

A SPONTANEITÁS ÉRTELMÉBEN VETT SZABADSÁG KRITIKÁJA LÉVINAS *TELJES- SÉG ÉS VÉGTELEN* CÍMŰ MŰVÉBEN

SZMESKÓ GÁBOR

BEVEZETÉS

Lévinas első főműve már címében hordozza annak a két gondolkodói hagyománynak leglényegibb kifejezéseit – totalitás (*totalité*) és végtelen (*infini*) – melyek szembenállása hangsúlyosan megjelenik a műben.¹ E filozófiai tradíciókat sajátos szempontból értelmezi Lévinas. Az autonómia „nem valamiféle absztrakt sémát, hanem magát az emberi ént jelöli”.² Ennek az autonóm éntnek két alapvető jellemzője a szabadság és az éntől különböző dolgok magára való redukciója. Ezen legalapvetőbb jellemzőkön nyugszik a totalításra való törekvés, melyet Lévinas a következőképpen foglal össze: „A lét meghódítása a történelem során”.³ Ezzel szemben a heteronómia az abszolút mással foglalkozik. A heteronóm filozófia célkitűzése, hogy az éntel szemben álló másik idegensége megmaradjon annak elgondolása során. Tehát az autonóm filozófia törekvése,

¹ Hálával tartozom Dr. Pavlovits Tamásnak, témavezetőmnek, aki kutatásomban soha nem lankadó figyelemmel és türelemmel támogatott, vezetett. Köszönöm a megvilágító erejű beszélgetéseket!

² Emmanuel Lévinas „A filozófia és a végtelen ideája”, in *uő*, „*Nyelv és közelség*”, ford. Tarnay László (Pécs: Jelenkor, 1997), 28.

³ *Uo.*

mely a dolgokban fellelhető azonosat kutatja, egy közös egység felé, a hegeli dialektika *Aufhebung* egységére tör, ilyen módon ellentétes a heteronóm filozófiának a különbözőség megőrzését célul kitűző programjával. A heteronómia elgondolása nem jelenti a misztika vagy a negatív teológia területére való kiszorulást, ellenkezőleg, Lévinas a racionalitás keretein belül kíván maradni – épp ezért az (etikai) végtelen fogalmával egy olyan struktúrát hoz létre, melyben az én nem az autonómia magányában, hanem a Mással való kapcsolatban, alapvetően interszubbektivitásban ismeri fel magát.⁴

Az autonómia és a heteronómia szembenállása nyilvánvalóan magával vonja az előbbi kritikáját. Ez azonban a szabadsággal való összefonódása folytán ez utóbbi fogalom kritikáját is jelenti. Hiszen az autonómia szabadságfogalmát – melyet spontaneitásnak vagy spontaneitás értelmében vett szabadságnak nevez Lévinas – mint az autonómia legalapvetőbb jellemzőjét határozza meg. Azonban amíg az autonómiát teljes mértékben elutasítja Lévinas, addig a szabadsággal kapcsolatban több helyen kifejezést ad azon törekvésének, hogy e fogalmat nem pusztán szójátékként, hanem valós tartalommal, mint igazolat szeretné állítani. Mit jelent ez a kritika? Milyen módon megy végbe? Nem jelenti-e a szabadság felszámolását? Vajon sikerül igazolnia a szabadságot? Több probléma adódik tehát: 1) Hogyan rekonstruálja Lévinas az autonómia szabadságfelfogását (spontaneitás)? 2) Milyen úton jut el a szabadság kritikájához? Hogyan valósul ez meg? 3) Milyen viszonyrendszerben beszélhetünk szabadságról a heteronómiában? Ezt a három kérdést fogom tanulmányomban körüljárni.

Az elemzés során Lévinas két szövegére támaszkodom. Egyfelől a *Teljesség és végtelenre*, másfelől *A filozófia és a végtelen ideája* című tanulmányra. Ez utóbbi bevonása mellett két érv szól: Egyrészt a tanulmány nem haladja meg a korai főmű filozófiai eredményeit, másrészt a felvetett kérdésekkel kapcsolatban több esetben remek összefoglalásnak bizonyul. Ilyen módon alkalmas arra, hogy mint segédszöveget használjuk.

AZ AUTONÓM FILOZÓFIA SZABADSÁGFOGALMA: A SPONTANEITÁS

„Minden filozófia az igazságot keresi”⁵ írja Lévinas. Az igazság kutatásában két radikálisan eltérő hagyományt állít szembe – az autonóm és a heteronóm filozófiát. A

⁴ A bekezdést vö.: Emmanuel Lévinas, „Philosophy and the Idea of Infinity”, in uő, „Collected Philosophical Papers”, ford. Alphonso Lingis (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 47-48; Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity*, ford. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979), 302-303.

⁵ Lévinas, „A filozófia és a végtelen ideája”, 27.

fejezet központi fogalmai (autonómia, spontaneitás) nyilvánvalóan felhívják az értelmező figyelmét a kanti filozófiával való lehetséges kapcsolatra. Azonban fontos megjegyezni, hogy az autonóm filozófia nem elsősorban Kant, hanem – néhány kivételtől eltekintve (például: Platón és Descartes filozófiájának bizonyos elemei) – az egész európai filozófiai hagyomány (pl.: Hegel, Heidegger vagy Sartre) bizonyos szempontú összegzését és elutasítását jelöli.

Lévinas úgy véli, hogy – kevés és töredékes kivételtől eltekintve – az európai filozófia figyelmen kívül hagyta az interszubbektivitásnak azt az aspektusát, melyben a Másik az egótól különállóként, mint idegen jelenik meg. Ennek oka a külsőhöz való viszony értelmezésében, a másikat tárgyként megismerő ego középpontba állításában fedezhető fel (mely a totalizáló filozofálásához vezet). A számtalan példa között Descartes ideafogalma semlegesíti a Másik idegenségét és abszolút központi helyre állítja a megismerő alany elméjét.⁶ Hasonló problémákat fedezhetünk fel a fenomenológiai hagyomány alapjaiban: a szemléleti igazolás ugyanis Lévinas szerint nem képes túllépni a jelenséget eltárgyasító szemléleten. Ha a Másikat is fenoménnek tekintjük, akkor nem tudjuk megoldani az alter ego paradoxonát, a Másik idegensége felszámolódik.⁷

Úgy tűnik, hogy Lévinas az egót középpontba helyező aktus mellett egy sajátos szabadságfogalmat is felelőssé tesz a Másik alteritásának eliminálásáért, melyet több helyen spontaneitásként emleget. A fogalmat nem használja egységesen a szabadsággal szembeállítva, és pontos meghatározást sem találunk, mégis a spontaneitás mint terminus technicus használhatónak tűnik abból a szempontból, hogy leírjuk az általa észlelt problémát. A spontaneitás megvilágítására érdemes felidézni Sartre szabadságfogalmát. Eltekintve Sartre leírásának mélyebb elemzésétől (pl. Merleau-Ponty megkérdőjelezhető kritikájától vagy a passzivitás problematikájától) most az az életidegennek tűnő aspektus fontos számunkra, mely az ember teljes szabadságát állítja. Az önmagáért-való szabadsága nem választott szabadság, hanem választó szabadság. Ez egyrészt azt jelenti, hogy szabadságra ítelve ismerem fel magam, „belevetve”, ahogy Heidegger mondaná. Ha nem így lenne, akkor végtelen regresszushoz jutnánk: a szabadságnak saját szabad létéről kellene döntenie, ez azonban feltételez egy korábbi szabadságot, mely a szabadság választását vagy nem választását lehetővé teszi, mely feltételezne egy újabb szabadságot, és így tovább. Másfelől ez jelenti szabadságom határtalanságát, melynek esetleges korlátait saját

⁶ Descartes az, akit Lévinas talán a legtöbbször emleget pozitív felhanggal a végtelen ideája, vagy az Isten mint valóban különálló másik gondolatok miatt.

