

VÉGTELEN TÖRTÉNET?

HÁBORÚ ÉS MORÁL – MEGISMÉTELTELT FORGATÓKÖNYV A 21. SZÁZADBAN

GARACZI IMRE

A háború és a morál szembeállítása Emmanuel Lévinas *Teljesség és Végtelen*¹ című morálbölcseleti munkájának expozíciója, a jó és a rossz fogalom pár ellentétére utalnak, de valójában ez csak egy leegyszerűsítés, mert a két szélső érték között valójában nem létezik középpont, hiszen a jó és a rossz megjelenései a maguk bonyolult hálózatszerűségeiben kapcsolódnak össze az ontológiai keretben. Soha nem jelennek meg kristálytisztán, ahogy nem létezik tiszta szépség sem, szigorúan elő- és utófeltételezik egymást, s ok-okozati szempontból szinte szétválaszthatatlanok. A mű első mondata felveti a 20. század egyik legizgalmasabb filozófiai kérdését: „Könnyen egyetért-hetünk abban, hogy igen fontos tudni, vajon nem vagyunk-e a morál áldozatai.”

A 2022 február óta eltelt – közel – egy esztendő viszont arról igazol bennünket, hogy a 21. század harmadik évtizedének kezdetén is a földbolygó élet-helyzetének – továbbra is – értelmezési kerete marad a háború és a morál kapcsolata. Vajon megismétlődik a 20. század dicstelen forgatókönyve: két világháború, hidegháború, gazdasági világválságok, helyi háborúk, mesterségesen kirobbantott etnikai, civilizációs válságok, kiber-háborúk, hibrid hábo-rúk, hatalmi erőfölénnyel visszaélő, regionális megszorongatások?! Mindezek százmillió ember-áldozatot követeltek.

Egy kicsit tágabb értelmezésben az ontológiai keret a kettősségek, a párhuzamok, az ellentétszerű összekötöttségek, s ahogy Hegel állította, *az összekötöttségek és nem összekötöttségek összekötöttsége* alapján tűnnek fel számunkra. Kant pedig már korábban megfogalmazta a tiszta formát: *különítsük el az érzékelésünket az észhasználatunktól*. Az első reflexszerű módon áll kapcsolatban a hajlamainkkal, és befogadja az empirikus indítékainkat; a második tudatosan állítja eléink a tiszta kötelességet, s ez szintén indíték a cselekvésben.

Tehát, ha a *hajlam* alkotta cél szemben áll a *kötelesség* indítékával, akkor beszélhetünk a jó és rossz ellentmondásáról. Mindezt vizsgáljuk jelen írásunkban a felelősségetika 20. századi vetületein keresztül. Kant szigorúan körülhatárolt rendszerben gondolkodott, és idealistaként az erkölcsi maximák felé terelte az életet, s nem fordítva. Az *Erkölcsök metafizikája* című művében

¹ Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. Jelenkor, Pécs, 1999. 5., Ford. Tarnay László (a továbbiakban: Lévinas)

kifejtett *kategorikus imperatívusz* tana valóban „tökéletesen izolált erkölcs-metafizika”, amelynek irányító központja a priori módon az észben található. Csak a kötelességérzetből fakadó érték tekinthető morálisnak. Így az erkölcs a törvény erejével kell, hogy fellépjen. Ezt a törvényt biztosítja az ész parancsa. Itt van számunkra egy kifejezés, az imperatívusz, amelyet – mint kisdíások – nyelvtani fogalomként ismerünk meg, majd elénk tűnik a történeti vetület: imperium, imperia, imperializmus, impertinens, imperátor stb...Tehát a törvény kifejezéshez a *parancs* formula kapcsolható. (Sőt e kifejezés ijesztően sugározza a hatalom örök re-inkarnációját...) Erről véli Bertrand Russell, hogy ez az emberi jogok modern megfogalmazása:

„Az emberi jogok doktrínája absztrakt megfogalmazásának tekinthetjük, tehát ugyanazok az aggályok érvényesek vele szemben is, mint az emberi jogokkal szemben. Sőt, ha komolyan vesszük, lehetetlenné tenné a döntést abban az esetben, ha két ember érdekei ütköznek. A problémák különösen a politikai filozófiában szembetűnőek, mely a többség előnyben részesítésének elvét követeli, s ennek alapján, ha szükséges, egyesek érdekeit fel lehet áldozni mások érdekei kedvéért. Ha létezik kormányzati etika, a kormányzat célja egy kell, hogy legyen, s az egyetlen olyan egyedi cél, amely összeegyeztethető az igazságossággal, a közösség java. Értelmezhetjük azonban Kant elvét úgy is, mint amely nem azt jelenti, hogy minden ember abszolút cél, hanem hogy minden embernek egyformán kell számítania olyan cselekvések eldöntésében, amelyek sokakat érintenek. Ha így interpretáljuk a kanti elvet, akkor úgy lehet tekinteni, mint ami etikai alapot nyújt a demokráciára, s ebben az esetben a fenti aggályok nem érvényesek.”²

