlenül szerzett belátásokra korlátozza vizsgálódásait, s ezzel szemben Husserl egyenesen *nonsens*-nek látja azt, hogy „bármit is a transzcendencia szférájából kölcsönözzön”⁶, vagyis abból, amit vél, avagy tételez ugyan, de „közvetlenül nem szemlél”. Ennélfogva a szigorúan módszeres, azaz következetesen megalapozott gondolkodás érdekében ismeretelméleti redukciót kell végrehajtani, azaz valamennyi transzcendens vonatkozást érvényteleníteni kell. Az egyedül érvényes transzcendenciának a következőzeten fenomenológiai beállítottság csak a transzcendenciát fogadhatja el, ami a tudatban magában értelemként konstituálódik. A *Karteziánus Elmélkedések* egologikus gondolatmenete szerint: „Mindennemű transzcendencia az egóban konstituálódó, létértelem. Minden elgondolható értelem, minden elgondolható lét az értelmet és létet konstituáló transzcendentális szubjektivitás körébe tartozik.”⁷ Egy ilyen feltételezésnek Husserl saját módszertanán belül számot kell tudni adni nemcsak a világ transzcendenciájáról, hanem a másik emberéről is. A bennünket foglalkoztató kérdés, az idegen, Husserl számára kétféle értelemben jelentkezik, egyrészt jelenti a saját *ego*val szembenálló mást, ezen belül a másik embert is és annak „saját” szféráját⁸, egy közös kulturális szférán

⁵ Az itt következő gondolatmenetnek különösen a transzcendenciára vonatkozó részeit egy korábbi dolgozatomban már tárgyaltam (Vö: Ungvári Zrínyi Imre: *A transzcendencia értelemdimenziói a véges egzisztencia számára* In: Berszán István (Szerk.) *A Reformáció aktualitásai*. Bolyai Társaság - Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2018.), ezért ezen a helyen az ott kifejtett gondolatokra támaszkodom.

⁶ Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*, Budapest, Atlantisz, 2000. 61.

⁷ Husserl, *i.m.*, 98-99.

⁸ Amint arra Sajó Sándor *A tapasztalat típusai: a reprezentáló és a nem-objektíváló ismeretek egymásra utaltsága* című tanulmányában rámutat, az idegenség Husserl interszubjektivitás elméletében nemcsak a másik szférájára, hanem más a saját testre, mint fizikai testre is kiterjed. Megfogalmazása szerint: „A társszubjektum analízisének azonban Husserl a saját testet kívülről észlelhetőnek tekinti, azaz ugyanolyannak, mint mások testét. Ezzel az interszubjektivitás fenomenológiája lehetségesnek tekinti azt, hogy az epokhé utáni szférán belül elvonatkoztassak a tőlem idegentől; csakhogy ez lehetetlen, hiszen – az idegen szót husserli értelemben véve – már a saját testem is tőlem idegen, pontosabban: egyszerre tőlem idegen és az

belül⁹, másrészt pedig jelenti az idegen kultúrák emberét, annak saját kultúráján belüli szubjektíve saját és interszjektív vonatkozásaival együtt¹⁰. Az első eset az interszjektivitás husserli problematikájának a kiindulópontja, míg a második értelemben használt idegenség értelme az életvilág fenomenológiájának egyik vetületeként a saját kutúra (honi világ) és az idegen kultúra (idegen világ) különbözőségének és hozzájuk kapcsolódva a normalitás és anomaliás eltérő szempontjainak a problémájában jelentkezik.