⁷ Vö.: Ullmann Tamás, „Lévinas, az alteritás filozófusa”, *Helikon* 53 (1-2 2007): 205-206.

magam teremtem meg (választó szabadság). Lévinas nagyon hasonló módon gondolja el a spontaneitás fogalmát. A spontaneitás teszi lehetővé, hogy az ego hajlamai (ezzel kapcsolatban Kanttal egyetért a heteronómia elutasításában) vagy az ész belátásai alapján bárhogy cselekedjen, vagyis az ego korlátlan – ahogy Sartre esetében is.⁸ A spontaneitás által megalapozott ego önzése e szabadság levetkőzhetetlenségében áll, vagyis hiába korlátozza az ego szabadságát, az saját döntéséből fakadhat, s nem képes túllépni az ego elsőbbségén. Ahogy Sartre-nál a szabadságra ítélve ismerem fel magam, s nem választhatom szabadságomat, úgy a spontaneitás sem képes saját eredetére rákérdezni, s ily módon nem vezethet el a Másik idegenségének felismeréséhez.⁹

A spontaneitás fogalma tehát oly módon biztosítja az ego elsődlegességét a külsőhöz való viszonyban, hogy az saját hajlamainak, belátásainak engedelmességgel bármit megtegyen. Semmiféle külső nem képes ily módon valamire kötelezni az egót.

A SPONTANEITÁS KRITIKÁJA

A spontaneitás kritikájának bemutatásához szükséges meghatározni azt az álláspontot, amelyből kiindulva ez megnyilvánul. Ezt követően meg kell vizsgálnunk, hogy valóban szükséges-e elvetnünk a spontaneitás fogalmát – tágabb értelemben az autonómia, illetve a heteronómia viszonyáról kell gondolkodnunk. Lévinas azt állítja, hogy e két filozófiai hagyomány között semmiféle átmenet nem lehetséges, a heteronómiával radikális módon egy új viszony veszi kezdetét. A spontaneitás fogalmát tehát kritika alá kell vonni, ennek meghatározó fogalmai a megkérdőjelezés és a beiktatás, melyek kijelölik a szabadság lehetőségét.

Heteronómia

A heteronóm filozófia alapvető felismerése, hogy a tapasztalás során az én olyan valósággal kerül kapcsolatba, mely alapvetően idegen, különbözik tőle, más mint ő. A filozófia

⁸ Sartre esetében persze óvatosan kell bánni a szabadság korlátlanságával, hiszen a Másik egyszerre „kívülről” és „belülről” is korlátozza szabadságomat. Belülről, mint létem alapstruktúrája (másikért-való-lét), kívülről, pedig mint saját szabadságommal szembenálló szabadság. Ezzel kapcsolatban lásd: Marosán Bence, „Sartre és a szabadság határai. A passzivitás három dimenziója Sartre fenomenológiájában”, *Magyar filozófiai szemle* 2 (2016): 156-158.

⁹ Vö.: Jean Paul Satre, *A lét és a semmi: egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. Seregi Tamás (Budapest: L'Harmattan, 2006), 572-574; Marosán, „Sartre és a szabadság határai”, 144-145.

feladata, hogy ezzel a tökéletesen mással foglalkozzon, oly módon, hogy annak idegensége teljes egészében megmaradjon. Azaz a totalitást, a megértés önmagára való visszavezetését, a birtoklást, az autonómiát teljes mértékben elutasítja. Ez a kiindulópont számos problémát hordoz. Vajon az autonómia elutasítása nem jelenti-e egyben a filozófia felszámolását is? Ha a Más Ugyanazra való törekvését elutasítjuk, nem jutunk-e valamiféle okkultizmus vagy irracionális diskurzus homályos területére? A Más elsőbbsége nem vezet-e a negatív teológia vagy a misztika problematikájához? De az is kérdéses, hogy miként lehetséges a heteronómia?

Ebben a fejezetben arra koncentrálok, hogy mely fogalmak mentén szerveződik a heteronóm filozófia. E törekvésem során nincs módom arra, hogy minden fogalmat a maga komplexitásában mutassak be, azonban kifejezett célom, hogy e tömör összefoglalásból kirajzolódjon a fogalmak kapcsolódási pontjainak szerkezete. Reményeim szerint eközben az is nyilvánvalóvá válik, hogy a heteronóm filozófia elgondolható a racionalitás keretein belül, akkor is, ha ennek során igen szűk ösvény marad a gondolkodó számára.

A lévinasi rendszer – mert véleményem szerint bizonyos értelemben Lévinasnál is beszélhetünk erről – egyik központi fogalma jelenik meg a tanulmányban tárgyalt mű címében: végtelen (*infini*), mely szemben áll az autonóm filozófia központi fogalmával: a totalitással (*totalité*). A következőkben e kérdések köré csoportosítva rekapitulálom a heteronóm filozófiát: 1) Kitől vette át a végtelen fogalmát Lévinas? 2) Milyen értelemben használja ezt a fogalmat? 3) Végezetül, hogy milyen elméleti problémák megoldására ad lehetőséget a lévinasi végtelen?

Lévinas a heteronóm filozófia leírásakor Descartes végtelen ideáját hívja segítségül. Descartes azon kevés filozófusok közé tartozik, akiket Lévinas nem feltétlen elutasítással említ. Ez azért érdekes, mert Descartes nem sorolható azon gondolkodók közé, akik a más idegenségét hangsúlyozzák, Lévinas azonban a descartes-i végtelen ideájában olyan filozófiai struktúrát lát, mely – némi átgondolás, átalakítás után – alkalmassá válhat arra, hogy a heteronómia egyik alapvető fogalmává váljon. A descartes-i és a lévinasi végtelen fogalmának összevetését Pavlovits Tamás már mélyrehatóan elemezte. A descartes-i idea átalakításának következtében előálló – általa etikai végtelennek nevezett – fogalmat így jellemzi: „[Lévinas a Descartes-tól kölcsönzött végtelen ideáját] [e]lsősorban megfosztja szigorúan ontológiai jellegétől, és egyfajta intelligibilis extenzióval ruházza fel. Megtartja viszont az idea transzcendentális elsőbbségét minden más ideához képest, és Descartes-hoz hasonlóan hangsúlyozza az elmétől függet-

len eredetét. Ezen átalakítások során áll eléink a végtelen Lévinasi ideája.”¹⁰ Mi tehát a végtelen ideája? Ezt a heteronóm filozófiát egészen átszövő fogalmat két terület köré csoportosíthatjuk 1) elméleti, és 2) gyakorlati vonatkozásai alapján.¹¹

A (2) gyakorlati aspektusban mint az etika forrása jelenik meg a fogalom. A végtelen ideája végső soron a másik ember arca. Ez nem pusztán metaforaként, hanem az én legalapvetőbb tapasztalataként jelenik meg. Ezt a tulajdonságot jelöli az idea transzcendentális elsőbbsége, melyben Lévinas Descartes-tal bizonyos szempontból egyetért. A két struktúra hasonlósága miatt Lévinas is hosszan idéz Descartes-tól: „Értelmem számára nyilvánvaló, hogy a végtelen szubsztanciában több realitás van, mint a végesben, s hogy ennél fogva bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé, azaz előbb van meg Isten észlelése, mint a magamé. Mert hiszen milyen alapon látnám be, hogy kételkedem, hogy vágyakozom, azaz, hogy valami hiányzik belőlem, s hogy nem vagyok teljességgel tökéletes, ha nem volna meg bennem a tökéletesen létező ideája, amivel magamat összevetve fölismerhetem hiányosságaimat?”¹² A descartes-i végtelen transzcendentális elsőbbsége, vagyis a végtelen ideájának minden tapasztalást megelőző jelenléte, abból fakad, hogy Isten helyezi az elmébe, hiszen az én véges kereteiből nem jöhet létre, eredete az elmétől független. Lévinas filozófiájában megmarad az idea elmétől való függetlensége, és transzcendentális elsőbbsége, azonban nem Istentől, hanem a másik arcának tapasztalat nélküli tapasztalatából adódik az én számára. Hasonlóan Descartes-hoz alapvetően szükség van az idea jelenlétére a filozófiai struktúra működéshoz.

