

A kifejezés

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a filozófiai tudományok tudományágban

Írta: Rónai András okleveles filozófia- és magyartanár

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok doktori iskolája
(filozófia programja) keretében

Témavezető: Dr. Angyalosi Gergely

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 20... ..

Az értekezés bírálói:

Dr.

Dr.

Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

Dr.

Dr.

A nyilvános vita időpontja: 20... ..

Én, Rónai András teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Tartalomjegyzék

A kifejezés	1
Előszó	7
I. rész: Emmanuel Lévinas és Stanley Cavell: a kifejezés formalitása és etikai kvázi-tartalma; a kifejezés interszubjektív konstitúciója.....	11
Teljesség és végtelen: a másik kifejezése.....	11
A kifejezés mint a <i>Teljesség és végtelen</i> központi fogalma	11
A másik kifejezése: jelenlét, segédkezés, tanítás	13
A kifejezés szembeállításokban.....	17
Formális kifejezés és etikai kvázi-tartalom	22
Az én kifejezése mint válasz és felelősség	30
A harmadik, az erotika	36
Másként, mint lenni: az én kifejezésem.....	40
A Mondás mint kifejezés.....	40
Válasz, adakozás, önmegaság.....	47
Megalapozás és szkepticizmus	49
A Mondott etikai értelmének lehetőségei.....	54
A Mondás különböző értelmeinek kapcsolata.....	60
Lévinas továbbgondolásának lehetőségei.....	66
Kifejezés végtelen felelősség nélkül.....	66
Kifejezés és hétköznapiság.....	71
Cavell és a kifejezés interszubjektív konstitúciója	78
A mindennapi nyelv filozófiája és a fenomenológia	78
Elismerés és tagadás, szenvedélyes megnyilatkozás	87
II. rész: A kifejezés: felkínálkozás és megvitatás.....	97
Bevezetés.....	97
A megszólítás	100
A másik számára, a másik által	108
A kifejezés mint felkínálkozás	113

A megvitatás.....	117
Az elismerés, tagadás és következményeik.....	117
Közös történetünk.....	124
Nyelvjátékok és életformák.....	127
A kifejező, cselekvő és fizikai test.....	131
Szándék, tudat, tudatalatti.....	136
A kifejezés ideje és aritmiája.....	145
A kifejezés asszimetriája.....	148
A kifejezés mint kész tény.....	153
A kifejezés mint kész tény és a nyilvánosság.....	153
A személyiség.....	160
A kifejezés mint kulturális tény.....	164
Összefoglalás.....	170
A filozófia mint kifejezés.....	173
Bibliográfia.....	178
Absztrakt.....	188
Abstract.....	190

Előszó

A kifejezés áthatja életünket: nemcsak hogy folyamatosan kifejezünk valamit és mások is számunkra,¹ de gyakran meg is vitatjuk, hogy mit fejeztünk és mit nem fejeztünk ki; bölcselkedéseinknek is sokszor témái a kifejezéssel kapcsolatos kérdések, a kifejezhetőség és kifejezhetetlenség, esztétikai tárgyú beszélgetésekben is gyakran felmerül, hogy mit akart kifejezni egy művész, vagy éppen hogy ennek a kérdésnek miért nincs relevanciája a műalkotás értelmezésére nézve stb. A filozófia azonban mintha kevésbé foglalkozna e témával. Nem véletlenül, ugyanis a „kifejezés” szó meglehetősen gyanús: mintha túl erősen kötődne olyan filozófiai elméletekhez, amelyeket már rég meghaladtunk vagy meghaladni véltünk; egy olyan szubjektum elképzeléséhez, akin „belül” születik valamiféle „mondanivaló”, amit aztán nyelvi formába öntve, testét használva „kijuttat a világba”, azon keresztül pedig el a másikhöz, aki jól vagy hibásan dekódolja az üzenetet. Látható, hogy olyan témák jelennek meg itt, a szubjektum és a belső, a nyelv, a test és a másik, amelyek évtizedek óta a vizsgálódások középpontjában állnak; azonban mintha a kifejezés legitím tárgyalhatóságát eleve kikezdték volna azok az eredményé, tétellé szilárdult belátások, amelyek a belső tételezését, a szubjektum és a másik uralhatóságát, a nyelv és a test eszköz voltát stb. megkérdőjelezték. Nem szükséges külön foglalkozni vele, hiszen úgyis tudjuk, hogy a kifejezés elmélete tarthatatlan.

A következőkben mégis a kifejezés leírását kísérem meg. Bár sok példát fogok használni, nem érdekes esetek összegyűjtése a cél, illetve azok visszavezetése mélyebb pszichológiai okokra, vagy szociolingvisztikai, kommunikációelméleti taxonómia felállítása. Filozófiai elemzést szeretnék végezni arról, hogy mit nevezünk kifejezésnek, hogyan lesz valami kifejezéssé, mik a lehetőségfeltételei, időszerkezete stb. Ebben a módszertani elővigyázatosság mellett az segít, hogy a leírást szövegelemzések előzik meg, amelyek inspirációt nyújtanak és filozófiatörténeti kereteket jelölnek ki számára.

Az írás tehát két részre tagolódik. Az elsőben főként Emmanuel Lévinas két főművében vizsgálom a kifejezés szerepét és értelmét, a leírások keretét és korlátait; valamint Stanley Cavell filozófiájának lehetséges kapcsolódási pontjait mindehhez, illetve néhány olyan gondolatát, amelyek a kifejezés leírásában, a lévinasi elemzések továbbgondolásában gyümölcsözőek

¹ Még ha e folyamatosság értelmét tisztázni is szükséges.

lehetnek. Sem Lévinast, sem Cavellt nem szokás a „kifejezés filozófusaként” számot tartani, de mindkettejük gondolkodásában központi szerepet tölt be, és nemcsak abban az általános értelemben, hogy mindketten a nyelv és az interszubsztivitás filozófusai. Főleg Lévinas elemzése során kénytelen voltam arra koncentrálni, hogy a kifejezés elemzésének ellentmondásait és korlátait tárjam fel; ez ugyanis jóval komolyabb elemzői erőfeszítést igényel, mint annak megmutatása, amit ezekből az elemzésekből folytathatónak gondolok – mint később ki fog derülni, számos ilyen van.

A második rész a kifejezés olyan leírása, amelyet ugyan Lévinas és Cavell inspirált, de önállóan is kifejtethető és követhető; a kifejtés logikáját a tárgy és nem a szövegértelmezés diktálja. Itt főleg tapasztalati elemzésekre támaszkodom; ezeket természetesen az inspirációk befolyásolták, és aligha hízelelhetek magamnak azzal, hogy mindezt nélkülük is végig tudtam volna gondolni. Másfelől viszont remélem, hogy leírásom ettől független elemzéseként is megállja a helyét; illetve hogy az átvett elemeknek olyan tapasztalati alátámasztását nyújtja, amilyennel eredetileg nem feltétlenül rendelkeztek – hiszen a két filozófus alapvetően nem a kifejezés leírására törekedett.² Ezért itt igyekeztem a hivatkozásokat a minimálisra szorítkozni; az összefoglalásban térek majd ki arra, hogy mi származik Lévinastól és Cavelltől. A két rész között így elkerülhetetlen átfedések és ismétlések is lesznek. Példáimat elsősorban a mindennapi életből igyekeztem venni, és nem az irodalomból vagy „sorsfordító” események, határhelyzetek elemzéséből.