A Husserl foglalkoztató egyik legbonyolultabb probléma éppen a többi ember transzcendens, azaz a miénken túlmutató tudatos lényével és a benne konstituálódó létértelemmel kapcsolatos kérdés köré épült. „De mi a helyzet a többi *ego*val – olvashatjuk a *Karteziánus elmélkedések*-ben –, melyeket nem én képezek el, nem saját képzeteim, nem lehetséges igazolások szintetikus egységei bennem, hanem éppen: mások?” A probléma bonyolultságát az adja, hogy Husserl minden kétséget kizáróan tudta és következetesen képviselte is saját fenomenológiai alaptételének módszertani „igazságát”, miszerint: „a tisztán fenomenológiai kérdés nem tehető fel a valóban transzcendens ismeret lehetősége felől, mindenekelőtt afelől, hogy saját abszolút *egomból* miként jutok el a másik *ego*hoz, mely, mint másik, csupán tudatilag, de nem valóságosan létezik bennem.”¹¹ A másik személy tudati megjelenítésének feltétele e sajátos viszonyon belül csakis a saját én lehet, mint egy ezzel szembenálló nem-én, aki azonban mégiscsak énszerű személy és a tapaszt-

enyém.” (Sajó Sándor: *A tapasztalat típusai: a reprezentáló és a nem-objektíváló ismeretek egymásra utaltsága*, kézirat, 23.)

⁹ „A világ, s ezen belül különösen az objektív értelemben vett természet létértelméhez hozzátartozik, hogy mindenki számára ott van, hogy ilyenként gondoljuk el, ha objektív valóságról beszélünk. Ennek a létértelemnek további mozzanatai a „szellemi” predikátumokkal ellátott objektumok, melyek eredetük és értelmük szerint szubjektumokra, általában idegen szubjektumokra és ezek aktív konstitúciós intencionalitására utalnak. Így ebbe a körbe tartozik minden kulturális objektum (könyvek, szerszámok, bármilyen alkotás), melyek ugyanakkor magukon hordják a „mindenki számára való” konkrét létezés tapasztalati értelmét, ami azt jelenti: e dolgok mindenki számára közvetlenül hozzáférhetők, aki csak az adott kultúrkörhöz tartozik, mint amilyen az európai, vagy közelebről a francia, stb.” Husserl, *i.m.*, 108.

¹⁰ „Az otthonosság és az idegenség, ez a sok fokozatban jelentkező relativáló lényegkülönbség - minden történetiség alapkategóriája ugyan, de mégsem elegendő a számunkra. A történelmi emberiség nem mindig egyformán tagolódik e kategóriák szerint. Éppen Európában érezhetjük ezt. Van valami sajtóságon egyedülálló bennünk, amit a többi embercsoport megérez rajtunk, valami, ami minden hasznossági szemponttól függetlenül arra indítja őket – ha töretlenül él is bennük az akarat, hogy híek maradjanak a maguk szellemiségéhez –, hogy európaiakká kívánjanak válni, míg mi – ha jól értjük egymást – sosem fogunk pl. elindianosodni.” Edmund Husserl: *Az európai emberiség válsága és a filozófia*. In: Edmund Husserl: *Válogatott tanulmányok*, Ford. Baránszky Jób László, Gondolat, Budapest, 1972. 331.

¹¹ Husserl, *i.m.*, 106.

talat többi tárgyaihoz képest nem tárgyasítható. „Az idegen tapasztalatának faktuma (nem-én) úgy jelenik meg, mint az objektív világ és ebben, mint a másik (a másik énként vett nem-én) tapasztalata.”¹²

A fenomenológiai megértés e tekintetben kétségtelenül következetes, de egyszersmind transzcendentálisan formalizáló is: az észlelési körünkbe belépett másik ember Husserl szerint primordiálisan redukálódik, azaz saját testem testalkatához hasonló testalkatként bukkan föl, mely saját testi értelmét az én testemtől nyeri. Ilymódon a másik megragadása elsődlegesen analogizáló fölfogásban történik, azaz, mint Husserl írja, egyfajta hasonlósági appercepcióról van szó (de mégsem analógiás következtetésről), amelyben a másik személy tulajdonságait bizonyos értelemben saját egom apprezentált mozzanatainak analogiájára fogom föl. Következés képpen *ego* és *alter ego* mindenkör és szükségképpen eredeti „párosításban” adódik¹³. Az így lejátszódó transzcendencia nem egy megtapasztalt önálló valóságnak magának és az abban lejátszódó folyamatoknak a „primordiális” megragadása révén végbemenő transzcendencia, hanem csupán olyan, amely mindannak kifejtése során konstituálódik, ami maga az *ego* önmagában, illetve amit maga magában föltaal.