Valójában nagy merészség volt Kanttól az, hogy a kötelességre fűzte fel a világ erkölcsi állapotának alapjait. A kötelesség nyilvánvalóan az egyes személyiségekben jelenhet meg. Az emberi személyiség pedig rendkívül sokféle lehet, s érvényesíteni a kanti mechanizmust, szinte csak a hóféhér lelkű, szent emberek tudják. Kant is érzékelte ennek a súlyát, s ezt mondja:

„Az ember maga ugyan nem szent, de a személyében képviselt emberiséget szentnek kell tartani. Nincs semmi a teremtsében, amit, ha akarjuk és tudjuk, ne lehetne pusztá eszköznek is felhasználni;

² Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története*. Göncöl, Budapest, 1994. 586., Ford. Kovács Mihály

egyedül az ember, s vele minden eszes teremtmény önmagának való cél.”³

Tehát minden az adott személyiség állásfoglalásán múlik. Ha az összes lehetőséget, törvényt megvizsgáljuk a szabad akarattal kapcsolatban, akkor legvégül – bármilyen úton is haladjunk – a jóakarát és a rosszakarat duellumához jutunk. Az akaratban pedig, mint pusztá motívum és indíték-megnyilvánulásban még nincs benne a tett, csak a tetre való orientáció. Tehát az erkölcsi megítélés során csak a szándékot vehetjük alapul, ugyanis a cselekvés már a külső világban játszódik, objektív körülmények közbeiktatásával, tőlünk független események jelenlétében, mások akarat-megnyilvánulásaival találkozzva. Ezért is igaz az a leegyszerűsítés, hogy jó szándékból is születnek rossz dolgok, és rossz szándék is generálhat jó dolgokat. A végrehajtott tett értékelésekor részletesen és tagoltan kell vizsgálni a *szándéktól a következményig* vezető út különböző szakaszait, s ezek a szakaszok – értékminőségeiket tekintve – teljesen vegyesek is lehetnek. Goethe Mephistophelese mondja csodálkozva önmagáról: *Ein Teil von jener Kraft, die selbst das Böse will und stets das Gute schafft*.⁴ Tehát végső esetben elképzelhető az is, hogy egy megátalkodottan és szándékosan gonosz ember csak jó cselekedeteket hajt végre.

Mivel a szándék kimenetele mindig bizonytalan, ezért látszott kíváncsúnak a kötelességet beállítani az akarat és a szándék tengelyeként. Kant e fogalmat rendkívül patetikusán, szinte ódai magasztatokba helyezi:

„Kötelesség! te nagy fennkölt név, kibem semmi sincs, ami a hízelkedés előidézte tetszést kíváltaná, ehelyett alávetettséget kívánsz; mégsem fenyegetsz, ha mozgásba akarod hozni az akaratot, mert ez a kedélyben természetes viszolygást és rémületet ébresztene, hanem csupán törvényt szabsz, amely ellenállhatatlanul keríti hatalmába a kedélyt, s mégis akaratlanul tiszteletet ébreszt maga iránt (ha engedelmisséget nem is mindig), s amely előtt elnémul minden hajlam – ha titokban ellene szegülnek is. Melyik a hozzád méltó forrás, merre van nemesi eredetű gyökere, mely büszkén kizár minden rokonságot a hajlamokkal, és mely gyökeréből ered annak az értéknek elmaradhatatlan feltétele, amelyet csak az emberek adhatnak maguknak?”⁵

³ I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ictus, Szeged, 1998. 19. Ford. Papp Zoltán (a továbbiakban: GYÉK)

⁴ Az erő része, mely örökké rosszra tör, s örökké jót művel.

⁵ In. GYÉK, 24.

A hajlamaink nyilvánvalóan nagy erőforrást jelentenek a személyiségünk működésében. Hogyan lehet a kötelességet külön kezelni, amikor az ember számára természetes létmegnyilvánulás a természetes hajlamok követése? Ezen kívül a kötelesség és a hajlam – gyakorta nehezen megkülönböztethetően – egybe is eshet. Például a már előreláthatóan jó cselekedetet szívesen, érzelmeinkkel is ráhangolódva teszünk. Kant azonban figyelmeztet, hogy ha a hajlam és kötelesség egybeesik, így csökken az adott cselekedet morális értéke. Valóban csak akkor jelenik meg értékként a moralitás, ha valamilyen hajlamunk ellenében érvényesül?

Nyilvánvaló, ha egy közösség vagy társadalom szempontjából szemléljük a hajlam és kötelesség kapcsolatát, akkor a legegyszerűbb eszköz a *keresztényi szeretet* alapulvétele, hiszen az újszövetségi tanokban már benne foglaltatik a későbbi kanti korpusz: bármely embert csak célként, s ne eszközként tételezzünk. Ekkor viszont rögtön belefutunk Kierkegaard és Nietzsche szigorú kritikáiba, azaz éppen a keresztényi szeretet jegyében hanyatlik immáron régóta az európai emberiség. Jó fél évszázada még rendszeresen hangoztatták a katolikus papnövendékeknek a szemináriumokon, hogy erősen kerülendő a külön létrehozott, néhány személlyel ápoltt mélyebb baráti viszony, hiszen ez a többi emberrel, az evangéliumi közösséggel szemben elkövetett lopás. Az evangéliumi parancs, a felebarátaink szeretete, mindenkivel és mindenkire egyformán legyen érvényes. Nyilvánvaló, hogy a jó és a rossz közötti eligazodás a kötelességgel, avagy nélküle, mindig az adott történeti ember funkciója és felelőssége.