Mit jelent az arc és mit is értsünk annak tapasztalat nélküli tapasztalatán? Az arcnak kettős természete van, egyszerre tapasztalható és tapasztalhatatlan. Egyfelől fenomenalizálható, elkülöníthetünk az arcon térben szemet, száját, orrot, megtapinthatjuk, megszagolhatjuk a bőrt, tapinthatjuk a húst és a csontot. Másfelől az Arcot magát nem tapasztalhatom, ily módon fenomenalizálhatatlan. Ugyanez igaz a tekintetre is: a szem részei, az írisz, a pupilla, a szempilla stb. érzékelhetők, azonban ez nem igaz a tekintetre. Vagyis az arc és a tekintet nem sorolható be az én-világ viszony-tárgyai közé, alapvetően idegenek. Találón fogalmaz Pavlovits az arc mibenlétével kapcsolatban: „[az arc]

¹⁰ Pavlovits Tamás, „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. Lévinas Descartes értelmezése”, in Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, szerk., *„Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában”* (Budapest: L’Harmattan, 2008), 145.

¹¹ A végtelen ideájának tartalmilag két csoportra osztását Pavlovits Tamás idézett cikke alapján járom körül. Vö.: Pavlovits, „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál”, 138.

¹² René Descartes, *Elmélkedés az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor (Budapest: Atlantisz 1994), 57.

törés a véges horizonton [...] Fenomenológiailag az arc végtelensége és nem-tárgyasulása, illetve nem-fenomenalizálása szinonimák”.¹³ A tapasztalás keretein való ilyen jellegű túllépés hordozza az arc végtelenségét, ezt nevezi Lévinas tapasztalat nélküli tapasztalatnak. Vagyis amikor az elme véges keretein túlcserél a másik végtelensége, akkor lehetetlenné válik, hogy az én mint birtokoltra tekintsen rá. Az én autonómiára törekvése ezen a ponton kudarcba fullad. Nem problémamentes azonban ez az állapot, hiszen Lévinasnak el kell kerülnie, hogy egy sartré-i más fenyegető hatalmával kerüljön szembe az én, mely végső soron pusztán az énnel szembeni autonómiára törekvő ego lenne. Lévinasnál tehát a másik arcának ellenállása nem mint uralom, hanem mint etika fejeződik ki. A másikhoz fűző heteronóm viszonyt transzcendentális elsőbbségénél fogva a másik kezdeményezi, mely az arc epifániájával veszi kezdetét. Ez nem megjelenés, nem tárgyként adódik számomra, hanem beszédként áll elő, melynek első szava Lévinas szerint a „Ne ölj!”. Ez a parancs a másik ember iránti végtelen felelősséggel ruházza fel az ént. A felelősség értelmezése az életmű későbbi szakaszaiban nyer teljesebb kifejtést, annyit azonban mindenképp érdemes megjegyezni, hogy esetleges előzetes elvárásainkhoz képest a fogalom hagyományos értelmezése súlyos átalakításokon megy keresztül: nem kell valamit tennie az éntnek, hogy felelős legyen a tettért, hanem eleve mint a másikért felelőst ismeri fel magát. Tehát a felelősség nem a tettek utólagos vállalását jelenti, hanem a másik hívására adott választ, feleletet. Ebből adódik a viszony aszimmetrikus jellege.¹⁴

Ezt a viszonyt Lévinas etikainak nevezi, sőt az etikát mint első filozófiát értelmezi. Ennek megértése a továbbiak szempontjából nem tűnik lényegtelennek annak érdekében, nehogy téves jelentésre alapozva elhamarkodott érveket hozzunk a szabadság védelmében.¹⁵ Lévinas az etikát (etika fogalmát) nem a hagyományos értelemben használja. Nem a cselekvés hogyanjára kérdez rá, hanem a másikhoz fűző viszony jellegét írja le, mintegy megalapozza az etika lehetőségét. Első filozófia, hiszen szoros kapcsolatban áll az arccal,

¹³ Pavlovits, „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál”, 147.

¹⁴ A felelősségről szóló részt vö.: Ullmann, „Lévinas, az alteritás filozófusa”, 211. Az Arc meghatározásában Waldenfels vonatkozó cikkére támaszkodtam: Bernhardt Waldenfels, „Levinas and the Face of the Other”, in Simon Critchley és Robert Bernasconi, szerk., *„The Cambridge Companion to Levinas”* (Cambridge: Cambridge University Press 2004), 64-66.

¹⁵ Elgondolkodtató, hogy egyes értelmezőket nem kísértett-e meg az a lehetőség, hogy a szabadságnak azért kell lennie, mert különben sem etikáról, sem felelősségről nem beszélhetünk. Vö.: Szegedi Nóra, „Szabadság és felelősség – Immanuel Kant és Emmanuel Lévinas”, in Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, szerk., *„Transzcendencia és megértés, Etika és metafizika Lévinas filozófiájában”* (Budapest: L'Harmattan, 2008), 132-133.

melynek mindent megelőző tapasztalat nélküli tapasztalata beszédként nyilvánul, s első szava, a „Ne ölj!” által indított kapcsolat végtelen felelősséggel ruházza fel az ént. Az első helyzet etikai karaktere nem egy etikai rendszert, hanem egy etikai szituációt ír le. Az etikai viszony karaktere, mely a végtelen jelenléte miatt a beteljesületlen vágygal van kapcsolatban. A vágy fogalma a végtelen (1) elméleti aspektusa kapcsán kerül bemutatásra.

A végtelen ideájának (1) elméleti területe az én megismerése, gondolkodása köre csoportosul. Ezt Lévinas a következőképpen jellemzi: „A végtelen ideája olyan gondolkodásra utal, mely minden pillanatban többet gondol annál, mint amennyit gondol. Az a gondolkodás, mely többet gondol annál, mint amennyit gondol: Vágy. A Vágy méri a végtelen végtelenségét.”¹⁶ Ez azt jelenti, hogy a végtelen ideája, melynek forrása a másik ember arca (vagyis alapvetően társas viszonyban tételeződik) nem megragadhatóként adódik – ahogy az autonóm filozófia programja szerint ennek történnie kellene –, hanem túlcsoportul a gondolkodás véges keretein (intelligibilis extenzó). A véges elme végtelennel való kapcsolatba kerülését a Vágy jellemzi.

A vágy szintén olyan fogalom, mely kiterjedt filozófiai implikációkkal bír a heteronómiában. A metafizika Lévinas értelmezésében egy más iránti sóvárgásként értelmezhető. Alapvetően tévesnek ítéli az európai hagyományban oly erős törekvést, mely a más fogalmi meghatározására törekszik, és komoly hangsúlyt fektet arra, hogy a vágyott helyett a metafizikai vágyra irányítsa a figyelmet. A vágy nem pszichológiai fogalom, nem valamilyen hiányból jön létre, „a vágy alapjaiban nem szükséglet található”. „A metafizikai vágy nem vezethető vissza racionális okokra: a láthatatlan és végtelen utáni sóvárgás olyan vágy, amit nem indokol semmi, de nem kényszerít ki semmi”¹⁷ - írja Ullmann. Lévinas egyik jellemzése szerint a „metafizikai vágy nem a visszatérésre törekszik, mert egyáltalán nem annak az országnak a vágya, ahol megszülettünk.”¹⁸ Vagyis a metafizikai vágy nem valamiféle valaha volt felé törekszik. Ellenkezőleg, olyan vágyról beszél Lévinas, melyet nem beteljesít, hanem elmélyít a vágy tárgya. A metafizikai vágy minden birtoklást célzó tapasztalásnak ellenáll, vagyis a végtelennel van kapcsolatban. Az ebben az értelemben vett végtelent az európai filozófiatörténet során nagyon kevésszer sikerült elgondolni. Lévinas szerint ilyen volt a platóni jó ideája, ami túl van a léten, és Descartes filozófiájában Isten ideája, ami tökéletessége folytán nem származhat az elméből. Mind-

¹⁶ Lévinas, „A filozófia és a végtelen ideája”, 38.