Hasonlóképpen valamennyi más transzcendens jellegű létező is az énből kiindulva és az énen belüli viszonyaiban válik érthetővé. Husserl úgy tekinti, hogy az énidegen, a konkrét-sajátos énen kívüli világ „olyan konstitúciós rendet mutat, melyben az önmagában első, „primordiális” transzcendencia (vagyis a „világ”) önnön idealitása ellenére sem más, mint saját lehetőségeim végtelen rendszerének szintetikus egysége, s így tulajdon konkrét létem – *egóm* – meghatározó mozzanata.”¹⁴ Mindazonáltal erről az állápontról, sőt Husserl szerint, a szigorú ismeretkritika szempontjait figyelembe véve csakis erről lehetséges, olyan általánosabb, az ember létének értelmét közvetlenebbül érintő, illetve az emberi lét fakticitását transzcendáló kérdések megfogalmazása is, mint az esetlegesség, a halál, a sors. Husserl bár módszertanilag mindennemű közvetlenül hozzáférhető objektivitást elutasít, mégsem mond le az objektivitás transzcendentális lehetőségének megalapozásáról, a transzcendentális interszjektivitás formájában. „Az önmagában első lét, mely megelőz mindennemű világi objektivitást – olvashatjuk a *Karteziánus elmékedésekben* –, nem más, mint a transzcendentális interszjektivitás, vagyis a különböző formákban közösségesülő monázmindenség.

A husserli interszjektivitás-probléma kifejtésében a magasabb rendű interszjektív közösségek intencionális analitikájának tárgyalásakor sor kerül a másság és idegenség probléma másik szintjének a saját kultúra és az

¹² Husserl, *i.m.*, 122.

¹³ Husserl, *i.m.*, 127.

¹⁴ Husserl, *i.m.*, 122.

idegen kultúra különbözőségének és viszonyának a tárgyalására is. Husserl szerint amellet, hogy „minden egyes ember *a priori* ugyanabban a természetben él, (...) melyet egyéni és közösségesített cselekvése révén kulturális világgá alakít át, (...) az emberek ugyanakkor különféle kulturális környezeteket hoznak létre, tehát „konkrét *életvilágokat*, melyeken belül viszonylagosan vagy maradéktalanul elkülönülő csoportokat alkotva folytatják befogadó és hatást gyakorló életüket”¹⁵. Mint láthatjuk az interszubjektivitás-problematika hozadékaként nem csupán egy közös világ illetve az általános természet szubjektumközpontú felfogása adódik itt, hanem a kulturális képződmények és különböző kultúrák által hordozott irányultságok is a fenomenológiai elemzés tárgyává válnak. Persze a szubjektum központú, transzcendentális kiindulópont mindvégig érvényben marad és ily módon szemléletmódjának értelmzésbeli kitüntettsége megkérdőjelezhetetlenül fennáll az idegen kultúra sajátosságainak kárára. Amint Husserl fogalmaz: „a kulturális világ is egy *null-elemre*, illetve bizonyos „személyiségre” vonatkozóan, tájoltan adódik. Ennyiben én és a saját kultúrámat az „idegen” kultúrával szemben primordiális. Az idegen kultúra csak idegentapasztalat által hozzáférhető számomra és kultúrtaársaim számára: „bele kell élnünk magunkat” az idegen kulturális közösség tagjainak és kultúrájának a valóságába”.¹⁶ Az interszubjektivitás kifejtésének itt megfogalmazódó gondolatmenete egyszersmind elvezet a világ husserli transzcendentális értelmének a szubjektumokat körülvevő valamennyi világ-szerű alakzatra való partikuláris érvényességének a problémájához is, amelyben egyértelműen megfogalmazódik, hogy a világ valamennyiünk számára az «életvilág, illetve személyes neveltetésünk és fejlődésünk függvényében vagy nemzeti hovatartozásunk szerint tárul föl»¹⁷.