Teljes mértékben igaz Max Scheler materiális értéketikájának állítása a léthierarchia érvényéről. Cselekedeteink, tetteink kompetenciaszintjei elsődlegesen határozzák meg az adott pillanatban a szándékaink kimenetelének lehetőségeit. Minden korban befolyásolnak bennünket különféle életeszmények, magunk által szerzett, vagy éppen ránk tukmált minőségek. Az értékek és eszmények benne vannak a választási lehetőségeinkben, a szabad akaratunk körülményeiben. A homéroszi eposz juhokat legeltető titkos pásztor-királyfija a három lehetőségből (családi boldogság, bölcsesség és gyönyör) az utóbbit választotta a hajlamaiból fakadó lelkesültsége okán. Valószínű, ha harminc évvel idősebb, inkább a bölcsességet választja.

Később párhuzamosan haladt a Sztoa eszménye Epikurosszal, de az előző mindig jóval nagyobb hatást gyakorolt, hiszen a modernitás előtti társadalmakban az örömök és gyönyörök keveseknek, míg a fájdalmak és szenvedések a sokaságnak jutottak. Minden erkölcsfilozófia egy jobb világ után vágyakozik, s így a sztoikus bölcs aszketizmusra is hajlamos tárgyilagossága, és visszafogottsága már a keresztény szentek ideálját készíti elő.

Epiktétosz, a nemcsak beszélő, hanem gondolkodó „szerszám” *Kézikönyvecskéjében* már implicit módon van benne az újszövetségi szentírás elvrendszere:

az igazi bölcs képes saját erejéből akarátát irányítani, a megfelelő célt kitűzni, s szigorúan kézben tartja hajlamainak gyeplőit. Nem befolyásolja hatalom és gazdagság, szerencse vagy balsors.

A 20. és 21. századi jelenkorunk túltechnikizált világából már csak rácso-dálkozunk Epiktétosz eme mondatára is: *amint nincs cél azért, hogy elhibázzuk, éppen úgy a rossznak sincs természetes alapja a világban*. A sztoikus szemében természetes az antik világ emberének eszménye: nem a világ átala-kítására törekedett, hanem inkább a mindennapiságon való felülemelkedett-ség érintette meg inkább. Nem az motiválta, hogy változásoknak legyen aktív szereplője és a sebesség mámora bódítsa el, hanem értékes pillanatokot akart megállítani, örökkévalóvá tenni. Korunk embere számára már megmosolyog-tató ez az eszmény, hiszen a konzumfogyasztást szakralizáló későmodern ember már tragédiának, hanyatlásnak, impertinenciának érzi, ha gondolkod-nia kell. Búcsúzzunk a bölcs rabszolgától azzal a mondatával, amiben benne van az elmúlt kétezer esztendő morálbölcseleinek útkeresése és vívódása: *Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogyan te szeretnéd. Inkább kívánságaidat szabjad az események alakulásához, s meglátod, előre fogsz haladni a bölcsességben*. E hosszúra sikerült morálfilozófiai eszmefuttatás után érthető Lévinas vívódása a 20. század morális tudatával. Nem véletlen, hogy a morállal a háborút állítja szembe, hiszen sok bizonyítékunk van arra, hogy a politika nem tekinthető a morál barátjának.

„Történetileg a morál valószínűleg szemben áll a politikával, és túlnőtt az elővigyázatosság szerepén vagy a szép kánonján, fel-tétlen és egyetemes jelleget követelven magának akkor, amikor a messiási béke eszkatológiája rávetül a háború ontológiájára. A filozófusok nem bíznak ebben az eszkatológiában. Felhasználják persze a béke hirdetésére: az észből, mely az ókori és a jelenlegi háborúk mélyén úzi játékát, egy végső békére következtetnek: a morált a politikára alapozzák. Az eszkatológia azonban mint szub-jektív és önkényes jövendülés, mint egy jelek nélküli feltárulkozás gyümölcse és a hit függvénye, számunkra egészen természetes módon a Vélekedésből ered.”⁶

Lévinas számára az *elementáris etika* végiggondolása egyrészt sorsbetelje-sítő feladat, másrészt az arisztotelészi és kanti etikák rendteremtő ereje a 20. században már mindenképpen megkérdőjelezhető. Ezért Lévinas sajátos nézőpontjával bontja fel a 20. századi élmények alapján a klasszikus *Én-Te*, illetve az *Én* és a *Másik* problémakört. Módszere az, hogy szakít a nagy

⁶ In. Lévinas, 6.

klasszikus etikák sokszor már nyomasztó hagyományával (szinte érzékelhető törekvése, hogy Arisztotelész és Kant nevét minél ritkábban, vagy szinte egyáltalán nem akarja leírni). Ez a szakítás persze nem sikerül, mert ugyan bármennyire is teremt önálló erkölcsfilozófiai nyelvet, bármennyire is kísérel meg gyökereiben megújított és a 20. századi feltételrendszerben is eligazodó alapvető etikát felállítani, a klasszikus etikai tartalmak megkerülhetetlenek.