Írásom fő célja ennek a vizsgálódásnak a mind teljesebb kifejtése, és nem vagy nem feltétlenül valami ezen túli filozófiai eredmény elérése. Bár természetesen mindig nagy a kísértés a filozófus számára, hogy belátásait minél nagyobb jelentőségűnek tüntesse fel, igyekeztem ennek ellenállni, és például nem kívánom azt a látszatot kelteni, hogy a kifejezés volna a kulcsa a nyelvfilozófiának vagy az interszubsztivitás rejtélyének. Ha van jelentősége a kifejezés alábbi vizsgálatának, akkor az inkább az egyes részletekben rejlik, amelyek árnyalhatják az interszubsztivitás- és szubsztivumelemzések, a nyelvfilozófia belátásait, az identitás

² Ha a fenomenológiát lehető legáltalánosabban mint a tapasztalat lehetőség szerint elfogulatlan leírását értelmezzük, akkor komoly módszertani problémát vet fel, hogy mi a helye ebben annak, amit a fenomenológus másoktól tanul. (Bővebben erről lásd: Rónai András: *Hogyan tanulhat egy fenomenológus másoktól?*, Aspecto, 2008/1, 167-172. o.) Ennek a kérdésnek az elméleti megoldására, ami a fenomenológia fogalmának (újra)értelmezését kíváná meg, itt nem vállalkozom; gyakorlati megoldáskísérletként írásom szerkezete szolgál.

elgondolásait, az időelemzéseket; de nem kívánják ezeket valami radikálisan újra lecserelni. Azonban csökkenteni sem szeretném belátásaim jelentőségét: azt remélem legalábbis, hogy nem elhanyagolható a hozzájárulásuk az említett területekhez, azon belül talán leginkább az interszubbektivitás leírásához. Az a két irányzat, amelyhez legközelebb érzem magam, a fenomenológia és a mindennapi nyelv filozófiája (vagy legalábbis ennek cavelli értelmezése), nemcsak módszertani fogásokat és egyes felhasználható belátásokat adott számomra, hanem – ezektől nem függetlenül – azt a meggyőződést is, hogy nem szabad alábecsülni az ilyesféle filozófiai aprómunka jelentőségét.

Emmanuel Lévinas nemcsak a gondolatmenet egyik fő inspirációja volt, hanem egyáltalán az, hogy a kifejezéssel kezdtem el foglalkozni, nagy részben (számomra sem teljesen átlátható „életproblémák” mellett) neki köszönhető; pontosabban annak, hogy annak a nagyjából egy évtizednek, ami alatt kisebb-nagyobb intenzitással az filozófiájával foglalkoztam, egyre inkább az lett a fő gondja, hogy megtaláljam azt a kulcsot, ahonnan érthetővé lesz az, hogy „miről is van szó egyáltalán”. Vagyis azt a bejáratot ebbe a sajátosan vonzó és egyben magába zártnak tűnő gondolkodásba, ahonnan saját tapasztalatunkhoz köthetjük azokat a sokszor *végtelenül* túlzónak tűnő állításokat, amikről elhíresült. Egyre inkább az lett a meggyőződésem, hogy ehhez a Mondás olyan értelmezésére van szükség, amely nem elsősorban arra koncentrál, hogy mi ennek a helye a „rendszeren” belül, hanem a tapasztalathoz köti. Ebben többek között Stanley Cavell segített, akinek látszólag nagyon más típusú gondolkodását már azelőtt összefüggésben sejtettem Lévinaséval, hogy ennek mibenlétét meg tudtam volna fogalmazni.³ Stanley Cavell emellett nemcsak számos, alább olvasható gondolatot inspirált, de gondolkodói, írói stílusa is nagy hatással volt rám; az ő útmutatásával találtam meg, ha megtaláltam, saját hangomat a filozófiában, vagy legalábbis ő mutatta meg, hogy ez lehetséges lehet számomra – mint azt Cavell Austinról és Wittgensteinről, Lévinas pedig Husserlről és Heideggerről mondja.

Miután a kifejezés témájára rátaláltam, az elemzések legalábbis önállóan kifejthető végiggondolására koncentráltam. Amikor Lévinast és Cavellt újraolvastam, olykor meglepve tapasztaltam, hogy olyan futólagos megjegyzéseik is, amikről – azt hittem – megfeledkeztem, megtalálták a maguk helyét a gondolatmenetben. Az inspiráció olykor indirekt; így például azokból a nem is igazán kifejtett gondolatokból, amelyeket Lévinas az idő aritmijáról ír, a

³ És azelőtt, hogy Cavell írt volna Lévinasról; *What Is the Scandal of Skepticism?* című írását bővebben elemzem majd.

kifejezés aritmiájának leírása lett, amiben nem feltétlenül lehet felismerni a francia filozófus eredeti mondanivalóját.

Arra, hogy egy ilyen, a maga korlátai között önállóan szánt leírásra vállalkoztam, a leginkább a Magyar Fenomenológiai Egyesületben tevékenykedő társaim, barátaim által teremtett szellemi közeg bátorított. Itt szeretném megköszönni nekik egyrészt ezt, másrészt azt, hogy mindazon alkalmakkor, amikor az itt kifejtett gondolatok korábbi változatait előadtam vagy megírtam, kérdéseikkel, javaslataikkal segítettek. Ilyen támogatást nemcsak az Egyesület tagjaitól kaptam. Szeretném megköszönni Bokody Péternek, Deczki Saroltának, Farkas Henriknek, Kállay Gézának, Kenéz Lászlónak, Ruttkay Veronikának, Sajó Lászlónak, Schwendtner Tibornak, Seregi Tamásnak, Szabó Zsigmondnak, Szegedi Nórának, Takács Ádámnak, Tengelyi Lászlónak, Ullmann Tamásnak, Váradi Péternek és másoknak, hogy akár egy-egy találó kérdéssel (amelyre nem mindig tudtam a választ), akár alapos kritikával segítettek. Köszönöm családomnak a támogatást és bizalmat, amit annak ellenére kaptam, hogy nem mindig tudtam kielégítően elmondani, miről is szól ez az egész. A legtöbb hálával feleségemnek, Kálmán Orsolyának tartozom, aki olyan sokrétűen hatott e szövegre (is), hogy azt fel sem tudom mérni; és Áronnak, aki az első oldalak megírása idején mondta először, hogy apa.

I. rész: Emmanuel Lévinas és Stanley Cavell: a kifejezés formalitása és etikai kvázi-tartalma; a kifejezés interszjektív konstitúciója

Teljesség és végtelen: a másik kifejezése

A kifejezés mint a *Teljesség és végtelen* központi fogalma

A *Teljesség és végtelen*ben a kifejezés központi fogalom. Nemcsak, hogy az arc „par excellence kifejezés”,⁴ „eredendő kifejezés”,⁵ illetve „az arc megjelenése már diskurzus”⁶ – hanem az arc csakis azért *az, ami*,⁷ mert kifejez. Csakis ennek köszönhetően mondhatja Lévinas, hogy „az abszolút más: a másik”⁸ – vagyis ezért konkretizálhatja a totalitást megtörő végtelen, a

⁴ Emmanuel Lévinas: *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Párizs, Kluwer, 1994, 193. o. A továbbiakban: *TI*. Az idézeteket saját fordításomban közlöm, egyes esetekben, de nem mindig felhasználtam Tarnay László terminológiai megoldásait. Így például a *totalité* szót *totalitás*nak fordítottam, mivel véleményem szerint ennek konnotációi jóval inkább megfelelnek Lévinas szövegének, mint a magyar *teljesség* szóé; a könyv címét ellenben Tarnay László immár bevettnek mondható megoldásának megfelelően használom. (A fordítások: Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség*, ford. Tarnay László, Pécs, Tanulmány – Jelenkor, 1997, valamint Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*, ford. Tarnay László, Jelenkor, Pécs, 1999.)

⁵ *TI*, 217. o.

⁶ *TI*, 61. o.

⁷ Erről a könyvről írva még lelkifurdalás nélkül használhatunk ilyen megfogalmazást, hiszen, mint Etienne Feron írja: Lévinas itt még „folyamatosan az ontológia nyelvét használja”, a másikat mint egy „névvel megnevezhető létezőt” leírva. (Etienne Feron: *De l'idée de transcendance a la question du langage: l'itinéraire philosophique de Levinas*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1992, 62. o.)