ÉMANUEL LÉVINAS FELFOGÁSA AZ ALTERITÁS ÉS A TRANSCENDENCIA VISZONYÁRÓL

Husserl tanítványa Émmanuel Lévinas éppen a husserli inter-szubjektivitás énközpontú ismeretelméleti viszonyát fogja felülbírálni ahhoz, hogy az Én és a Másik viszonyát erkölcsi alapokra helyezze. A fenomenológiai kérdésfelvetés megújítását így Lévinas éppen az európai filozófia történetének általunk tárgyalt jellegzetes problémájából a máság, a másik ember alteritása avagy az idegenség problémájából kiindulva viszi véghez¹⁸. Lévinas új szemléletű fenomenológiáját Ullmann Tamás olyan szellemi vállalkozásként értel-

¹⁵ Husserl: *Karteziánus elmélkedések*, 150.

¹⁶ *i.m.*, 151.

¹⁷ *i.m.*, 153.

¹⁸ Ullmann Tamás: Lévinas, az alteritás filozófusa, *Helikon* 2007. 1-2. 204.

mezi, amelyek a fenomenológián belül ugyan, de lényegében a fenomenológia alapprincipiumának a megváltoztatását tűzte ki célul. „Kétségtelenül igaz – írja Ullmann –, hogy Lévinas fenomenológiai elemzést végez. Ugyanakkor az is igaz, hogy nem pusztán szembefordul kritikailag Husserlrel és Heideggerrel, hanem a fenomenológia alapprincipiumát – a szemléleti igazolás principiumát – is radikális kritikának veti alá: a fenomenológia Lévinas szerint ugyanis nem képes túllépni a szemlélés, a jelenségeket tárgygyá tevő és ezáltal eltávolító szemlélés fogalmán.”¹⁹ Kérdés, tehát, hogy miképpen építi fel Lévinas a maga radikálisan más szempontú, ám végső soron mégiscsak fenomenológiai szemléletét? Ha Lévinas vállalkozását a korai főmű, *Teljesség és végtelen* szemszögéből értelmezzük, mindenek előtt megállapítható, hogy a husserli interszubjektivitás egologikus és *alter ego*-ra orientált szemléletével, illetve Buber dialogikus, szimmetrikus *Én-Te* viszonyával szemben Lévinasnál az Én és Másik viszonya asszimetrikus, ugyanis a Másik másságára való megnyíltást a Végtelennel való szembesülés perspektívája hordozza.

Említett művében Lévinas úgy véli, hogy a Másik Végtelenje megakadályozza, hogy a megismerés a Másikat az Ugyanaz teljességébe integrálja. Éppen ezért, a Másikkal való találkozás nem a megismerés aktusában megy végbe, ugyanis Lévinas döntő fordulata értelmében itt, az Én és a Másik viszonyában, a puszta megismerésnél eredendőbb reflexió, az etika válik meghatározóvá. Hogyan lehetséges az intencionalitásnak ez az átalakulása, amely az Én (Ugyanaz) esőbbségét érvényesítő megismerő irányultság helyett a Másnak az Énnel szembeni feleletigényét, egyfajta fordított intencionalitást állít a szemtől szembeni viszony középpontjába? Milyen viszony az, amely a spontán kisajátítási törekvéssel szemben, egy más, eredendőbb és ellenállhatatlan szempontot, a végtelen (az abszolút transzcendencia) távlatát képes szembeszegezni? Lévinas mindenek előtt leszögezi, hogy e tekintetben nem a lételméleti (ontológiai) viszony és nem is valamilyen teljességbe való integráltság képezi a döntő szempontot, hanem az eszkatológia és az etika szempontrendszere. Ez az attitűd sokmindent elárul arról, amiért Lévinas totalitás ellenességét an-archikus gondolkodásnak nevezik, ugyanis következetesen elutasítja a totalizáció kiindulópontjaként szolgáló végső megalapozás gondolatát.²⁰ A végső megalapozás elkerülésének formája Lévinasnál a Végtelen

¹⁹ *i.m.*, 206.