Analogikus és dialogikus fogalompárai olyan kettősségek, amelyek a logikai viszonyok sokféleségét képesek kifejezni. A *Teljesség és Végtelen* első szakasza (*Az Ugyanaz és a Másik*) a vágy és a cogito vizsgálata, ami a 20. század első felétől már nem számít újdonságnak, hiszen Sigmund Freud, majd Paul Ricoeur is feltárják metapszichológiai vizsgálódásaik során az identifikáció, az ideálképződés és a szublimáció kérdéseit. Ugyancsak a cselekvés és vágy viszonyát interpretálja Lacan az 1959-ben és 1960-ban tartott előadás-sorozatában, amelynek *A pszichoanalízis etikája* címet adta.

Lévinas legfőképpen a cselekvés és a hozzá kapcsolódó vágy közötti viszonyt, viszonyrendszereket vizsgálja. Vizsgálati módszerének újszerűsége elsősorban az, hogy nem reflektál egyik korábbi morálbölcseleti iskolára sem, ezáltal nem hagyja magát befolyásolni Arisztotelész teleologikus, Kant deontologikus vagy Bentham utilitarista megoldásaitól. Inkább a közvetlen elődökhöz és kortársakhoz kapcsolódik: az említett Freudhoz, Lacanhoz, Ricoeur, Merleau-Ponty, valamint Saussure kutatásaihoz.⁷

Ugyanakkor Lévinas sajátos útja kapcsolódik Edmund Husserl fenomenológiai vizsgálódásaihoz is; legfőképpen az Én és a Másik viszonyát kutató interszubjektivitás-elmélethez. Lévinas rájön arra, hogy a társszobjektum, a Másik megismerése episztemológiai alapon nem gyümölcsöző. A másik Én, az *alter ego* vizsgálatát Lévinas erkölcsi viszonyként határozza meg, és a husserli módszer helyébe állítja az alteritás etikáját. A Teljesség és Végtelen ezeket a sajátos kapcsolati és kapcsolódási módokat veszi sorra. Tájékozódási pontként a heideggeri ontológia alaptételét tűzi ki, de igen kritikusan szemlélve, és rámutat arra, hogy az *ontológia valójában a hatalom filozófiája*.

Ha a szabadság azt jelöli, ahogyan Ugyanaznak lehet maradni a Más kebelében, akkor a tudás (melyben a létező a személytelen lét közvetítésével adja magát) a szabadság végső értelmét tartalmazza.

⁷ Néhány fontos munka a tájékozódáshoz: P. Ricoeur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil, Paris, 1965.; S. Freud: *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften*. Fischer, Frankfurt am Main, 1980.; J. Lacan: *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire. Livre VII.*, Seuil, Paris, 1986.; A. Juranville: *Lacan et la philosophie*. P.U.F., Paris, 1984.; H.-D. Gondek – P. Widmer (Hrsg.): *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*. Fischer, Frankfurt am Main, 1994.

Így a szabadság szembeállítódna az igazságossággal, mely kötelezettségeket jelent a létező iránt, mely ellenszegül annak, hogy adja magát, azaz a Másik iránt, aki ebben az értelemben par excellence létező lenne. A heideggeri ontológia minden létezővel való viszonyt alárendel a léttel való viszonynak – a szabadság elsőbbségét állítja az etikával szemben. Természetesen a szabadság, melyet az igazság lényege működésbe hoz, Heideggernél nem a szabad önkény elve. A szabadság létének való engedelmességből kiindulva merül fel: nem az ember tartja hatalmában a szabadságot, hanem a szabadság tartja kezében az embert. Ám a dialektika, mely ily módon az igazság fogalmában a szabadságot kibékíti az engedelmességgel, feltételezi az Ugyanaz elsőbbségét; az egész nyugati filozófia ezen belül húzódik, és ezáltal határozódik meg.”⁸

Lévinas annak érdekében, hogy az ontológiai egoizmus és az állam hatalma, valamint a technikai hatalom ne takarja el a lét igazságát az *Én* és a *Másik* közötti sajátos viszonyok gazdag tárházát vonultatja fel. Például a transzcendencia fogalmát a *Végtelen* ideájával veti össze, és itt bontja ki az *Ugyanaz* fogalmát a *Másikkal* kapcsolatban. Így visszapillant a preszókratikus világához, ahol közvetlenül kapcsolódott a gondolat a lét igazságához. Ne felejtjük el, hogy a földön berendezkedett ember építi, műveli környezetét, letelepedett, birtokolja a Földet. Lévinas számára a birtoklás aktusa megakadályozza a tiszta létről való gondolkodást. Így válik szinonimmá a birtoklás az *Ugyanaz* fogalmával.