⁸ *TI*, 28. o. Megjegyzendő, hogy a *másik* szót kisbetűvel írom, ugyanis értelmezésem szerint az *Autru* valójában *minden* másik ember; a nagybetűs írásmód ellenben azt a benyomást erősítené, hogy a Másik „kivételes”, hogy nem minden másik Másik (erről lásd a *Kifejezés és hétköznapiság* című fejezetet).

transzcendencia formális struktúráját éppen a másik ember.⁹ Az arc csak azért nem fenomén, mert kifejez,¹⁰ sőt: az arc *nem más*, mint kifejezés. Lévinas csak ritkán, nem rendszerszerűen utal az arc specifikus „tulajdonságaira”, vagy például arra, hogy az arc, a másik szeme rám tekint.¹¹ Az arc a másik „kvázi-metonimikus” megnevezése,¹² és „az egész test, miként az arc, kifejezhet, a kéz csakúgy, mint a váll görbülete”¹³ – írja Lévinas.¹⁴

Mindennek ellenére úgy tűnik, hogy a Lévinas-szakerrodalomban a kifejezés maga igen ritkán lett alaposabb vizsgálat tárgya. Sokszor tapasztalhatjuk azt, hogy a *Teljesség és végtelenről* írva megállapítják ugyan, hogy az arc ezáltal vonja ki magát a totalitás alól, illetve néhány jellegzetes megállapítást idéznek – aztán, mintha csak magától értetődő volna, hogy mi a kifejezés és mit ért rajta Lévinas, már haladnak is tovább.¹⁵ Ráadásul a kifejezésről a szöveg nem ad egyetlen, koncentrált leírást, hanem sok helyütt fogalmaz meg egymáshoz látszólag hasonló, valójában viszont zavarba ejtő ellentmondásokat is rejtő állításokat. Ezért szükséges a kifejezésről szóló szövegrészek részletes elemzése. Először, ahogy nevezni fogom: pozitív jellemzését fogom megvizsgálni, azt, ami anélkül leírható, hogy a totalitás, a történelem stb.

⁹ Akár azt is mondhatjuk, hogy a kifejezés elemzése nélkül e műből csak a transzcendencia és a metafizikai Vágy (szinte teljességgel formális) struktúrája, illetve az elkülönülés leírása lehet meg – mindaz, amit a *Teljesség és végtelen* magjának, lényegének, mondanivalójának szokás tartani, már a kifejezés leírására utalt.

¹⁰ „Úgy tűnik, Lévinas elemzésében minden arra mutat, hogy az arcot egy intuíció asszimilálja, vagyis egy fenomén a fenomenológiai értelemben. Minden, kivéve a legfontosabbat: hogy az arc egyáltalán nem a fény vagy manifesztáció rendjében mutatkozik meg, hanem lényegileg *kifejezés*.” Etienne Feron: *I. m.*, 53. o.

¹¹ *TI*, 193. o.

¹² John Llewelyn: *Levinas and language*, in: Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 135. o.

¹³ *TI*, 293. o.

¹⁴ Bernhard Waldenfels pedig „szűkebb értelemben vett” arcról ír: „A másság nem a felszíne alatt található annak, akit látunk, hallunk, megérintünk, megsértünk. (...) A másik mint olyan és nem csak valamely aspektusa az, ami az arcban összesűrűsödik. Tehát az egész test kifejez, a kezünk és a vállunk csakúgy, mint az arcunk a szűk értelemben véve.” (Bernhard Waldenfels: *Levinas and the face of the other*, in: Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 65. o.)

¹⁵ Kis túlzással árulkodónak mondhatjuk, hogy Seán Hand tanulmánya, amely címébe kiemeli a *kifejezést*, egyáltalán nem is tematizálja azt. (Seán Hand: *The other voice: ethics and expression in Emmanuel Levinas*, *History of the Human Sciences*, 1997/3, 56-68. o.) A leghasznosabbnak Etienne Feron már idézett könyve bizonyult elemzésem szempontjából, amely arra a tézisre épül, hogy Lévinas filozófiájának középpontjában a nyelv kérdése áll.

ellenfogalmaival szembeállítanánk. Ezután megvizsgálom, hogy mit jelent a kifejezés ezen oppozíciók felől szemlélve, illetve más fogalmakkal, például a cselekvéssel párba állítva. Így nemcsak a kifejezés alaposabb jellemzésére nyílik mód, hanem arra is, hogy megállapítsuk: mi az, amit Lévinas elemzéseiből akkor is „megtarthatunk”, ha a totalitásra vonatkozó elgondolásait „elvetjük”. Szükséges lesz kitérni arra is, hogy a *Teljesség és végtelen*, ha nem is rendszerszerűen kifejtve, de nemcsak a másik kifejezésével – az arccal –, hanem az én kifejezésemmel is foglalkozik.

A másik kifejezése: jelenlét, segédkezés, tanítás

A kifejezés elsődleges pozitív leírása, amely önmagában (szembeállítások játékba hozatala nélkül) jellemző rá, az, hogy a kifejezésben másik καθ'αυτού, „önmaga által *van*”,¹⁶ jelent, *van jelen* kifejezésében. A másik „segédkezik saját megjelenésében”,¹⁷ „úgy van jelen, mint aki irányítja magát ezt a megjelenést”¹⁸ – ami pedig azt jelenti, hogy amit kifejez, az „olyan kijelentés, amely önmagát értelmezi, amely magával hozza saját kulcsát. Az értelmezés kulcsának e jelenléte a jelben, amelyet értelmez – éppen ez a másik jelenléte a kijelentésben, amint segédkezik saját diskurzusának; ebből ered minden beszéd tanító jellege.”¹⁹

A kifejezés temporalizációjának két fontos aspektusa van, amelyek közül az elsőt Lévinas nem részletezi: „az arc, a par excellence kifejezés, az első szó megformálása”,²⁰ „az arc nyitja meg az eredeti diskurzust”.²¹ Ugyanis „a nyelv csak akkor szólhat meg, ha a beszélgetőtárs saját diskurzusának kezdete, ha ekként kívül marad a rendszeren, nem *ugyanazon a síkon* van, mint az én.”²² Ezt úgy magyarázhatjuk, hogy ha a másik nem volna kezdeményező, akkor megszólalása, kifejezése beilleszkedne a már nélküle is kialakult szituációba; vagy másképpen: a másik kezdeményezése, az, hogy övé az első szó, azt jelenti, hogy még ha egy már kialakult

¹⁶ *TI*, 72. o. Minden esetben, amikor külön nem jelzem, az eredeti szöveg kiemelését veszem át.

¹⁷ *TI*, 330. o.

¹⁸ *TI*, 61. o.

¹⁹ *TI*, 98. o.

²⁰ *TI*, 193. o.

²¹ *TI*, 220. o.

²² *TI*, 104. o.

szituációban szólal is meg, kifejezése akkor sem illeszkedik bele e szituációba. Ezért tanítás a kifejezés: mert nem vezethető le abból, amit már tudok.

Másrészt „az arc élő jelenlét, kifejezés”,²³ és e jelenlétnek sajátos temporalizációja van: „az elfolyó pillanatok *szüntelen* újra megragadása [*repris*] egy jelenlét által, amely segítségükre siet, felel értük. Ez a *szüntelenség* állítja elő a jelent, ez a jelen prezentálódása – élete.”²⁴ E jelen tehát nem pillanatszerű, hanem „az aktualitás aktualizálása”, szüntelen „küzdelem a múlt ellen”²⁵ – hiszen ha pillanatszerű volna, vagy akár csak megszakadna, akkor az arc nem tudná „kiszakítani magát a szituációból, amelyben megjelenik és amelyet meghosszabbítani látszik.”²⁶ Márpedig „a kifejezés élete abban áll, hogy szétveti a formát, amelyben a létező témaként megjelenik és egyben ezáltal el is rejtőzik”,²⁷ hogy „folytonosan elárulja saját manifesztációjának formáját”.²⁸ Vagyis nem egyes jelek, információk, kijelentések stb. „kibocsátása” a kifejezés, hiszen ezek – mint majd részletesen látni fogjuk – jelentésüket a totalitásból, a szituációból, a *másik nélkül* nyerik és így másságát elrejtik: hanem maga az a „közvetlen”²⁹ *jelenlét*, amellyel az általa kifejezettet folyamatosan értelmezi és így megújítja, aktualizálja.

²³ *TI*, 61. o.

²⁴ *TI*, 65. o. Etienne Feron nagy jelentőséget tulajdonít az *élet* szónak: ebben Lévinas, aki itt még „folyamatosan az ontológia nyelvét használja”, szerinte túl is lép ezen egy olyan diskurzus irányába, „amely már nem szubsztanciákról szól, hanem egy esemény verbalitását engedi rezonálni.” (Etienne Feron: *I. m.*, 62. o.) Az élet ugyanis „a folytonosan megújuló értelem áramlása, többlet vagy túllépés” (63. o.), vagyis benne „olyan temporalitás visszhangzik, ami abszolút újat hoz (a tanítást).” (66. o.)