²⁰ Ullmann Tamás említett Lévinas-interpretációjában a következőkben ragadja meg e gondolkodásmód jellegzetességeit: „A hagyományos metafizika története Lévinas szemében nem más, mint e végső principium különféle alakzatainak egymást váltó sorozata: a Jó ideája, Isten, a transzcendentális ego, az abszolút ész, a Lét, stb. A metafizikai hagyománnyal azonban nem az a baj, hogy átfogó magyarázatra törekszik. A metafizikával az a probléma, hogy a mindenkori végső principiumra támaszkodva egyetlen, mindent magába kebelező totalitásba kényszeríti a létezők egészét.

elgondolása, mégpedig a tőlünk teljesen függetlenül létező Más uralhatatlan másságánk a jelenségében. Lévinasnak a fenomenológia etikai transzformációját végrehajtó anarchikus kiindulópontja a maga nemében elméleti telitalalat, ugyanis olyan princípiumot választ, amely túl van minden totalitáson. Eljárásának lényegét Ullmann a következő plasztikus összefoglalásban ragadja meg: „Ez a végtelen sohasem meríthető ki a gondolkodás és a szemlélet aktuusaiban (a radikálisan Más ugyanis sohasem tehető teljesen tárggyá), ugyanakkor ennek a Másnak a megjelenése kiszakít a formátlan létezés és a személytelen szemlélődés állapotából és értelemmel látja el a dolgokat. Mivel a végtelen a meghatározás szerint éppen a totalitáson túli, vagyis – Lévinas másik kifejezésével – a „külső”, ezért a végtelen mint őselv sohasem vezet totalizáláshoz.”²¹

Az ily módon az abszolútumra megnyitott távlatból egyáltalán nem meglepő, hogy Lévinas a Más és az Én között a végtelen transzcendenciája „közvetítésével” felmutatott sajátos köteléket szó szerinti értelemben *re-ligio*-nak, azaz vallásnak nevezi, mintegy arra is utalva, hogy itt nem egy a viszonyulásban magába konstituálódott kötelékről, hanem egy már létező viszony megújításáról van szó.²² Az említett, erőteljesen metafizikai szemléletűnek tűnő koncepció csupán azért maradhat meg a fenomenológiai tárgyalás keretén belül, mert az Én és a Más közötti interakció, noha a beszéd közbeiktatását is feltételezi, mindvégig „az érzéki látszásban” artikulálódik: a Másik arcában, tekintetében totális meztelenségében végbemenő epifánia formájában.

Mindazonáltal az Én és a Más transzcendenciájának sajátos, etikai értelmezését Lévinas a közvetlenül hozzáférhetőnél lényegibb, eredendőbb iránti vonzódás, a metafizikai vágy gondolatából bontja ki. Ez a vágy, sajátos távlatot

Ezáltal pedig nem csupán meghamisítja és leszűkíti a tapasztalás és gondolkodás horizontját, de egyszersmind elnyomáshoz, igazságtalansághoz, sőt, imperializmushoz, háborúhoz és totalitárius rendhez vezet, hiszen mindazt elnyomja, láthatatlanná teszi és meghamisítja, ami nem simul bele az éppen uralkodó őselv által kirajzolt egészbe. Lévinas persze nem állítja, hogy a filozófusok robbantják ki a háborúkat, azt azonban igenis állítja, hogy minden háború, igazságtalanság és elnyomás a totalizáló metafizikai meggyőződések eredményének tekinthető.” Ullmann, *i.m.*206-207.

²¹ *i.m.* 207.