A Lévinas által bevezetett saját terminusok az erkölcsfilozófiai alapjelentésükből a hatalom és a politika felé mutatnak. Az *Ugyanaz* és a *Más* ellentmondásai a kölcsönös folyamatokban úgy oldhatók fel, ha a Másat visszavezetjük az Ugyanazra.

„... az Állam közösségisége révén, ahol a névtelen mégoly felfogható hatalom alatt a teljesség zsarnoki elnyomásában az *Én* újrátalál a háborúra. Az etika, amelyben az Ugyanaz számol a visszavezethetetlen Másikkal, a vélekedéshez tartozik.”⁹

Lévinas mindezek alapján komoly hangsúlyt fektet az *etikai kapcsolat*, a szabadság és az első filozófia összefüggéseire. Az etikai kapcsolat ugyanis nem állhat ellentétben az igazsággal, hanem a lét felé haladva hozza létre az igazság felé mutató szándékot. Ennek mentén érdekes felvetés az, hogy a saját ideáján

⁸ In. Lévinas, 28.

⁹ In. Lévinas, 30.

túlsorduló létről beszél, aminek az a következménye, hogy adott viszony létének jelentéséről feltehető bármely kérdés *megidézi* e létnek a tekintélyét, azaz a létező nem a kérdezett, hanem a kikérdezett.

Lévinas gyakorta él az inverz azonosítás lehetőségével: például „az általában vett lét megértése nem uralhatja a Másikkal való viszonyt. Ez utóbbi irányítja az előbbi.”¹⁰ Mindezek a példák érzékeltetik Lévinas szándékát *egy elementáretika felépítésére, melynek lényege a legvégsőre visszavezetett kapcsolatok vizsgálata*. Tehát feltérképezni a nyelv, a gondolkodás és a fizikai test közötti elemi relációk viszonyait. Az elemzés alapszerkezete olyan fogalompárok felállítása, amelyek zömére korábban nem figyeltek a morálfilozófusok. Egyedül a husserli módszer tekinthető forrásnak Lévinas számára, amelyben már jelen van a harmadik nézőpontjának kikapcsolása. Ez fölveti azt a nehéz kérdést, ha összehasonlítunk két entitást, nehezen kerülhető meg egy harmadik nézőpont figyelembe vétele. Ha a külső nézőpontokat kiiktatjuk, akkor feloldódnak vagy megsemmisülnek a közös *nem-fogalmak*.

Tengelyi László kiváló könyvében így jellemzi Lévinas központi szándékát:

„Az alteritás etikája arra a fölismerésére épül, hogy a harmadik nézőpontjának ez a kizárása egyszerre teszi érthetővé a másik tulajdonképpeni másságát és az erkölcs elemi lényegét. Lévinas azt állítja, hogy mihelyt egyikünk a másikkal – oldalpillantás nélkül és minden felülnézeti panorámakép lehetőségétől is elvágha – szemtől szemben találja magát, máris megszületett az etikum, függetlenül attól, hogy hányadán is állunk céljaink rangsorával és kötelességeink rendszerével. Vajon mi is az, ami ekként céljainknál és kötelességeinél is elemibb etikai hatótényezőnek bizonyul? Egyetlen szóval így válaszolhatunk: az a feleletigény, amely velünk szemben támad, mihelyt a másikkal szemtől szemben állunk, és amely elől semmiképp sem térhetünk ki, hiszen felelünk azzal is, ha nem felelünk. Ez Lévinas érett kori életművének nem változó alapgondolata.”¹¹

Lévinas az általa felállított fogalompárokat a fizikai külső és a lelki-szellemi belső alapján csoportosítja. A duális fogalmakat elsősorban a metafizika és a transzcendencia felől kívánja megérteni. Néhány fogalmának megértése azért nehézkes, mert többszörösen is használja ugyanazt a fogalmat metaforaként, szimbólumként vagy allegóriaként. Tehát az adott fogalom követekekor szükséges figyelni a kontextus-váltásokra, hiszen például az általa sokszor

¹⁰ In. Lévinas, 30.

¹¹ Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Budapest, 1998. 223-224.

használt *arc* fogalmát gyakorta váltja allegóriából szimbólumba, vagy éppen metaforába. Ez a lévinasi módszer egyik újszerűsége, hogy az emberi viszonyok tematizálását nem előre kijelölt főútvonalak, ösvények és mezsgyék alapján építi fel, hanem az esetlegességet teszi meg főszereplőnek. *A Teljesség és Végtelen tulajdonképpen az emberek között megjelenő vagy tetten érhető nexusok esetlegességeinek gyűjteménye, s ezeknek a halmazoknak a fentebb már többször említett sajátos terminológiájú lévinasi fogalompárok adnak keretet.*

Mindez a *belső nézőpont* felől szemlélve modellezi a francia filozófus. (Ne feledjük a mű alcíme *Tanulmány a külsőről.*) *A külsővel való viszony nem lehet bármilyen beszéd* – mondja Lévinas. A beszéd fogalmának elemzése (I. szakasz) alkalmat ad arra, hogy a hozzá kapcsolódó retorikák sajátos természetét értelmezzük. A beszéd különböző típusai, például propaganda, hízeltetés, diplomácia, sajátos retorikájuknál fogva megrontják a szabadságot.