²⁵ *TI*, 65. o.

²⁶ Uo.

²⁷ *TI*, 61. o.

²⁸ Uo. Ez a megfogalmazás rendkívül fontos, ha meg akarjuk ítélni, hogy Jacques Derrida nagy hatású *Erőszak és metafizika* című írása mennyire pontos elemzése a *Teljesség és végtelenség*. Ugyanis a következő megfontolásokat Derrida Lévinas *ellenében* véli megfogalmazni, miközben olyasmit állít, amit a *Teljesség és végtelen* is elismer: „Lehetetlenség volna a másikkal, az alter egóval találkozni, lehetetlenség volna a tapasztalatban és a nyelvben tisztelni őt, ha e másik másságában nem *jelenne meg* egy ego számára (általánosságban). Nem tudnánk sem megfogalmazni, sem megragadni, hogy mi az egészen más, ha nem volna fenoménja, ha nem volna evidenciánk az egészen másról mint olyanról.” (Jacques Derrida: *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in: *L'écriture et la différence*, Párizs, Seuil, 1967, 181. o.) Lévinas természetesen nem azt állítja, hogy a másik nem jelenik meg, hanem azt, hogy a kifejezés szétveti e megjelenés formáját, ami nem volna lehetséges, ha nem jelenne meg.

²⁹ *TI*, 44. o.

Ez azonban azt is jelenti Lévinas szerint, hogy a kifejezés nem (vagy nem elsősorban) jelek, kijelentések stb. kifejezése – hanem elsősorban magát a kifejezést fejezi ki. „A kifejezés első tartalma maga a kifejezés.”³⁰ Ennél a megfogalmazásnál szerencsésebb és gyakoribb, ha nem tartalomról van szó, hanem egybeesésről: „a kifejezésben a megjelenés és a megjelenő egybeesik, a megjelenő segédkezik saját megjelenésében”,³¹ „egybeesik a kifejezett és az, aki kifejez.”³²

Így van ez akkor is, amikor a kifejezésről mint tanításról esik szó. Mert igaz ugyan, hogy „a tanítás olyan diskurzus, ahol a tanító olyasmit nyújt a tanítványnak, amit az még nem tudott” – ámde Lévinas ezt így folytatja: „Nem bábáskodás, hanem a végtelen ideáját helyezi el bennem folyamatosan.”³³ Márpedig a végtelen ideája nem valamiféle ismeret, amit a tanítvány eddig nem tudott,³⁴ hanem az *egyetlen* olyan idea, amit nem köszönhetnék magamnak: maga a transzcendencia, vagyis az, *hog*y a másik kifejez, *hog*y kifejezése tanítás. Valóban: „a tanító első tanítása maga a jelenléte tanítóként”,³⁵ „Mindenekelőtt magát ezt a tanítást tanítja, és csak ennek köszönhetően taníthat dolgokról és gondolatokról (nem mint a bábáskodás, amely csak *felébreszt*).”³⁶

Még amikor Lévinas arról ír, hogy az arcra az én ráirányul (erről bővebben később lesz szó), akkor is azt állítja, hogy ez nem más, mint hogy az én a *Ki?* kérdést teszi fel a másiknak, és „az arc a válasz erre a kérdésre. A válasz és a válaszoló egybeesnek.”³⁷

Mindennek csak első látásra mond ellent az, hogy „a másik a beszédben jelenik meg, amint a világról beszél és nem önmagáról, a világot *tematizálva*.”³⁸ Hiszen, láttuk már és majd

³⁰ *TI*, 43. o.

³¹ *TI*, 330. o.

³² *TI*, 61. o.

³³ *TI*, 196. o.

³⁴ Mint a *bábáskodás* szó mutatja, Lévinas itt Platónra utal, aki a *Phaidroszban* az önmagának segédkező beszéddel szembeállított írásról – vagyis e kontextusra Lévinastól egyáltalán nem idegen módon alkalmazva: arról az ismeretről, amelyet megtudhatunk ugyan a másiktól, de elszakad az élő kifejezéstől – azt állítja: „nagy együgyűséggel van telve [az..., aki] úgy gondolja, hogy az írásba foglaltaknak bármi egyéb jelentősége van azon túl, hogy emlékeztessék a leírtak tartalmára azt, aki már úgysis ismeri a szóban forgó dolgot.” Platón: *Phaidrosz*, ford. Kövendi Dénes – Simon Attila, Budapest, Atlantisz, 2005, 97. o. (275c-d)

³⁵ *TI*, 102. o.

³⁶ *TI*, 65-66. o.

³⁷ *TI*, 193. o.

³⁸ *TI*, 98. o.

még részletesebben is látni fogjuk, a kifejezést nem témája vagy tartalma³⁹ teszi kifejezéssé, hanem *azért kifejezés*, mert tartalmától függetlenül kifejezi azt (is), hogy kifejezés – tehát ez nem azt jelenti, hogy az arc *önmagáról* kellene, hogy beszéljen.

Ez korántsem idegen attól, ahogy és amire a *kifejezés* szót a mindennapi nyelvben használjuk. H. P. Grice Lévinas filozófiájától majdnem minden tekintetben idegennek látszó, nevezetes cikkében⁴⁰ (az itt alkalmazott szóhasználatra átfordítva) arról ír, hogy a kifejezés nemcsak hogy nem pusztán annyit jelent, hogy a másik valamilyen hiedelmet kelt bennem (ez igaz akkor is, amikor például csak látom őt és az a hiedelemem támad, hogy bárányhimlős), hanem még az sem elég hozzá, hogy szándékában álljon e hiedelem kiváltása (ez igaz akkor is, amikor például visszahelyez a karácsonyfára egy gondosan összehajtogatott, ám üres szaloncukorpapírt: ezzel azt a hiedelmet szándékozott kiváltani, hogy ez egy „rendes” szaloncukor, de korántsem mondanánk, hogy ezt *fejezte ki*). A kifejezéshez szükség van arra is, hogy én vagy a másik *szándékosan kifejezze szándékát* a hiedelem kiváltására. Azonban Grice-nál ez csupán egy jellegzetessége a kifejezésnek (a „nem természetes jelentésnek”), ami elsősorban mégis bizonyos meghatározott tartalmak közvetítésére vagy hiedelmek kiváltására irányul; míg Lévinas számára a kifejezés kifejezése *maga* a kifejezés, vagyis mintha *kimerülne* ebben – vagy *csakis ettől lesz* kifejezéssé. E kettő nem ugyanaz; azonban az, hogy a szövegben gyakorlatilag egyenértékű és felcserélhető az *egybeesés*, ami kizárólagos (a tanítás magát a tanítást tanítja stb.) és az *önmagára vonatkozás*, ami nem feltétlenül kizárólagos (az arc kifejezése kifejezi azt, hogy kifejez), azt mutatja, hogy Lévinas nem különböztette meg ezeket. Ez a többértelműség teljességgel nem oldható fel; a további elemzések egyik fő célja az lesz, hogy megmutassam: a *Teljesség és végtelen* szövegével inkább az első értelmezés fér össze, vagyis az, hogy a kifejezés kimerül a kifejezés kifejezésében.

Érdemes röviden kitérni arra is, hogy Lévinas nem feledkezik meg a kifejezés testi voltáról sem, azonban csak néhányszor említi. A fent idézetten („az egész test, miként az arc, kifejezhet”) kívül a következő helyeken: „A nyelvet mint a szellem attitűdjét leírni nem jelenti azt, hogy testetlenítjük: éppen így számolunk el testi lényegével, amely különbözik (...) az

³⁹ A korábban idézett, a *Teljesség és végtelen* szövegében egyébként egyedülálló módon a tartalomra utaló megfogalmazással szemben.

⁴⁰ H. P. Grice: *Jelentés*, ford. Terestyéni Tamás, in: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Budapest, Osiris, 2001, 188-197. o.

idealizmus transzcendentális gondolkodásától”;⁴¹ „a test, ahol a kifejezés felfénylik és ahol az akarat egoizmusa diskurzussá lesz”;⁴² végül az erotika testiségével szembeállítva ír Lévinas „a kifejezés-test [*corps-expression*] testiségé[ről], amely segédkezik megjelenésében, arc”.⁴³ Látható tehát, hogy bárminemű rendszeres elemzés helyett Lévinas pusztán a test különféle értelemait állítja szembe egymással: azt, ami az akarattal és az erotikával kapcsolatos, illetve a testet mint kifejezést.