¹⁷ Ullmann, „Lévinas, az alteritás filozófusa”, 208.

¹⁸ Vö.: Emmanuel Lévinas, *Teljesség és végtelen*, ford. Tarnay László (Pécs: Jelenkor 1999), 17.

két példa olyan gondolat elgondolását mutatja fel, melyben az elgondolt végtelenül túl van a gondoláson. A metafizikai vágy nem megmutatja, hanem körülírja a vágyottat, megtartva így annak abszolút idegenségét. A vágy végtelennel való kapcsolata az emberi gondolkodásban túlcsoportulásként jelenik meg (intelligibilis extenzió), ezt írja le Lévinas oly módon, hogy a „gondolkodás többet gondol annál, mint amennyit gondol”.¹⁹

A végtelen ideájának Lévinasi értelmezését, vagy ahogy Pavlovits nevezte, az etikai végtelent a heteronómiát megalapozó, lehetővé tevő fogalomként említhetjük. Ily módon válik elgondolhatóvá a külsőhöz mint idegenhez való viszony, így beszélhetünk egyáltalán transzcendenciáról, s ez rajzolja ki az etikai tudat szerkezetét (ezzel a megkérdőjelezés és a beiktatás kapcsán foglalkozom részletesebben).

Lévinas a heteronómiát alapjaiban mint interszubsztitívumot, szemtől-szembe viszonyt írja le. A Más-én kapcsolatában a Másik arcának tapasztalat nélküli tapasztalata a végtelen ideájával szembesíti az ént, és mint beszéd nyilvánul meg, melynek első szava, a „Ne ölj!” a végtelen felelősséget mint a viszony nem választott jellemzőjét közvetíti. A másik iránt érzett végtelen felelősség a viszony aszimmetrikus voltát állítja. A végtelen ideája a gondolkodás számára vágyként jelenik meg, mely lehetetlenné teszi a más ugyanazra való visszavezetését.²⁰

Az autonómia és a heteronómia szembenállásáról

Lehetséges-e autonómiában heteronómia, vagy heteronómiában autonómia? A válasz nyilvánvalóan elutasító, hiszen ellenkező esetben vagy az autonómia, vagy a heteronómia nem lenne lehetséges. Ha a másik arcának megnyilvánulását, mely a beszédben adódik, az autonóm filozófia nem tudná feloldani a semlegesben, akkor az autonómia heteronómiába fordulna. Ha pedig a spontaneitás teret kapna a heteronóm filozófia szabadság-értelmezésében, akkor nem lehetne elgondolható a Másik radikális idegensége. Tehát autonómia és heteronómia viszonyát radikális szembenállásként kell értelmeznünk, oly módon, hogy törekvéseikben, filozófiai célkitűzéseikben, legalapve-

¹⁹ A bekezdést vö.: Ullmann, „Lévinas, az alteritás filozófusa”, 208-209.

²⁰ A fejezet megírását számos helyen segítette Pavlovits, „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartesnál”, 137-138 és 140-147; Waldenfels, „Levinas and the Face of the Other”, 63-72; Avram Wes, On the priority of 'Ethics' in the work of Levinas”, *The Journal of Religious Ethics* 24 (Fall 1996): 265-269; Szegedi Nóra. „Szabadság és felelősség – Immanuel Kant és Emmanuel Lévinas”, 126-133.

több struktúrájukban nem találunk közös pontot, ily módon két alapvetően különböző hagyományként tekintünk rájuk.

Ebben a fejezetben ezt az éles elhatárolódást fogom megvilágítani. Így nyilvánvalóvá válik, hogy az autonóm filozófia elutasításával lehet csak heteronómiáról beszélni, valamint az, hogy az autonómia elutasítása egyben a szabadság kritikáját is jelenti.

„A nyugati filozófia mindig a szabadság és a Maga felé hajlott”²¹ írja Lévinas. Az autonómia két kulcsfontosságú fogalma egymással párhuzamosan bontakozik ki, hiszen a szabadság győzelmét az jelenti, hogy az én magába foglalja a lét totalitását. Ezt a törekvést az „én gondolom” szókapcsolattal jellemezhetjük, mely szemben áll a végtelen ideájával. Vagy ahogy Lévinas fogalmaz: „[a] végtelen ideája nem egyenlő az én gondolom immanenciájával”.²² Hiszen a Lévinasi végtelen ideája a Másra támaszkodik, az „én gondolom” pedig pusztán az egora. Az előbbi csak interszubbektivitásban – két ego kapcsolataként, az utóbbi az én uralkodásaként gondolható el. Az előbbit a Más mint más, az utóbbit a Más mint felfogandó foglalkoztatja. A legalapvetőbb eltérést abban látom, hogy az autonómia a szabadság és a maga filozófiáját, a heteronómia pedig a végtelen ideája által generált struktúrát alapul véve építkezik. Számos lehetőség kínálkozik arra, hogy a két hagyomány kapcsolatának lehetetlenségét bemutassam. A következőkben, a tanulmány központi témájához igazodva, a szabadság fogalmán keresztül fogom ezt megvilágítani.

A végtelen ideájának transzcendentális elsőbbségéből kiindulva biztosan állíthatjuk, hogy a Más azonosítására törő autonómia bukásra van ítélve, hiszen nem számol annak egyediségével, hanem pusztán a benne levő, számára hasonlóként felismertet kutatja. Így a Más valódi megismerésére sohasem lehet képes, vagyis a Más megismerésére törő elmélet alapvetően bukásra van ítélve. E kapcsán Lévinas felvillantja az elméletet mint a külsődlegesség tiszteletét: „Ekkor úgy próbálja meg gyakorolni e szabadságot, hogy minden pillanatban visszanyúlik a szabad gyakorlás önkényes dogmatizmusának eredetéhez”.²³ Ez végtelen regresszushoz vezetne, hiszen az autonómia nem léphet ki keretei közül. Miért is? Nem pont az átlépés lehetőségét keressük? Azért, mert legalapvetőbb mozzanata az „én gondolom”, vagyis az, hogy az én szabadon választja a külsőhöz való viszonyát, és eközben Ugyanazként ismeri fel azt. Ennek feladása az autonómia végét jelentené. S ha megmaradunk az „én gondolom” legvisszafogot-

²¹ Lévinas, „A filozófia és a végtelen ideája”, 30.

²² Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 65.

²³ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 26.

tabb megnyilvánulása mellett, akkor a dolog már azonosítottként adódik, tehát elvesztette radikális idegenségét. A más mássága nem közelíthető meg az énből kiindulva, csak a Másik kezdeményezésével. Úgy tűnik tehát, hogy a spontaneitás értelmében vett szabadság lehatárolására való törekvés önmagában véve értelmetlen. A legalapvetőbb mozzanat, a szabadság és az Ugyanaz kapcsolata, kikerülhetetlen. A fogalmak érvényességi körének lehatárolása nem teszi lehetővé a heteronómiát, mivel a fogalmak meghatározásában rejlik a probléma. Ahogy Lévinas írja, a „szabadság gyakorlása nincs alávetve normának, hanem maga a norma”.²⁴

Lévinas többször használja a teremtett vagy eredeti jelzőket, amikor a heteronóm viszonyról beszél.²⁵ Úgy vélem, ez a végtelen ideájának transzcendentális elsőbbségével van kapcsolatban, melyről a már idézett Descartes szövegben is esett szó: „bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé, azaz előbb van meg Isten észlelése, mint a magamé”.²⁶ Kérdéses, vajon következik-e ebből, hogy a heteronómia valamilyen módon megelőzi az autonómiát. Hiszen, ha az arc tapasztalás nélküli tapasztalata a végtelen ideáját minden észlelést megelőzően közvetíti az ego számára, akkor nem lehetséges autonómia. Abban az esetben, ha az autonómia alapvetően jellemzi az ént, akkor az arc kezdeményezése elhal a Semleges fogalmában. Meglátásom szerint a végtelen ideájának transzcendentális elsőbbségéből a heteronómia elsőbbsége is adódik, azonban ennek bizonyításához további kutatásra lenne szükség.