Ebben a gondolatban Lévinas tulajdonképpen a platóni ideák közvetíthetőségét teszi mérlegre. A beszéd ugyanis nagyon sokféle lehet. A beszéd, mint kapcsolat, létrejöhet önmagammal beszélgetve, olyannal beszélgetve, aki meghallgat és érti, vagy meghallgat és nem érti, vagy úgy tesz, mintha meghallgatna, s mindez fordítva is igaz. Fontos csomóponti kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy a közvetített ideák tárgyiasult valósága valóban azonos-e az ideális tárggyal? Az ideák közvetítő, átvezető kapcsolata a két világ között valóban a lélek? Platón a *Phaidonban* hangsúlyozza a lélek és az ideák rokonságát, s ha ez igaz, akkor ez minden eszmetörténet legfontosabb metaforája. Lévinas az idealméletben is a *Másnak a Másikká* válását keresi. Természetesen a beszéd és retorika vizsgálata egészen más egy metafizikai és egy posztmetafizikai korban. Ezt Lévinas nem érzékeli, nem is választja el. Pedig viszonylag egyszerű a dolog, hiszen a metafizikai kor beszéde egyfajta felülemelkedettséget képvisel, egyfajta tisztaság jellemzi, egyfajta Istenhez való közelség ragadható meg benne. A posztmetafizikai beszéd már ökonómiai jelentésű, a testet abszolutizáló és a lelki-szellemi entitásokat negligáló, fogyasztói-konsum beszédmód. A beszédéről folytatott elemzését Lévinas azzal zárja, hogy az *Én* és a *Másik* között az igazságosságot bármely retorika kizárásával vagyunk képesek megközelíteni. Ha beszélhetünk Lévinas gondolatmenete alapján elementáretikáról, akkor ez a következtetés feltétlenül megalapozó lehet. Mindez azonban a következő problémákat veti fel:

„Alapozható-e a gondolat objektivitása és egyetemessége a beszédre? Vajon az egyetemes gondolat önmagánál fogva nem előzetes a beszédhez képest? Vajon egy beszélő lélek nem felidézi azt, amit egy másik már gondol, nem a közös ideákból részesülnek mindketten? A gondolatok közössége azonban lehetetlenné tenné a nyelvet, mint lények közötti viszonyt. A koherens beszéd egy és

oszthatatlan. Egy egyetemes gondolat nem igényli a kommunikációt. Egy ész nem lehet más egy ész számára. Miképpen lehet egy ész én vagy más, hogy maga a léte az egyediségéről való lemondásban áll?¹²

Válaszként Lévinas végigvizsgálja az Én és a Másik esetlegességeken alapuló élethelyzeteket. Az igazság és igazságosság metszetében teszi mérlegre a szabadság és a nyelv kérdését. A belső és az ökonomia között jeleníti meg az élvezet, a függőség, az érzékiség, a lakhely, a birtoklás és a munka fenoménjait. A harmadik szakasz (*Az arc és a külső*) a látás feltételeit vizsgálja a kozmikus fogalmától a biológiai viszonyokon át az ész és a beszéd jelentéséig. Ebből a fejezetből két momentumot emelünk ki, az egyik a *Másik és Mások* című rövid alfejezet, illetve itt érkezünk el a 20. századi francia filozófiában különlegesen érintett és érzékeny területhez, az *idő* problémájához. Az elsőben Lévinas feltételezi, hogy az arc megjelenése a léttel hoz viszonyba. Itt az arc a nyelv metaforája, azaz a nyelv önmagában kell, hogy betöltse az igazságosság funkcióját. „Ám nem úgy, hogy először van az arc, s azután az arcban megnyilvánuló vagy kifejeződő lét magára veszi az igazságosság terhét. Az arcnak, mint olyannak az epifániája megnyitja az emberiséget. Az arc meztelenségében a szegény és az idegen feslik fel előttem. E szegénység, e száműzöttség, amely hatalomra hivatkozik, megcéloz, de nem adja át magát – mint az adott dolgok – a hatalomnak, hanem az arc kifejeződése marad.”¹³

Az arc metaforisztikus tipológiája jól példázza Lévinas vívódását a tiszta metafizikára való hajlam és az életbe való belevetettségi viszonyai között. Ennek kibontásához rendkívül széles ismerethorizontokat terel közös útra: megjelenik a prófétikus szó, az arc epifániája, minden beszéd megkettőzése, a társas viszonyok történeti és biológiai mintái, a rokonság és testvériség, az egyenlőség és individualitás stb... Ez a gondolatmenet azzal zárul, hogy a *társasság* csak akkor felelhet meg az *egyenesség*nek, a *par excellence közelség*nek, ha testvéri közösségeket alkotunk. Ezeknek legfontosabb kötőeleme a kölcsönös felelősség érzülete.