A kifejezés szembeállításokban

Láttuk már, hogy a kifejezés áttöri a totalitást, a megrögzült formát. Ennél jóval bővebben is lehet azonban jellemezni azokat az oppozíciókat, amelyek nemcsak egyszerű következményei a kifejezés pozitív leírásának, de még csak nem is pusztán árnyalják, gazdagítják is értelmét: csupán ezek alapján határozhatjuk meg pontosan, hogy mit jelent a másik kifejezése. Megfelel ez annak, hogy a transzcendencia kizárólag egy önmagának elégséges, élvező, lakozó, ateista én számára jelenhet meg; tehát a transzcendencia értelme ezektől függ: az ezekkel való szembeállításokban lesz az, ami (a szabadság megkérdőjelezése stb.) – ami a *Teljesség és végtelennek* nem pusztán egyik középponti tétele, hanem egyben a szöveg rendező elve is.⁴⁴

Az első elhatárolás nem a mű világán belüli oppozíció, hanem a kifejezés „mindennapi” értelmezésével való szembeállítás. Tudniillik az, hogy a lévinasi értelemben vett kifejezés nem a másik vagy az én „belsőjébe” rejtett gondolat vagy egyéb tartalom „kijuttatása”. „A kifejezés nem egy korábban zárt belső világot fed fel, nem ad hozzá a világhoz egy új, megérthető és megragadható régiót”;⁴⁵ „a kifejezés és a felelősség közötti kapcsolat (...) lehetővé teszi, hogy kivonjuk a nyelvet az előzetesen létező gondolatnak való alávetettségétől, amelynek pusztán

⁴¹ *TI*, 224. o.

⁴² *TI*, 255. o.

⁴³ *TI*, 289. o.

⁴⁴ Derrida ezt nem veszi figyelembe, amikor Lévinast úgy állítja be, mint aki a tisztán pozitív (vagyis nem a végtelenséggel szembeállított) végtelent teszi filozófiája középpontjává, és ezzel szemben azt az ellenvetést teszi, hogy a diskurzus mindig szembeállításokkal dolgozik (már a végtelen megnevezésében is). (Jacques Derrida: *I. m.*, 165-173. o.)

⁴⁵ *TI*, 233. o.

kívültre juttatását szolgálná”;⁴⁶ „a kifejezés nem abban áll, hogy a másik átnyújtja belsőjét. A másik, amint kifejezi magát, éppen hogy nem ad.”⁴⁷ Általánosabban: „a nyelv nem egy tudat belsejében játszódik”;⁴⁸ ez igaz tehát az én kifejezésekre is: „a nyelv nem egy, az énben előzetesen adott reprezentáció kijuttatása”.⁴⁹ Itt érdemes megjegyezni, hogy míg az én belsőjéről értelmes beszélni a *Teljesség és végtelenben*, addig a másik „belsője”, tudata meg sem jelenik a mű világában,⁵⁰ hiszen ha így közelítenénk a másikhoz, akkor egy *alter egó*vá változtatnánk – tehát a kifejezés már csak ezért sem lehet az ő belső tartalmainak vagy állapotainak kijuttatása.

Áttérve a *Teljesség és végtelen* keretein belül játszódo szembeállításokra, a kifejezést először a másik reprezentációjával kell szembeállítanunk: „Az arc minden pillanatban megsemmisíti és túllépi azt a plasztikus képet, amit átad nekem, az ideát, ami az én mértékem szerint adódik (...). Nem tulajdonságai által jelenik meg, hanem (...) *kifejezi magát*”;⁵¹ „a kifejezés élete abban áll, hogy szétveti a formát, amelyben a létező témaként megjelenik és egyben ezáltal el is rejtőzik”;⁵² „a kifejezés különbözik minden intuitív adottságtól, éppen azért, mert nem ad, hanem jelent.”⁵³

A reprezentáció, a megjelenés, amely „plasztikus formába dermed”⁵⁴, egyben a totalitásba is beilleszkedik (vagy fordítva: azért illeszkedik a totalitásba, mert megdermed, elveszíti *életét*) – ezzel szemben és éppen ezért a kifejezés a „*kontextus nélküli jelentés*” lehetősége”.⁵⁵ „A nyelv műve: kapcsolatba lépni egy minden formától megfosztott meztelenséggel. (...) Az arc felém

⁴⁶ *TI*, 219. o.

⁴⁷ *TI*, 221. o.

⁴⁸ *TI*, 224. o.

⁴⁹ *TI*, 189. o.

⁵⁰ Szemben azzal, amit Derrida állít egy helyen: „Mindig az általa kibocsátott jelek és megalkotott művek mögött, *titkos és diszkrét interioritásában*, beszédének szabadsága által megszakítva minden történelmi totalitást, a másik 'nem e világból' való.” (Jacques Derrida: *I. m.*, 152-153. o.) Derrida természetesen nem a másik tudatáról beszél, de a „titkos és diszkrét interioritás” sem jelenik meg a *Teljesség és végtelen* szövegében.

⁵¹ *TI*, 43. o.

⁵² *TI*, 61. o.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ *TI*, 8. o.

fordul – és ez maga a meztelensége. Saját maga által *van*, és nem egy rendszerre való utalása által.”⁵⁶

E kontextus avagy totalitás, amelyből a kifejezés kivonja magát, végső soron maga a történelem – ezért lehet, hogy a kifejezés nem illeszkedik a történelembe, hanem éppen a felette mondott ítélet lehetősége.⁵⁷

Az önmaga általi megjelenés azt jelenti: a másik attól függetlenül fejez ki, hogy „milyen pozíciót foglalunk el vele szemben”.⁵⁸ Másfelől az én a kifejezés aszimmetriájában nem vehet fel külső nézőpontot⁵⁹ – ellenben „a történelem síkján” a lét úgy jelenik meg, mint ami „megszabadult a partikuláris nézőpontoktól”.⁶⁰

Végül meg kell különböztetnünk a kifejezést a cselekvéstől, hiszen „a cselekvés nem fejez ki. Van jelentése, de a cselekvőhöz az ő távollétében vezet el.”⁶¹ Mi több, e megkülönböztetés „nyelv és cselekvés, kifejezés és munka között” egyenesen „radikális”.⁶² Még akkor is, ha „természetesen érthetjük a nyelvet cselekvésként is, a viselkedés egy gesztusaként. Ám így a nyelv lényegét hagyjuk figyelmen kívül: a felfedő és a felfedett egybeesését az arcban”.⁶³

Ez utóbbi szembeállítás bizonyul a leggyümölcsözőbbnek, ha a kifejezés értelmét meg kívánjuk határozni. Lévinas bőségesen foglalkozik az akarat cselekvésének és az általa létrehozott műnek [*œuvre*] a leírásával; és még ha nem is mindig explicit módon a kifejezéssel kontrasztban teszi ezt, és nem is mindig emlékeztet arra, hogy a nyelv is érthető cselekvésként – e két premisszát szem előtt tartva felvázolhatjuk, hogy mik a nyelv mint cselekvés jellemzői, ez alapján pedig elénk tárul az is, hogy mi az ettől megkülönböztetendő kifejezés. Előre kell bocsátani még azt, hogy Lévinas a műről írva gyakran az én cselekvéséről és művéről ír, illetve olykor indifferensen, nem specifikálva, hogy az én vagy a másik cselekvéséről van-e szó. Ám mivel a mű a totalitásba illeszkedik, amelyben e különbség az én és a másik között elvész, ezért ettől a következő elemzésben el lehet tekinteni; később majd ki fogok térni rá.

⁵⁶ *TI*, 72. o.

⁵⁷ *Vö. TI*, 45. o.

⁵⁸ *TI*, 60-61. o.

⁵⁹ *TI*, 281-282. o.

⁶⁰ *TI*, 44-45. o.

⁶¹ *TI*, 62. o.

⁶² *TI*, 225. o.