²² Fontos kihangsúlyoznunk, hogy a vallás és az etika közötti viszonyt Lévinas egyértelműen kanti szellemben értelmezi, amennyiben úgy tekinti, hogy „Az etikából vett jelentésük nélkül a teológiai fogalmak üres és formális keretek maradnának. A metafizikában az emberek közti viszonyokat illeti az a szerep, melyet Kant az értelem területén az érzéki tapasztalatnak tulajdonít. És végül bármilyen metafizikai állítás a morális viszonyokból kiindulva nyer „spirituális” értelmet, tisztul meg mindattól, amit a dolgok fogságában levő és a részesülés áldozatául esett képzelt kölesönöz fogalmainknak. Az etikai viszony a szenthez való viszonyulással szemben határozódik meg, kizárva minden olyan jelentést, amelyre a viszony fenntartójának *tudtán kívül* tenne szert. Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. Fordította: Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999. 59-60.

adó irányultság, amely azon dolgok túljá iránt vágyakozik, amelyek teljessé tehetik. Lévinas megfogalmazásában: „Olyan, mint a jóság: a Vágyott nem kitölti, hanem elmélyíti.”²³ A metafizikai értelemben vett vágy tehát éppen azáltal kötődik a transzcendenshez, hogy a távol levő „igazi élet”, a kielégíthető éhségen, az oltható szomjúságon, a csillapítható érzéseken kívül eső Másra vágyakozik. E vágy kielégíthetlensége nem pusztán minden kielégíthető vágytól való teljes különbözőségében vagy a kielégítés csalóka voltában rejlik, hanem abban is, hogy ez a vágy mivel az abszolút Más iránti vágyakozás, bizonyos értelemben abszolút, ugyanis a vágyó lét halandó, a Vágyott pedig láthatatlan, azaz olyasmivel való kapcsolat, ami „nem adott”, aminek „nincs ideája”²⁴.

Az Ugyanaz és a Más-nak ez a szembenállása Lévinasnál feloldhatatlan. Ebben az összefüggésben válik nyilvánvalóvá számunkra Lévinas gondolkodásmódjának alapvető orientációja, amit a következő képpen foglalthatunk össze: mindahoz képest, ami a létezésnek, illetve a létezés fogalmi és instrumentális megragadásának és ezáltal a világon belüli birtoklásnak kiszolgáltató, csupán egy olyan transzcendencia jelent valódi alternatívát, amelynek létmódja nem a világtság és az abban való totalizálhatóság vagy „közös”-ség, hanem a végtelenség és tökéletesség. Fontos észrevennünk, hogy egy olyan minőségről van itt szó, amely nem pusztán elvonatkoztatás és idealizáció révén tételezett, nem is a világon belülivel szembeni pusztán negativitás, hanem egy másfajta létmód, a Más. Természetesen az sem mellékes, hanem éppen lényegbevágó itt, hogy arról a létmódról van szó, amelyet a legtöbb vallás Istennek tulajdonít. A transzcendencia, a tökéletesség és a másság említett viszonyát Lévinas a következő képpen fogalmazza meg: „A tökéletesség (...) meghaladja a fogalmat, túlszordul rajta és a távolságot jelöli: a tökéletességet lehetővé tevő idealizáció határig hatol, vagyis transzcendencia, a másig, az abszolút másig hatol. A tökéletes ideája a végtelen ideája. E határig hatolással jelölt tökéletesség túl van az igen és a nem közös síkján, ahol a negativitás működik. És fordítva, a végtelen ideája fenségességet, nemességet, transzcendenciát jelöl.”²⁵ Ehhez képest a végtelen, a fenségesség, a nemesség, a transzcendencia nem olyan jellemvonások és szempontok, amelyekkel szemben a pusztán negativitás hatékony lenne, ugyanis a negativitás az ugyanazon belüli viszony, amelynek nem sajátja a metafizikai viszony végtelen távolsága vagy a transzcendencia.

Amint Philip Nemonak adott interjújában Lévinas megfogalmazza az igazság teljességként való értelmezésével szemben létezik az értelemnek egy másfajta megtapasztalása is, az, amelyik nem a szintézisben, hanem a szembe-

²³ *i.m.*, 18.