A megkérdőjelezés fogalma

Lévinas (és indirekt módon a tanulmány heteronómiával foglalkozó részei is) amellett érvel, hogy a heteronóm filozófiában nem kell lemondanunk a racionalitásról. Az előző fejezetekben nyilvánvalóvá vált, hogy az autonóm filozófia fogalmait súlyos kritika alá kell vetnünk. Ezt mindenképp fontos hangsúlyozni, mivel Lévinas nem elveti, eltörli például a tudás, a szabadság vagy a megismerés fogalmát, hanem arra kérdez rá, hogy hogyan lehetségesek ezek, ha nem a totalitás felé törekvő fogalmakként értelmezzük őket, hanem a heteronómiában. Az átértelmező folyamat során egyfelől fontos tám-

²⁴ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 62.

²⁵ Vö.: Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 62-69.

²⁶ Descartes, *Elmélkedés az első filozófiáról*, 57.

pontul szolgál a gondolkodásban vágyként megjelenő végtelen ideája, mely lehetővé teszi, hogy a külső gondolati tárgyak ne Ugyanazként jelenjenek meg a tudat számára. Másfelől – s ez nyilvánvalóan szoros kapcsolatban van a vággal – az etikai viszony következményeként egyfajta mozgás, változásra való nyitottság jellemzi az én gondolati tartalmait – ezt a megkérdőjelezés fogalmával írja le Lévinas. Ebben a fejezetben a megkérdőjelezés filozófiai implikációival foglalkozom, kiemelt módon a szabadsággal kapcsolatban. Első lépésben a megkérdőjelezés lehetőségét járom körül, hiszen a megkérdőjelezés alapján válik a kritika egyáltalán lehetségessé. Ezt követően a megkérdőjelezés meghatározását igyekszem bemutatni annak érdekében, hogy a következő fejezetben bemutathassam – az ezzel szoros kapcsolatban levő – beiktatást, melynek során a szabadság kritikája is világossá válik.

„Erkölcstelenségem első tudata nem egy ténynek, hanem a Másiknak, a végtelennek való alárendelődésem. A teljesség ideája és a végtelen ideája pontosan ebben különböznek egymástól: az első tisztán elméleti, a másik morális” írja Lévinas.²⁷ Az idézett rész reflektál arra a problémára, mely az előző fejezetben már szerepelt a spontaneitás keretek közé szorítása kapcsán. Egy tény, egy elmélet nem vezethet el a Másikhoz mint más-hoz, mert az autonómia megközelítéséből adódóan szükségszerűen jelen van az „én gondolom” mozzanata. Ez az (1) elméleti, illetve (2) morális válasz lehetséges Lévinas szerint az én kritikájára: „Az én [...] kritikája felfogható (1.1) gyengesége vagy (2.1) méltatlansága felfedezéseként; azaz (1.2) bukása vagy (2.2) bűnössége tudataként. Az utóbbi esetben a szabadság igazolása nem a (1.3) bizonyítását, hanem az (2.3) igazságossá tételét jelenti.”²⁸ A gyengeség-bukás-bizonyítás által jelölt kritikára adott válasz elméleti jellegű, az „én gondolom” immanenciájából fakad, vagyis nem jut el az autonómia alapját képező fogalmak kritikájához. Így Lévinas nem is tekinti kritikának, olyan értelemben, amely elvezethet a megkérdőjelezéshez, ahogy írja: „Ez a helyzet nem csupán a spontaneitás vitán felüli érvényét engedi meg, hanem azt is, hogy egy lény a teljességbe helyezkedhessen.”²⁹ Ezzel szemben a morális méltatlanság tudatából kiinduló válasz már lehetővé teszi a megkérdőjelezést (ez a méltatlanság-bűnösség-igazságossá tétel által jelölt válaszreakció). A *Teljesség és végtelen* ezen szakasza a szabadság és az igazság, igazságosság problematikáját párhuzamosan, egymással összefonódva mutatja be.

²⁷ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 63.

²⁸ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 62. Számozások tőlem.

²⁹ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 63.

A tanulmányunk nem célja ezt a kapcsolatot mélyrehatóan elemezni, vagy az igazság Lévinasi értelmezését meghatározni. A hangsúlyok megvilágításának érdekében annyit talán érdemes megjegyezni, hogy Lévinas elveti a korlátlan szabadságra alapozott igazságfelfogást, hiszen ez a szabadság önkényéhez vezet, s ily módon igazolásra szorul, ami lehetetlen. Ahogy Lévinas írja: „az igazságnak a szabadságra való alapozása egy önmaga által igazolt szabadságot feltételez”.³⁰ Úgy tűnik, hogy az igazság fogalmának is (a szabadsághoz hasonlóan) komoly átalakításokon kell átesnie. Amikor a *Teljesség és végtelen* utolsó lapjain Lévinas áttekintés- és összefoglalásként végigveszi művének legfontosabb kérdéseit, az igazságról a következőt mondja: „Az igazság mint a lét tisztelete – ez a metafizikai igazság értelme”.³¹ Itt nincs módomban kifejteni, hogy mit jelenthet pontosan az igazság ilyen módú meghatározása, de arról mindenképpen érdemes elgondolkodni, hogy mit jelenthet a lét tisztelete, és hogyan kapcsolódhat ez a szabadságfelfogás a megkérdőjelezés aktusához. A lét tisztelete a Más idegenségének elismerésére utal. Felismerem a Más létének jogosságát, ily módon többé nem csak rólam van szó – az énből kiinduló gondolkodás helyett a Más-én viszonya válik a legalapvetőbb helyzetté (melyben az aszimmetria a másik javára áll fenn). Mivel Lévinas az interszubbektivitást jelöli ki alapként, az autonómia – mint az ének a világban központi helyét állító filozófia – fogalmait ennek a változásnak megfelelően kell újra meghatározni. Így az igazságnak is e kapcsolatra kell vonatkoznia, illetve ebből kell kiindulnia (ahogy a szabadság, tudás, megismerés fogalmaknak is). A megkérdőjelezéssel kapcsolatos viszony érintőlegesnek tűnik. A szabadság igazolása csak a heteronóm viszonyba való beiktatás révén lehetséges, ezt végzi el a megkérdőjelezés fogalma. Az igazságossá tétel mellett van egy sokkal eredendőbb belátás, mely megelőzi ezt: a szabadság totalitásának etikai lehetetlensége, s az erre adott felelet, mely önmagammal szemben támasztott végtelen követelményként áll elő.

Érdemes felhívni a figyelmet arra is, hogy a felelősség fogalma nem jelenik meg olyan radikális módon, mint az életmű későbbi szakaszában. A felelősségre utaló, s annak szélsőségessé válását talán megalapozó fogalmak, mint például a szegény vagy a méltatlanság sokkal hangsúlyosabban vannak jelen a szövegben.

Tehát a spontaneitás helyes kritikáját, igazságossá tételét, megkérdőjelezését – Lévinas szóösszetételével élve – a „morális méltatlanság tudata váltja ki”.³² Az igazta-

³⁰ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 260.

³¹ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 259.

³² Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 63.

lanság tudatát nem tények tudása okozza – ez végtelen regresszióhoz vezetne –, hanem a Másik ember arca. Az arc azért lehet több, mint egy puszta tény, mert – ahogy Ullmann fogalmaz – nem fenomenális természetű, „nem egy megjelenés a tudatban”³³ – ahogy Husserl gondolta. Talán Sartre áll legközelebb Lévinashoz, ugyanis az interszjektív viszonyt ő is aszimmetrikusként gondolta el. Ám a sartre-i leírásban a tudatok állandó harcban állnak. Lévinas ezt a sartre-i gondolatot a szabadság problematikájára vonatkoztatva így foglalta össze: „a Másikkal való találkozás fenyegeti szabadságomat”.³⁴ Sartre-nál a Másik tekintete tárgyá tesz, s számomra sem jelenhet meg a másik mint Más. Találón mutat rá erre Ullmann: „a másik bejelentkezése a tudatba Sartre szerint csak az önmagát eltárgyasultként átélő tudat elemi tapasztalatára épülhet”³⁵ A Sartre-nál megjelenő redukálhatatlan aszimmetria és a „személyek közötti semleges viszony jelenléte” olyan gondolat, mely bizonyára hatással lehetett Lévinásra. A Másal való szembekerülésben azonban komoly eltérések adódnak: míg Sartre-nál a Más „bezár saját egóm határai közé, eltárgyasít, és szégyent okoz”,³⁶ addig Lévinasnál pont a másik megjelenése szabadít ki egoizmusomból.³⁷

Miért vezethet a morális méltatlanság tudata kritikához, és mit is értünk megkérdőjelezés alatt? Lévinas szerint „Az Ugyanaz megkérdőjelezése – ami nem történhet meg az Ugyanaz egoista spontaneitásán belül – a Más által megy végbe. Spontaneitásomnak a Másik jelenléte által való megkérdőjelezését etikának nevezzük”.³⁸ A kritikának, vagy a heteronómia kezdetének a Másal, vagyis a végtelen ideájának tapasztalat nélküli tapasztalatával kell kezdődnie. Hiszen, ahogy Descartes mondja (és erre Lévinas is hivatkozik):³⁹ rendelkezünk kell a tökéletes ideájával ahhoz, hogy saját magunk tökéletlenségét belássuk, így bizonyos értelemben rendelkezünk kell a végtelen ideájával ahhoz, hogy végességünket, totalitásra való törekvésünk lehetetlenségét belássuk. Ez a gondolkodásban vágyként jelenik meg, vagyis a beteljesülés lehetetlenségeként, ennek eszköze a megkérdőjelezés. Ezt nevezi Lévinas a Másik fogadásának (saját helyzetem totalitásának megkérdőjelezését), s az etikai tudat kezdetének.

³³ Ullmann, „Lévinas, az alteritás filozófusa”, 209.

³⁴ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 260.

³⁵ Ullmann, „Lévinas, az alteritás filozófusa”, 210.

³⁶ Uo.

³⁷ A bekezdést vö.: Thomas Flynn, „Jean-Paul Sartre”, in főszerk. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ontology, Ethics, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre/>; Ullmann, „Lévinas, az alteritás filozófusa”, 209-210.

³⁸ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 26.

³⁹ Vö.: Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 63.

A morális tudat működési struktúráját a szabadságra vonatkoztatva *A szabadság beiktatása* című fejezetben mutatom be, a következőkben a megkérdőjelezés fogalmát fogom szorosabban körbejárni. Úgy tűnik, hogy a megkérdőjelezés csak a másik megjelenésének következményeként teljesedik ki, s szoros kapcsolatban áll a heteronómia alapvetően etikai jellegével, valamint a vágygal. A morális méltatlanság és a szégyen olyan fogalmak, melyek az ego autonómiára törekvését etikailag vonják kétségbe. A másik etikai ellenállása nem tényként, hanem parancsként adódik. Ám nem olyan módon, mint amit választhat vagy nem választhat – hiszen ez a spontaneitás lehetősége lenne –, hanem kötelezve van rá, oly módon, hogy alapvetően ebben a helyzetben találja magát. A szégyen tehát egy választás nélküli választásra kötelez, melynek következtében az ego kérdőre vonja a totalitás jogosságát, vagyis a végső elvre való levezetés lehetetlenségét. Ily módon mint vágy nyilvánul meg, vagyis a totalitással ellentétes mozgás indul: a vágy tárgya nem beteljesíti, ellenkezőleg, elmélyíti a vágyat. A megkérdőjelezést tehát mint az Ugyanaz értelmében vett megismerés ellentétét értelmezhetjük.

A megkérdőjelezés nem a megismerés megismerésére kérdez rá, nem a megismerés eredetét kutatja, hanem a tudat alapfeltételére, az én – világ viszony igazságosságára. Vagyis a fogalom nagyon közel áll hétköznapi jelentéséhez (pontosabban annak szűkebb értelmezéséhez), ahhoz hogy egy kérdést formálva egy bizonyosság nem is annyira eredetére, mint jogosságára kérdez rá. Az autonómia befejezettségre törekvésének az eltörlését végzi el, oly módon, hogy többé nem beszélhetünk bizonyosságról, de a bizonyosság hiányáról sem, többé nem járhatok a dolog végére. A megismeréshez, a tudathoz való viszony tehát mint vágy jelenik meg. A megkérdőjelezést a hatalomhoz való jogom etikai lehetetlenségének és igazságtalanságomnak tudata váltja ki.

A szabadság beiktatása

A beiktatás (*investiture*) eredendően a hűbéri birtokba vagy egyházi méltóságba való kinevezés, behelyezés jelentését hordozza. Ez annyiban kapcsolódik Lévinas törekvéseihez, hogy a heteronóm viszonyban számos fogalom – az európai filozófiai hagyományhoz képest – új tartalommal töltődik föl. A beiktatás fogalmából kiindulva ez igényel egy beiktatót és egy beiktatottat. Ebben a felosztásban a beiktató (a Más) az aktív, a beiktatott (az én) a passzív fél. Vagyis a beiktatás hétköznapi jelentésének, úgy tűnik,

vannak olyan jelentésrétegei, melyek valóban alkalmassá teszik arra, hogy Lévinas a heteronóm filozófia bevezetésében használja. A fogalmat nem csak a szabadság kapcsán használja, most azonban csupán a szabadságra vonatkoztatva fogom tárgyalni. Ebben a fejezetben a szabadság beiktatása és megkérdőjelezése következtében kibomló kritika fényt vet arra is, hogy Lévinas mit ért, pontosabban mit nem ért a szabadság fogalmán, és milyen eszközökkel igyekszik elkerülni az elutasított tartalmakat.

A beiktatás az a lépés, amely megfosztja a szabadságot az önkénytől, vagyis a spontaneitástól. Ez a megkérdőjelezés struktúráján keresztül megy végbe. „[A] szabadság morális igazolása nem bizonyosság, de nem is a bizonyosság hiánya. Nem eredmény, hanem mozgásként és életként teljesedik be, abban rejlik, hogy szabadságával egy végtelen követelményt állít szembe” írja Lévinas.⁴⁰ Ez a végtelen mozgás a következő módon áll elő: az önmagammal szemben támasztott követelmény, mely az Arc első megnyilvánulásából, a „Ne ölj!” felszólításából táplálkozik, súlyosbítja a szégyent, az énről vonatkozó ítéletet, felelősséget. E felelősség súlyosbodása tovább növeli az önmagammal szemben támasztott követelményt. Ily módon a szabadság abban áll, hogy egyre mélyebben – mint egy végtelenül mélyre húzó örvényben – megkérdőjelezi önmagát. Ez a mozgás nem más, mint a morális tudat kielégítetlensége: vágy. A megkérdőjelezés végtelenbe törő spirálszerű mozgása a morális tudat eszköze a vágy struktúrájának leírásában. A megkérdőjelezés struktúrája tehát két egységre bontható: (1) a végtelen követelményből és (2) az igazolatlan hatalmammal szembeni szégyenből, és a másik iránt érzett felelősségeből. Mi is ez az önmagammal szemben támasztott követelmény? Ahogy láttuk, a heteronóm viszony a Más fogadásával veszi kezdetét. A Más megjelenése a tudatban hatalmam igazolatlanságával és etikai lehetetlenségével szembesít. Erre adott válaszként jelenik meg az ego önmagával szemben támasztott végtelen követelménye, melyben lemond hatalmáról. Ez a válasz, illetve lemondás azonban Lévinas szerint nem szabadságként nyilvánul meg – és vannak értelmezők,⁴¹ akik ezt elhamarkodott vagy túlzó lépésnek látják.