⁶³ *Uo.*

Az alapvető szerkezet a következő: a cselekvés egy mű létrehozása, amely mű a cselekvő akarattól rögtön elidegenedik, leválik róla, és úgy lesz kitéve az idegen értelemadásnak, hogy a cselekvőnek immár nincs beleszólása az értelmezésbe. E két mozzanat kettősen kapcsolódik egymáshoz: mondhatjuk azt is, hogy azért van kitéve a mű az idegen értelemadásnak, mert elidegenedett alkotójától, és azt is, hogy ez az elidegenedés éppen mint az idegen akaratnak kitettség konkretizálódik. Minthogy az alkotó már nem segédkezik műve értelmének létrejöttében, ez az értelem nem lesz egy, nem lesz egyértelmű: végtelen és bizonytalan értelmezésre csábít, amelyet végső soron nem is egyes másik emberek, hanem maga a történelem végez el. A mű alkotójától való elidegenedése a történelemben való beilleszkedés, amely az akarat ellenében, az ő hangját elfojtva megy végbe.

Az alkotó távollétét és a mű másíknak való kitettségét Lévinas a következőképpen köti össze: „Szemben a kifejezés transzcendenciájával, ahol a kifejező személyesen segédkezik a kifejezett műnek, a termék az előállítójáról annak távollétében tanúskodik, mint egy plasztikus forma. Ez a kifejezésnélküliség pozitívan a kereskedelmi értékben jelenik meg, abban, hogy másokhoz hozzáidomul, abban a lehetőségben, hogy felvegye azt a jelentést, amelyet mások neki adnak, hogy olyan kontextusba lépjen be, amely teljességgel különbözik attól, amelyből ered.”⁶⁴

A mű és általa az őt megalkotó akarat tehát a következőknek van kitéve: „az idegen *Sinngebung*nak”,⁶⁵ „vitának és félreértésnek, egy tőle idegen akarat terveinek.”⁶⁶ Ennek megvan a maga testi vonatkozása is, ami megmutatja a test eredendő kétértelműségét: „A test egyszerre az, ahol a kifejezés felfénylik és ahol az akarat egoizmusa diskurzussá lesz, par excellence ellenállás – és egyben az, ami által az én a másik számításainak tárgya lehet.”⁶⁷

A mű elidegenedése alkotójától, ennek távolléte a következőképpen értendő: „A cselekvés nem fejez ki. Van jelentése, de a cselekvőhöz az ő távollétében vezet el. Valakit művei alapján megközelíteni annyit tesz, mint behatolni, mintegy betörni belsőjébe; a másikat meglepjük intimitásában, aminek természetesen kiteszi magát, de nem úgy, hogy kifejezi magát, hanem mint a történelem személyiségei. A művek alkotójukat jelentik, de közvetetten, harmadik

⁶⁴ *TI*, 251-252. o.

⁶⁵ *TI*, 251. o.

⁶⁶ *TI*, 252. o.

⁶⁷ *TI*, 255. o.

személyben.”⁶⁸ Művei által a másik „jelt ad magáról, de nem mutatkozik meg”, „csak magát elrejtve nyilvánul meg.”⁶⁹ „Az élet, a művek által kifejeződni, ez éppen a kifejezés visszautasítása.”⁷⁰ Ez részletesebben kifejtve a következőt jelenti: „A mű alkotója, akit a műve alapján közelítünk meg, csak mint tartalom mutatkozik meg. E tartalmat nem lehet eloldani a kontextusától, attól a rendszertől, amelybe a mű illeszkedik: [a *mi?*] kérdésre a rendszerben elfoglalt helye által felel.”⁷¹

Az, hogy a mű nem kifejezés, tehát a másik nem értelmezi kijelentését folyamatosan, azt jelenti, hogy e művek: „szimbólumok, amelyek megkívánják az értelmezést.”⁷² Az értelmezendő jelek pedig szükségképpen sokértelműek, „mögöttes gondolatokkal járnak”,⁷³ „az őszinteség és hazugság viszontagságaival”,⁷⁴ az értelmezés tehát „végtelen pszichoanalízist vagy szociológiát”⁷⁵ kényszerít ránk, ez pedig, vagy legalábbis a „véget nem érő” pszichoanalízis nem más, mint „az eredet reménytelen keresése, legalább önmagamban”.⁷⁶

Az, ahogy a mű az „alkotó akaratot kiteszi a vitának és félreértésnek,” nem más, mint „az a mód, ahogy az akarat egy olyan szerepet játszik el a történelemben, amit nem akart.”⁷⁷ A történelem pedig „örökké hiányzik saját jelenlétéből. Ez azt jelenti, hogy eltűnik saját megjelenése mögött – örökké felületes és többértelmű, eredete, alapja mindig máshol van.”⁷⁸

Azonban „a beszélő létező visszaveszi és megvédelmezi művét az idegen akaratától”,⁷⁹ és így ennek a többértelműségnek, felületességnek, „ambivalenciának fölébe kerekedik a kifejezés, a jelentés eredeti eseménye. Megérteni egy jelentést nem azt jelenti, hogy egy reláció egyik terminusától a másikhoz lépünk, hogy az adottban relációkat pillantunk meg. Az adottat kapni:

⁶⁸ *TI*, 62. o.

⁶⁹ *TI*, 192. o.

⁷⁰ *Uo.*

⁷¹ *Uo.*

⁷² *TI*, 194. o.

⁷³ *TI*, 220. o.

⁷⁴ *TI*, 220-221. o.

⁷⁵ *TI*, 221. o.

⁷⁶ *TI*, 60. o.

⁷⁷ *TI*, 252. o.

⁷⁸ *TI*, 60. o.

⁷⁹ *TI*, 252. o.

már mint tanítottat kapni – mint a másik kifejezését.”⁸⁰ Hasonló igaz az én kifejezésekre is. „Beszéd-cselekvésemből ugyanúgy hiányzom, mint mindenből, amit termeltem. De kiapadhatatlan forrás vagyok – a mindig megújuló megfejtés forrása. És ez a megújulás nem más, mint a jelen.”⁸¹ A kifejezés így „felülkerekedik” a többértelműségen, vagy inkább megelőzi azt: ezért beszélhet Lévinas „a kifejezés eredeti egyértelműségéről”.⁸² Egy helyütt még annál is többet állít, hogy pusztán a kifejezés és a mű megalkotása közötti különbségről volna itt szó: „A többlet, amit a nyelv hoz minden, az embert megjelenítő munkához és műhöz képest, az élő és a halotti távolság mércéje.”⁸³

Formális kifejezés és etikai kvázi-tartalom

Láttuk: „a mű alkotója, akit a műve alapján közelítünk meg, csak mint tartalom mutatkozik meg” – ellenben „a kifejezés első tartalma maga a kifejezés.” Nemcsak ezek az explicit kijelentések, de mindaz, amit a kifejezés és a mű szembeállításáról idéztem, arra mutat, hogy a beszéd mint bárminemű *tartalom* kimondása, mint *valami* kifejezése a beszéd mint *cselekvés* körébe tartozik – és így nem kifejezés a lévinasi értelemben. Hiszen éppen a tartalom az, ami kimondójának távollétében is megközelíthető, ami a nyelvi rendszerben elfoglalt helye által nyeri el jelentését, ami sokértelmű stb. Ez viszont azt is jelenti, hogy az ezzel szembeállított kifejezés értelme a *Teljesség és végtelenben* kizárólag *formális* és *redukált* lehet. Ez alatt azt értem, hogy Lévinas nem azt elemzi, hogy mi az etikai értelme annak, *hogyan* a másik *valamit* kifejez, miközben e kifejezés tartalmát, a kifejezettet zárójelbe teszi – hanem nála a kifejezés értelme nemcsak hogy abból ered, hanem abban *ki is merül, hogyan* a másik *egyáltalán* kifejez. Tulajdonképpen a *Másként, mint lenni* Mondott nélküli Mondásának előképét látjuk itt (ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a kifejezés értelme itt redukált: vagyis a második főmű redukció-fogalmát alkalmazva az elsőre) – anélkül, hogy ez explicitté válna. Mintha Lévinas

⁸⁰ *TI*, 92. o.

⁸¹ *TI*, 199. o.

⁸² *TI*, 222. o.