²⁴ *Uo.*

²⁵ *i.m.*, 24.

nézésben, a társiasságban és annak erkölcsi jelentésében keresendő.²⁶ Ennek megértéséhez, azonban, állítja, meg kell érteni, hogy az erkölcsiség nem másodlagos az elvont reflexióval szemben, hanem, amint ő fogalmaz: „Az erkölcs jelentősége független és minden mást megelőz. Az elsődleges filozófia az etika”.²⁷ Lévinas elutasítja tehát azt a hegeli gondolatot, hogy az egész értelem egyetlen tudásban összegezhető, ugyanis a gondolkodás szembetalálja magát néhány olyan jelenséggel, ami nem szintetizálható. Erre vonatkozó utólagos reflexiói kiválóan megvilágítják a *Teljesség és végtelen* gondolatmenetét. „Ami kifejezetten ellenáll a szintézisre való törekvésnek – mondja az említett intejában –, nem más, mint az emberi kapcsolatok világa. Kérdés, vajon az Isten-eszme, kivált, ha Descartes gondolkodását tartjuk szem előtt, részét alkotja-e a lét teljességének, s nem sokkal inkább transzcendens-e a léthez viszonyítva? A »transzcendencia« fogalma éppen azt jelöli, hogy Isten és a lét nem gondolható el együtt. Ugyanígy a személyek közti kapcsolatban sem arról van szó, hogy az ént és a másik embert együtt gondoljuk el, hanem arról, hogy szembenézzünk. A valódi egység, a valódi együttlét nem a szintézis, hanem a szembenézés egysége.”²⁸ Ez a gondolatmenet világosan rámutat arra, hogy a filozófia előtt álló feladat nem az egyneműsítés és ellentmondásmentes egységre hozás, hanem a különmű realitások találkozásában a radikális különbözőség megőrzése és egymásra vonatkoztatása, amelynek köszönhetően a véges egzisztencia a végtelen távlatába állítva és felhívására válaszolva képes lehet levonni e viszony minden következményét.

A tökéletesen Más ellenállása a totalizálásnak, a kisajátításnak és az erőszaknak Lévinas gondolkodásában nem pusztán ismeretelméleti akadályokra utal, hanem etikai ellenállás. Ereje a végtelen bennünk levő ideájával fennálló viszonyából származik. Máság végtelenség és etikai ellenállás viszonyának alaposabb megértéséhez érdemes végigkövetnünk eme ellenállás néhány megnyilvánulását a *Teljesség és végtelen*-ben. „Ez az ellenállás – írja Lévinas – megbénítja a hatalmammat, és a tekintet mélyéből szilárdan és abszolút módon, meztelenségében és nyomorúságában védtelenül bukkan elő. E nyomorúság és éhség felfogása iktatja be a Másik közelségét.”²⁹ Pontosán ez, a nyomorúságból, meztelenségből és védtelenségből előbukkanó felhívásra való fogékonyság az a fajta nyitottság, ami az etikai és a vallási ihletésű gondolkodásban a leginkább alkalmat szolgáltat arra, hogy a transzcenden-

²⁶ Interjú (Philip Nemo): Etika és végtelen, In: Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, Budapest, 2008. 36.

²⁷ *i.m.*, 37.

²⁸ *i.m.*, 37.

²⁹ Lévinas, *Teljesség és végtelen.*, 166.

ciával való szembesülésben ne egy dogmát és egy intézményi kontrollt legitimáló alapot keressen, hanem az emberi lény végességének a megértéséhez és a segítségnyújtás elmúlaszthatatlanságához szükséges támpontokat.³⁰

Lévinas gondolkodásmódja végtelenen antiplatonikus, amennyiben egy olyan értelmezést tesz hozzáférhetővé, amely szerint az igazán Más sohasem vezethető vissza valamilyen objektív totalításra vagy szubjektív értelemadásra, hanem megőrzi elgondolhatatlan és radikális másságát minden tisztességes (azaz a valódi különbségekkel számoló) gondolkodás számára. A végtelen, totalizálhatatlan és asszimilálhatatlan különbözőség tiszteletben tartása Lévinas gondolkodásában egyszerre elméleti-módszertani és etikai szempont.

³⁰ *i.m.*, 167.