Lévinas *A filozófia és a végtelen ideája* című tanulmányában a megkérdőjelezés struktúrája explicit módon kifejeződik: „Az önmagammal szemben támasztott követelmény növekedése csak súlyosbítja a rám vonatkozó ítéletet, vagyis a felelősségemet. Viszont felelősségem súlyosbodása növeli a követelményeket velem szemben. E mozgásban nem a szabadságomé az utolsó szó, hiszen többé nem találok vissza magányosságomhoz,

⁴⁰ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 261.

⁴¹ Vö.: Szegedi, „Szabadság és felelősség – Immanuel Kant és Emmanuel Lévinas”, 133-134.

vagy, ha úgy tetszik, morális tudatom lényegileg kielégítetlen, ha úgy tetszik: mindig Vágy.”⁴²

A beiktatással kapcsolatban találunk egy rendkívül figyelemfelkeltő gondolatot, melyet Lévinas maga is nagy óvatossággal fogalmaz meg: „[a másik] azért iktathat be engem és az önmagánál fogva önkényes szabadságomat, mert végső soron magam a Másik Másikjának érezhetem. Ez azonban csak igen összetett szerkezeteken keresztül valósul meg.”⁴³ Azon kívül, hogy az értelmezők figyelmébe ajánlom ezt a pár sort, csupán azt az észrevételemet szeretném kifejezni, hogy ebben az idézetben implicit módon érdekes tartalom olvasható ki a másik szabadságával és a viszonykezdéssel kapcsolatban. A Másik nem Ugyanazként közelít az énhez, hanem tiszta heteronómiaként. Szabadsága nem önkényes, nem spontaneitás, hanem ugyanolyan módon megkérdőjelezett, mint az én szabadsága. Itt nem vetődik fel az a probléma, hogy ha én a Másik Másikja vagyok, akkor a Másik nem lehet az én Másikom, mivel az Arc transzcendentális elsőbbsége alapvetően mint idegen és uralhatatlan mással szembesíti a vele szemben álló Másikat. Vagyis a Más elsőbbségében rejlő aktivitása nem valamiféle cselekvést, hanem a végtelen jelenlétének következményét jelenti.

*

Azt láttuk, hogy a heteronómiában olyan filozófiai tradíció körvonalazódott, mely radikális módon újragondolja az autonóm filozófia fogalmait. A két gondolkodási hagyomány viszonyát szembenállásként fogalmazzuk meg. Az autonómia elutasításával a szabadság fogalmát is kritika alá kellett vonnunk, mely a Másik megjelenésének következtében megkérdőjeleződik. Ennek során olyan struktúrába lett beiktatva, mely a szabadság pozitív tartalmát a végtelenül kicsi felé konvergálja. Így azonban nem világos, hogy Lévinas milyen értelemben kívánja megőrizni a szabadság fogalmát, hiszen több helyen teljesen egyértelműen utal erre a szándékra. A következő fejezetben ezzel a kérdéskörrel foglalkozom.

A SZABADSÁG LEHETSÉGES JELENTÉSE A HETERONÓM FILOZÓFIÁBAN

A *Teljesség és végtelen* a szabadsággal kapcsolatban elsősorban a kritikáról ad számot, arról, hogy mit nem jelenthet a szabadság fogalma, vagyis indirekt módon kerül tárgya-

⁴² Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 41.

⁴³ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 64.

lásra, miközben egyértelmű kijelentések állítják, hogy a szabadságnak van valamiféle jelentése a heteronóm filozófiában.⁴⁴ A következőkben röviden újra áttekintem a kritika-hoz vezető utat, annak érdekében, hogy ezek fényében a szövegből esetlegesen kibontható jelentésre javaslatot tegyek.

A *Teljesség és végtelen* a metafizikai külső leírására tesz kísérletet. A metafizika újszerű értelmezése a transzcendencia felé mutat. Ez azt jelenti, hogy nem a kisajátításra törekszik annak, ami van, hanem a tiszteletére. Ily módon Lévinas vitatja a szabadság spontaneitását, mely kijelöli, hogy mi és hogyan van, továbbá vitatja az „emberi hatalom igényét a logosz rangjára”,⁴⁵ az Ugyanaz filozófiáját. Ennek során újraértelmezi a racionalitás és a szabadság lehetőségét. Nem eltörölni, hanem igazolni kívánja azokat. A metafizikai külső a Másik arcának megjelenésével kezdődő interszubsztivitásban kerül leírásra. Az én többé nem kezdeményező, a szabadság nem alapvető kiindulópont. Az én etikai viszonyban ismeri fel magát, mely során az Arcban megnyilvánuló beszéd megkérdőjelezi hatalomhoz való jogát. Így a szabadság nem bizonyosság többé, hanem az énnel szembeállított végtelen követelmény, mely a szemtől-szembe viszonyban jelenik meg. Ez a beiktatással a megkérdőjelezés struktúrájában mint mozgás valósul meg. Az énről állított szabadság pozitív tartalma a végtelenül kicsi felé közelít.⁴⁶

A szabadság hagyományos értelmezése(i), úgy tűnik, az autonóm filozófia kérdéskörébe tartoznak – erre példa a sartre-i fenyegető másik problematikája. Tehát az én szabadságáról nem beszélhetünk a heteronómiában, mert az szükségszerűen valamiféle uralkodáshoz vezet. Így a szabadság fogalma nem az énről állít valamit, hanem csak az én-Másik viszonyban értelmezhető. Az én felől közelítve csak mint igazolandó kerül elő a szabadság problematikája, melyet soha nem vizsgálhatunk bizonyossággként, sokkal inkább mozgásként, melyet végtelen követelmény hajt. A szabadság a szemtől-szembe viszonyban egy helyzetet jelöl. Ennek alapvetően két jellemzője van: 1) az én nincs egyedül, és 2) a helyzetben ítélet alá esik. Tehát a szabadság az interszubsztív viszony páros jellegét és az abból következő ítéletet jelöli. Így a szabadság jelentéséről nem

⁴⁴ Vö.: Lévinas, *Teljesség és végtelen*: „nem vagyunk a szabadság ellen” 260, „a morál a szabadság kezdete” 64.

⁴⁵ Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 259.

⁴⁶ Bekezdést vö.: Lévinas, *Totality and Infinity*, 302-303.

tudunk meg jóformán semmit, azonban kritikája irányt mutat az ego világban elfoglalt helyére.⁴⁷

Talán érdekes, az eddigi gondolatmenettől eltérő olvasatokat nyithat meg D. C. Gates vonatkozó tanulmánya, mely kétféle kényszert vázol fel: egyfelől 1) az etikai lehetetlenséget, másfelől 2) az etikának való kitettséget.⁴⁸ Úgy vélem az első eset a beiktatás struktúráját írja le, az egot az arc kényszeríti az etikai viszonyra, az egonak semmiféle lehetősége nincs arra a *Teljesség és végtelenben*, hogy ellenálljon a kapcsolatnak, ha már „meghallotta” az arcot. Ennek következtében nyílik út a 2) lehetőségre, az etikának való kitettségre. Ebben az esetben azonban nem kényszerről beszélünk, hiszen a beiktatást követően az egónak nincs más lehetősége, mint az etikai viszonyban létezni – persze kérdéses, hogy ez mit jelent, de talán nincs másról szó, mint hogy inerciarendszert váltunk. Vagyis arról, hogy amíg az autonómiában az ego saját magának volt kivéve, és ily módon *bárhogyan* viszonyulhatott, addig a heteronómiában az etikai viszonyban van kitéve, és így csak *valahogyan* viszonyulhat az őt körülvevő világhoz. A teológia horizontján ez ahhoz a kérdéshez vezetne minket, hogy a *Teremtés könyvének* elején, az ősbűnt megelőzően vajon szabad volt-e az ember. Vagyis amikor a lét mint jóság áll elő, beszélhetünk-e szabadságról. A bevezetésben említett tanulmány e ponton talán kicsit meghaladja a *Teljesség és végtelent*, de a vonatkozó részt mindenképp érdemes idézni: „maga az erkölcsi élet éppen a szabadság ránk ruházott mivolta”.⁴⁹ Nem azt jelenti-e ez, hogy a szabadság nem a választást, hanem a jó megtételét jelenti, nem a sokat, hanem az egyet?