⁸³ *TI*, 199. o.

mindenképpen el akarná kerülni azt a veszélyt, hogy a másik kifejezését a totalitásba olvassza,⁸⁴ és mintha nemcsak maga a kifejezett tartalom hordozná e veszélyt (azáltal, hogy mint nyelvi jel, jelentését a rendszertől kapja meg), hanem az is, ha figyelembe vennénk, hogy a kifejezés mindig valamely tartalom kifejezése.⁸⁵

Ez a formális jelleg nemcsak hogy nem válik explicitté, hanem ráadásul nem is minden illik bele ebbe a sémába, legalábbis első látásra. Mint már láttuk: „a másik a beszédben jelenik meg, amint a világról beszél és nem önmagáról, a világot *tematizálva*”; illetve még ennél is fontosabb a kifejezésnek az az értelme, amely szerint abban a másik úgy és azért van jelen, mert segédkezik kifejezésének, kulcsot nyújt hozzá: „Az értelmezés kulcsának e jelenléte a jelben, amelyet értelmez – éppen ez a másik jelenléte a kijelentésben, amint segédkezik saját diskurzusának; minden beszéd tanító jellege ebből ered.” Azonban gondoljuk meg, hogy jelentheti-e ez azt a konkrét és mindennapi szituációt, hogy a másik által mondottakat valahogyan értem, és az én értelmezésem esetleges tévedéseit ő helyreigazítja? Vajon értheti-e ezt Lévinas az alatt, hogy a másik a kifejezés által felülkerekedik a többértelműségen, hogy véget vet a vég

⁸⁴ Mintha csak Lévinas szövegében ott munkálna az a felismerés, hogy milyen nehéz Hegel örökségétől megszabadulni – amit Michel Foucault így fogalmazott meg: „ha tényleg el akarunk fordulni Hegeltől, akkor először fel kell becslnünk, mit veszítünk, ha elszakadunk tőle (...), továbbá tudnunk kell, hogy a még hegeli elemek teszik lehetővé számunkra a Hegel ellen való gondolkodást. És fel kell mérnünk: talán a Hegellel való szembeszállás is nekünk állított hegeli csapda, hogy aztán végül megint a mozdulatlan Hegellel találjuk szembe magunkat, csak másutt.” (*A diskurzus rendje*, ford. Romhányi Török Gábor, in: *A fantasztikus könyvtár*, Budapest, Pallas – Attraktor, 1998, 72. o.) Nem véletlen, hogy Derrida ezt írja: azokat a kérdések, amiket Lévinas tesz fel Husserlnek, Hegel kérdései is lehettek volna; ami azt mutatja, hogy „amint ellene beszél, Lévinas nem tudja nem igazolni Hegelt, *már igazolta is*.” (Jacques Derrida: *I. m.*, 176. o.) Illetve több ilyen kérdésfeltevése is van: „Nem írta-e ezt meg már Hegel?” (Jacques Derrida: *I. m.*, 146. o.) – igaz, ehelyütt azzal kapcsolatban, hogy a másik szeme rám tekint, ami, mint láttuk, másodlagos ahhoz képest, hogy a másik: kifejez.

⁸⁵ A problémát megfogalmazhatjuk azokban a terminusokban is, amelyeket Etienne Feron alkalmaz. Szerinte el kell különítenünk a nyelv két dimenzióját: a *horizontális* síkot, ahol a nyelv „minden értelem horizontja”, ahol „minden tapasztalat és világon belüli kapcsolat képződik”, valamint a *vertikális* dimenziót, amely „a diskurzus mint végtelen mélység”, és amely „megelőzi” a vertikális dimenziót és „mélyebb” annál. „A pont, ahol találkozik” e két dimenzió, „nem más, mint maga a beszéd eseménye (...), ahol az arc kifejezése és a szubjektivitás válasza keresztezi egymást.” (Etienne Feron: *I. m.*, 92-93. o.) Eszerint tehát a kifejezésről szóló szembeállítások célja e két dimenzió elkülönítése. A probléma pedig az, hogy a kifejezés eseménye mint *metszéspont* írható le: a dimenziók elkülönülnek egymástól, csak egyetlen pontban találkoznak, amely tehát kizárja magából a vertikális sík egészét (vagy majdnem egészét: lásd később).

nélküli pszichoanalízisnek? Nyilvánvalóan nem, hiszen a másik helyreigazító mondata csak egy újabb tartalom, amit újfent félreérthetők – és ami a pszichoanalízist nem hogy megállítaná, hanem éppenséggel táptalajt nyújt a folytatásához. („Miért érezte úgy, hogy ezt az értelmezést helyesbítenie kell? Mi lehet az oka annak, hogy az én értelmezésemet nem fogadta el?”) És ezen még az sem segít, ha kiemeljük a kifejezés temporalitásának elemzéséből azt a *szüntelenséget*, amely, mint láttuk, a másik *jelenlétének* formája. Hiszen a korrekció, ha az előbbi módon értjük, éppen hogy nem szüntelen, hanem újabb és újabb, egymástól időben és a nyelvi rendszer szabályai szerint is elválasztott, disztinkt tartalmak kijelentése.

Ellenben e megfogalmazásokat értelmezhetjük úgy is, hogy a másik azt, hogy kifejez, szüntelenül kifejezi; illetve annak értelmét, *hogy* kifejez, nem bízva rám, az én értelemadásomra, hanem ő maga illetve kifejezése hordozza annak kulcsát, hogy mi az értelme annak, *hogy* kifejez (és nem: *amit*).⁸⁶

Nem állítanám, hogy a *Teljesség és végtelen* minden elemében összeegyeztethető ezzel az értelmezéssel, azt azonban igen, hogy a kifejezésről szóló pozitív és negatív állítások túlnyomó többsége és az általuk kirajzolt koherens kép abba az irányba mutat, hogy a másik kifejezése nem fejez ki *többet*, mint pusztán annyit, *hogy* a másik kifejez.⁸⁷ Mindössze ennyi elég is ahhoz, hogy az arc mint kifejezés áttörje a totalitást.

⁸⁶ Bernhard Waldenfels szerint Lévinas egyenesen „megszemélyesíti a beszélő nyelvet”, és olyan mértékben távol tartja magát „minden leülepedett, megrögzült nyelvi rendszertől”, „amíg el nem jut addig a pontig, ahol maga a beszélő arc funkcionál elsődleges jelentőként.” (Bernhard Waldenfels: *Levinas and the face of the other*, i. k., 68. o.)

⁸⁷ Megkockáztatható, hogy erre utal az az előszó, amelyet Lévinas eredetileg a könyv német fordításának kiadásához jóval később, 1987-ben írt. Ez így jellemzi *Teljesség és végtelen* nyelvfelfogását: „A nem hallható nyelve, a soha nem hallott nyelve, a ki nem mondott nyelve. Írás!” (*TI*, III. o.) Feltehető, hogy az „írás” szó használata itt Derridára utal, aki az élőbeszéd és az írás lévinasi szembeállításával ezt szegezte szembe: „Nem lehetne-e itt Lévinas minden állítását ellenkezőjére fordítani? Megmutatva például, hogy az írás képes magáról gondoskodni, mivel van *ideje* és szabadsága, mert mentesül a beszéd empirikus sürgetésétől? Hogy semlegesítve az empirikus *'ökonómia'* igényeit, lényegileg *'metafizikusabb'* (a lévinasi értelemben), mint a beszéd? Hogy aki ír, az inkább eltávolodik, vagyis inkább másikként fejezi ki magát, inkább a másikkhoz szól, mint a beszélő ember? És megfosztva magát a jelek hatásainak *élvezetétől*, ez utóbbinál inkább elutasítja az erőszakot? Hogy bár igaz, hogy talán mást sem akar, mint e jelek végtelen sokasítását, így legalábbis megfélelkezve a másiktól, a végtelenül másiktól mint halálról, így éppen az írást mint *a halál elkülönöződését [différance] és ökonómiáját* gyakorolja? Az erőszak és nem erőszak határa tehát nem a beszéd és az írás között húzódik, hanem mindkettőn belül.” (Jacques Derrida: *I. m.*, 150-151. o.) E bekezdés részletes elemzésére itt nincs hely, sem annak megállapítására, hogy a kései

Azonban a kifejezés e formális és redukált értelme nem jelent *tiszta formalitást*. Ahogy Lévinas fogalmaz: „Az arc (...) *kifejezés*: a létező áttöri a lét minden burkát és általánosságát, hogy – ’formáját’ kitöltve ’tartalmának’ teljességével – végső soron eltörölje a forma és tartalom különbségét.”⁸⁸ A kifejezés formalitása nem marad meg üres formalitásnak, amellyel a kifejezett nyelvi tartalom áll szemben; avagy: a kifejezésnek mint kifejezésnek sajátos, mégpedig etikai tartalma, legalábbis bizonyos tartalmi jellegűnek nevezhető működése vagy szerepe is van. Vagy mondhatjuk kvázi-tartalminak is, hiszen korántsem arról van szó, hogy a másik *valamit* kifejez abban az értelemben, ahogyan ezt mindennapi nyelvünkben használjuk; viszont az, *hogy* kifejez, bizonyos tartalmi jellegű értelmekkel telítődik.