Az említett fejezet másik jelentős momentum a *Az etikai viszony és az idő* kapcsolatának vizsgálata. Az idő kérdése a 20. századi francia gondolkodók számára az egyik legizgalmasabb kérdés.¹⁴ Nyilvánvaló, hogy ennek gyökerei

¹² In. Lévinas, 53.

¹³ In. Lévinas, 178.

¹⁴ A teljesség igénye nélkül az időről következő művek fontosak: André Maurois: *Proust*. Gondolat, Budapest, 1976.; Dorrit Cohn: *Áttetsző tudatok*. In. (Thomka Beáta Szerk.) *Az irodalom elméletei II.*, Jelenkor Pécs, 1996.; Marcel Proust: *Álmonk, szobák, nappalok* (*Contre Sainte-Beuve*). Filum, Budapest, 1997.; Georges Cattaui:

Bergson és Marcel Proust műveiben található, de nem feledkezhetünk meg Edmund Husserl: *Előadások az időről* című alapművéről sem. Közülük talán a legnagyobb hatást Proust tette, keresve az eltűnt időt. Lévinas-szal kapcsolatban azért fontos a Proust-élmény felemlítése, hiszen Proust is elsősorban a belső idő fenoménjét ragadta meg, míg unokabátyja, Henri Bergson, azt tanította, hogy az idő valóságos múlásának nem adekvát megfelelője a belső idő, a *tartam*, hiszen az emberi tudat nem a kronológiai időt tartalmazza, hanem a belső időt, a kairoszt. Proust és Bergson irodalmi és filozófiai eszközökkel nyitották meg az idővel kapcsolatos kétségeinket. Proust regényfolyamának kötetei tulajdonképpen egyetlen emlékezéssor darabjai, és a megjelenített cselekmények nem a külső időben, hanem a belső tartamban tűnnek fel. Így akár egy negyed óra élményvilága a belső időben hosszabb lehet akár egy esztendőnél is.

Proustnál már megvannak a Lévinas által is használt eszközök, igaz implicit módon. Az emlékezet felidéző szerepe gyakorta csak egy illat, egy íz, egy látvány, vagy egy tapintás alapján indul el, s természetesen kapcsolódnak össze az asszociációk, gondolatársítások úgy, ahogy az életben előjönnek. Proust az esetlegességet – mint teljességet és végtelent – meghagyta szabad folyásában. Lévinas viszont tematizálja az esetlegességet, de nem klasszikus metodológia alapján, hanem saját maga terminológiáival megteremtve az esetlegességek „esetleges” kereteit. Fontos különbség, hogy Proust egyes szám első személyben beszél, míg Lévinas többes számot használ, tehát nem akar közvetlen *közelséget*. Íme bizonyítékként egy „lévinasi” részlet Proust regényfolyamából:

„Most, hogy Albertine is tudomást szerzett róla, Saint-Loup útja olyan színben tüntetett fel, mintha én ragaszkodnék barátnőmhöz, s ez csak útját állhatta annak, hogy visszajöjjön, no meg, a Gilberte-korszak szerelmének büszkeségéből egyebet sem őriztem már, mint a borzadást a ragaszkodás látszatától is, így azonban ez is odalett. Átkoztam Robert-t, majd azt gondoltam, hogy ha ez az

Marcel Proust. Éditions Universitaires, 1958.; Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában*. Swann. Kriterion, Budapest, 1974.; Henri Bergson: *Tartam és egyidejűség*. Pantheon, Budapest, 1923.; Henri Bergson: *Idő és szabadság*. Universum, Szeged, 1990.; Hans Robert Jauss: *Idő és emlékezés Marcel Proust Az eltűnt idő nyomában című regényében*. In. (Szerk. Thomka Beáta) *Az irodalom elméletei II.*, Jelenkor, Pécs, 1996.; Paul Ricoeur: *Az eltűnt idő nyomában: az átjárt idő*. In. (Szerk. Thomka Beáta) *Az irodalom elméletei IV.*, Jelenkor, Pécs, 1997.; Gérard Genette: *Az elbeszélő diskurzus*. In. (Szerk. Thomka Beáta) *Az irodalom elméletei I.*, JPTE-Jelenkor, Pécs, 1996.; Gilles Deleuze: *Proust*. Atlantisz, Budapest, 2002.; Paul de Man: *Az olvasás allegóriája*. Ictus, Szeged, 1999., (a Proust-fejezet; *Szemiológia és retorika*.); Georges Bataille: *Az irodalom és a Rossz*. Nagyvilág, 2005. 151-169.; Samuel Beckett: *Proust*. Európa, Budapest, 1988.; Jean-Pierre Richard: *Proust et le monde sensible*. Seuil, Paris, 1974.