*

Elemzésem során elsősorban három kérdésre szerettem volna választ adni: 1) Mit ért Lévinas a spontaneitás fogalmán? 2) Hogyan valósul meg a szabadság kritikája? 3) Milyen viszonyrendszerbe illeszkedik a szabadság a heteronóm filozófiában? A következőkben röviden összegezem az ezekre adott válaszokat.

1) Az autonómia fogalmában rejlő szabadság és törvény fogalmak Lévinas szerint az emberi ének két alapvető jellemzőjére utalnak. A szabadságot spontaneitásként, a

⁴⁷ Érdemes ehhez kapcsolódóan Lévinast idézni: „Az önmagammal szembeni végtelen követelmény, éppen mert megkérdőjelezi szabadságomat, olyan helyzetet jelöl ki – tartósan – számomra, ahol nem vagyok egyedül, ahol megítéltetem.” Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 261.

⁴⁸ Vö.: D. C. Gates, „The Fact of Reason and the Face of the Other: Autonomy, Constraint, and Rational Agency in Kant and Levinas”, *The Southern Journal of Philosophy* 40 (4 2002): 500.

⁴⁹ Lévinas, „A filozófia és a végtelen ideája”, 40.

törvényt pedig (a törvényhozás jellegét megalapozó mozzanatként) az idegen azonosításaként határozza meg. Lévinas tehát a filozófiát megalapozó fogalmakként érti ezeket. Erre az alapra épülő gondolatrendszerek a totalitásra, vagyis minden idegen azonosítására törnek. Ily módon a szabadság akkor teljesedik ki, ha már semmiféle idegennel nem találja szemben magát. A szabadság pozíciója az autonómia rendszerében Lévinas számára önkényesnek tűnik, hiszen nincs olyan fogalom, mely ellenőrizné, igazolná működését, így önmagát alapozza meg. Ez az ellenőrizetlenség, igazolatlanság adja a szabadság spontaneitását, a szabadság ellenőrizetlen korlátlanságát.

2) Egyértelművé vált, hogy a heteronómia törekvései figyelembevételével – a másnak mint idegennel az elgondolása során – az autonómia szabadságfelfogása tarthatatlan. Lévinas a szabadságot mint igazolandót állította, mely nem vihető végbe oly módon, hogy a szabadság megelőzi az igazságot (ahogy ezt a spontaneitás kapcsán láttuk), vagyis a spontaneitás értelmében vett szabadságot súlyos kritika alá vonta. Ez a kritika a heteronóm filozófia struktúráján keresztül ment végbe, és a következő lépésekből áll: Lévinas meghatározásában a Másik megjelenése a végtelen ideájával szembesíti az ént. A végtelen – pont végtelenségéből adódóan – túlcserélődik a gondolkodás véges keretein és mint vágy áll elő. A Másik megjelenésének etikai aspektusa és a gondolkodás mint vágy alapozza meg Lévinas filozófiájában a morális tudatot. Ennek struktúrája az autonómia egyre és bizonyosra való törekvésével szemben mozgásként nyilvánul meg, melynek eszköze a megkérdőjelezés. Lévinas hangsúlyozza, hogy a Másik megjelenése és az ez által kiváltott morális méltatlanság tudata kérdőjelezi meg a szabadság önkényességét. Lévinas a „heteronómiai szabadság életét”⁵⁰ végtelen mozgásban határozza meg, melynek során a szabadság egyre mélyebben megkérdőjelezi önmagát. E mozgás során egyfelől az önmagammal szemben támasztott végtelen követelmény, másfelől bűnösségem tudata kölcsönösen súlyosbítják egymást. Az én szabadsága ily módon a végtelenül kicsi felé konvergál.

3) Lévinas meghatározásában minden, ami az én spontaneitását teszi lehetővé, az autonómia lehetőségét jelenti. A spontaneitás megkérdőjelezésének folyamata a létezés alapvetően interszjektív jellegére hívja fel a figyelmet. Ily módon arra következtethetünk, hogy Lévinas arra utal, hogy a szabadság egy helyzetet jelöl, melyben két dolog válik nyilvánvalóvá: 1) az én nincs egyedül, és 2) helyzete ítélet alá esik. Emellett feltettük annak lehetőségét, hogy a heteronómia szabadságfogalma a jóságra koncentráltan, etikának való kitétséggel is értelmezhető.

⁵⁰ Uo.

Úgy tűnik tehát, hogy a *Teljesség és végtelen*ben elsősorban a szabadság kritikája kap teret, és csak óvatos következtetéseket vonhatunk le arra nézve, hogy mit állít Lévinas a szabadságról, így a fogalom pontos meghatározására nincs módunk. Szinte csak kérdésként fogalmazzuk meg, hogy a lét mint jóság értelmezése nem vezethet-e el minket a heteronómia szabadság-fogalmához.

HIVATKOZOTT MŰVEK

- Descartes, René. *Elmélkedés az első filozófiáról*. Fordította Boros Gábor. Budapest: Atlantisz, 1994.
- Flynn, Thomas. „Jean-Paul Sartre.” In „*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*”, főszerkesztő Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre/>.
- Gates, D. C. „The Fact of Reason and the Face of the Other: Autonomy, Constraint, and Rational Agency in Kant and Levinas.” *The Southern Journal of Philosophy* 40 (4 2002): 493-522.
- Lévinas, Emmanuel. „Philosophy and the Idea of Infinity.” In uő, „*Collected philosophical papers*”, fordította Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- . *Totality and Infinity*. Fordította Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979.
- . „A filozófia és a végtelen ideája.” Fordította Tarnay László. In uő, *Nyelv és közelség*. Pécs: Jelenkor, 1997.
- . *Teljesség és végtelen*. Fordította Tarnay László. Pécs: Jelenkor, 1999.
- Marosán Bence. „Sartre és a szabadság határai. A passzivitás három dimenziója Sartre fenomenológiájában.” *Magyar filozófiai szemle* 60 (2 2016): 144-160.
- Pavlovits Tamás. „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. Lévinas Descartes értelmezése.” In Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, szerk., „*Transzcendencia és megértés, Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*.” Budapest: L’Harmattan, 2008.
- Sartre, Jean Paul. *A lét és a semmi: egy fenomenológiai ontológia vázlata*. Fordította Seregi Tamás. Budapest: L’Harmattan, 2006.

-
- Szegedi Nóra. „Szabadság és felelősség – Immanuel Kant és Emmanuel Lévinas.” In Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László, szerk., *„Transzcendencia és megértés, Etika és metafizika Lévinas filozófiájában.”* Budapest: L’Harmattan, 2008.
- Ullmann Tamás. „Lévinas, az alteritás filozófusa.” *Helikon* 53 (1-2 2007): 204-216.
- Waldenfels, Bernhard. „Levinas and the Face of the Other.” In Simon Critchley és Robert Bernasconi, szerk., *„The Cambridge Companion to Lévinas.”* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Wes, Avram. „On the Priority of ‘Ethics’ in the Work of Levinas.” *The Journal of Religious Ethics* 24 (Fall 1996): 261-284.