út nem vált be, másikon indulok el. Hiszen a külvilág eseményei befolyásolhatók, hogyan is ne sikerülne hát a ravaszság, az ész, az érdek, az érzelem bevetésével megszüntetnem ezt a szörnyűséget – Albertine távollétét? Azt hisszük, vágyaink szerint alakítjuk a dolgokat magunk körül, mégpedig azért, mert semmiféle más kedvező megoldást nem látunk. Arra nem gondolunk, ami a leggyakrabban fordul elő, s ami szintén kedvező: a dolgokat nem sikerül ugyan vágyunk szerint alakítani, vágyunk maga viszont lassan-lassan átalakul. A helyzet, melynek megváltoztatásában reménykedtünk, mert elviselhetetlennek éreztük, közömbös lesz. Az akadályt nem tudtuk ugyan leküzdeni, amint feltétlenül szeretnénk volna, az élet azonban elhárította az utunkból, segített túljutni rajta, és ha most visszafordulunk a messzi múlt felé, annyira kivehetetlenné vált, hogy alig vesszük észre. A felettünk lévő emeletről a Manon áriáit hallottam egy szomszéd nő előadásában. Úgy hallgattam az ismerős szöveget, mintha Albertine-ről és rólam szólna, s ez annyira megrendített, hogy sírva fakadtam.”

Ez a részlet kiválóan mutatja a lévinasi forrásokat, hiszen Marcel éppen egy olyan kapcsolatra emlékezik vissza, amelyben jól szemléltethető az *En* és a *Másik* kapcsolata. A lévinasi vágyelmélet alapja is prousti gyökerű, hiszen, ha a dolgaink nem alakulnak vágyaink szerint, akkor a vágyaink átalakulnak. A másik párhuzam, ami ezt a szövegrészt Lévinashoz köti, az idősíkok többszörös kereszteződései. Ez a néhány sor körülbelül 8-10 idősíkot foglal metszetbe.

Ez az időszemlélet többszörösen is reflexió mind Bergson, mind Husserl időelméleteire. Az idő etikai lényege a kitüntetett pillanat átélése, ahol a ránk leselkedő legfőbb veszély nem a halál, hanem a szenvedés (ez egyébként a szabadság legfőbb próbája is Lévinas szerint). Az időérzékelés sajátos megragadása a türelem fogalmának kiemelése, ami a léttel szemben kínál késleltetést. Ezt az eszmefuttatást Lévinas egy többszörös metaforával zárja le, amelyben – kimondva-kimondatlanul – szinte az idő „mögé” kíván pillantani:

„Az igazság végső feltételként tehát egy végtelen időt követel, mely mind a jóságnak, mint az arc transzcendenciájának feltétele. A szubjektivitás termékenysége, mely által az én túlél, úgy határozza meg a szubjektivitás igazságát, mint Isten ítéletének titkos dimenzióját. E feltétel megvalósulásához azonban nem elegendő az időnek egy végtelen vonalát venni.”¹⁵

¹⁵ In. Lévinas, 210.

Lévinas könyve negyedik szakaszában még egyszer visszatér az időhöz, de ebben az esetben az idő már csak ürügy, mindössze egyfajta keret, hogy összegezze egy elementáretika-kísérlet párhuzamos fogalmait. A metafizika itt már *a vágy tételezése, a Végtelen mértékeként*. A „másikért való lét” nem az Én tagadása, az Én megőrződik a jóságban. A béke pedig nem jelentheti a harcok végét, hanem mindössze a harcoló felek hiányát.

Lévinas olvasása nem könnyű feladat. A törekvése érthető. Egy posztmetafizikai világban sem szabad szakítani a metafizikával. A belső és külső világok iszonyatosan bonyolult absztrakciói, az egyes szövegrészek kapcsolódásai, vitái, performanszai, a már lezárt referenciák újraismétlése, a nyelv és beszéd struktúráinak visszabontása valamiféle metafizikai vagy ontológiai gyökér-világ felé – ezek mind-mind Lévinas zseniális nyelvi folyamának tartamai. A *Teljesség és Végtelen* egy rendkívül bonyolult tisztánlátás abban az értelemben, hogy érzékeljük azt a tényt, hogy a világban való létünk legfontosabb kötéleme a nyelv. Nem véletlen, hogy a lévinasi életmű fél évszázadának is legfontosabb tengelye, kötéleme a nyelv fenoménja. Talán jól fejezi ki a lévinasi programot Proust mondata: „A valódi felfedezés nem abban áll, hogy új területeket találunk, hanem hogy új szemmel nézzük az ismert világot.”

Ez a szentencia bátorít arra, hogy rendszeresen újragondoljuk az individuális- és társadalmi stratégiák jelentőségét és szerepeit a modern társadalmakban. Mindezzel egyidejűleg, az adott forgatókönyv szerinti, aktuális háború-szervezők – köszönik szépen, jól vannak –, s megmosolyogják a morálbölcsezők küzdelmeit egy jobb és szebb emberi világért (kanti örök béke?!).