A nyelv „formális működése a transzcendens megjelenítése” – írja Lévinas, majd hozzáteszi: a nyelvnek „ennél mélyebb jelentése is van.”⁸⁹ Ez a „mélyebb”, etikai jelentés abból ered, hogy maga a transzcendencia sem pusztán formális. Csak egy elkülönült, élvező, ökonómiai én számára jelenik meg – és az, ahogyan a transzcendencia viszonyának egyik, „innenső” oldala, az én „konkretizálódik” és „tartalommal telítődik”, az egyben a másik megjelenését, a kifejezést is sajátos tartalmakkal tölti meg.

Ezek közös jegye, hogy a másik kifejezése az *énhez folyamodik*, vagy éppen az *ént kötelezi*. Lévinas láthatóan nem tartja fontosnak, hogy különbséget tegyen ezek között, és szabadon váltogatja az „enyhének” mondható megfogalmazásokat – például: a másik „segítségül hívja a beszélgetőtársat, kiteszi magát kérdésének és válaszának”⁹⁰ – a jóval „szigorúbbakkal” – például: „a halaszthatatlan sürgősség, amellyel [a másik] választ követel”.⁹¹ Ír parancsról és kötelezettségről: „Az arc nyitja meg az eredeti diskurzust, amelynek első szava a kötelezettség,

Lévinas-előszó által használt írásfogalom mennyiben feleltethető meg Derrida írásfogalmának. Viszont ha igaz a fenti értelmezésem, akkor Derrida ellenvetései nem találják el a beszéd (a kifejezés) lévinasi értelmezését. Árukkodó, hogy például a beszéd „empirikus” sürgetéséről szól, ami értelmezésem szerint távol áll a sürgetés lévinasi fogalmától, ami inkább a jelenlét szüntelenségének szinonimája; illetve hogy azt sugallja, hogy Lévinasnál az erőszak az élvezet cinkosa, ami szintén ellentétes a *Teljesség és végtelen* szövegével. Ha a másik valóban azt fejezi ki, *hogy* kifejez, akkor kifejezésén (beszédén) *belül* nem húzódhat semmilyen határ: határokat kizárólag *valami* kifejezésén belül húzhatunk.

⁸⁸ *TI*, 43. o.

⁸⁹ *TI*, 212. o.

⁹⁰ *TI*, 219. o.

⁹¹ *TI*, 234. o.

amelyet semmilyen 'belső' nem enged megkerülni";⁹² „figyelmesnek lenni azt jelenti, hogy felismerem a másik mester voltát, fogadom parancsát, vagy pontosabban fogadom parancsát a parancsolásra”⁹³ – de másfelől arról is, hogy a másik (mondhatjuk: *csak*) hív: „Az arc beszél hozzám, és ezáltal egy olyan kapcsolatba hív, amelynek nincs közös mértéke semmilyen gyakorolható hatalommal.”⁹⁴ Vagy éppenséggel egyazon mondatban is előfordulhat mindkét variáció: „A tematizáció mint a nyelv műve, mint a tanító az én felett gyakorolt cselekvése, nem egy misztikus információ, hanem az én figyelmének felhívása.”⁹⁵

E folyamodás vagy kötelezés mellett a másik kifejezésének kvázi-tartalmi elemében három mozzanatot ragadhatunk meg; ezek viszonya nem teljes mértékben tisztázott a *Teljesség és végtelen* lapjain, de ezen írás keretei között elegendő csak röviden megmutatni őket. Már csak azért is, mert nem a kifejezés szűken vett leírásához tartoznak, hanem jórészt a könyv (ettől független) ontológiájának következményei; a szakirodalom ráadásul bőségesen tárgyalja ezeket.

A kifejezés egyik etikai értelme abból származik, hogy a másikat nem sajátíthatom el, másságát nem „függeszthetem fel”, csak *megszüntethetem*: megölhetem. „A gyilkosság afölött gyakorol hatalmat, aki fölött nem lehet hatalmat gyakorolni.”⁹⁶ Az ölés „tisztán etikai lehetetlensége”⁹⁷ a kifejezésben is meg kell, hogy jelenjen, ha egyszer ez a transzcendencia konkrét formája; ha egyszer „az arc beszél hozzám, és ezáltal egy olyan kapcsolatba hív, amelynek nincs közös mértéke semmilyen gyakorolható hatalommal, legyen az élvezet vagy ismeret.”⁹⁸ E megjelenés formája pedig a következő: „E végtelen, amely erősebb, mint a gyilkosság, már arcában ellenáll, ő maga az arc, az eredendő *kifejezés*, az első szó: 'Ne ölj!'”⁹⁹

⁹² *TI*, 220. o.

⁹³ *TI*, 194. o.

⁹⁴ *TI*, 216. o.

⁹⁵ *TI*, 102. o. A tanítás tanítását mint egyfajta kvázi-tartalom kifejezését jóval erősebb terminusokkal értelmezi Jeffrey Dudiak: „a tanítás először nem valamilyen 'tartalom' vagy tényeket tanít, hanem az egón tesz erőszakot, amely e tanítást tartalomként vagy tényként próbálna meg érteni. Magát a tanítást tanítja: azt, hogy a másik, aki transzcendensként jelenik meg, nem 'tanulható' (nem lép be a tudó – tudott kapcsolatba).” (Jeffrey Dudiak: *The Intrigue of Ethics. A Reading of the Idea of Discourse in the Thought of Emmanuel Levinas*, New York, Fordham University Press, 2001, 66. o.)

⁹⁶ *TI*, 216. o.

⁹⁷ *TI*, 217. o.

⁹⁸ *TI*, 216. o.

⁹⁹ *TI*, 217. o.

A *következtetés* tehát ez: *mivel* az arc megjelenése előtt, az általam birtokolt világban az élvezet és a megismerés is egyaránt a másik másságának felfüggesztését jelenti, és *mivel* a transzcendencia a kifejezésben jelenik meg, *ezért* a *formális* kifejezés (ami nem több, mint a transzcendencia kifejezése) a másság felfüggesztésére is utal *tartalmában*. Ennek nem egyetlen lehetséges formája a „Ne ölj!” parancs: később ugyanezt a szerepet a másik haláláért viselt felelősségem tölti be Lévinas gondolkodásában.¹⁰⁰

Másodszor a kifejezés *közössé teszi a világot*.¹⁰¹ Ennek két mozzanata van: a másik mint transzcendencia: nélkülöző, és ezért kifejezése felszólítás arra, hogy adjak – tehát az én kifejezésem, amely erre felel, közössé teszi a dolgokat, amelyeket a másik megjelenése előtt én birtokoltam az élvezet és megismerés formájában. (Bár néhány megfogalmazásban mintha egyszerűen a nyelv, a szó általánossága e nélkülözéstől függetlenül is elég volna ehhez a közössé tételhez: „A szó általánossága iktatja be a közös világot.”¹⁰² „A világ a másik nyelvében ajánlatik fel, kijelentései hordozzák.”¹⁰³)

A másik nem része a világnak – az én világomnak, amely az én élvezetemet szolgálja. A transzcendencia formális mozzanata itt is egyfajta kvázi-tartalmi meghatározottságot kap: „a másik idegen, nélkülöző, proletár”.¹⁰⁴ Ezért aztán „a másikat felismerni annyi, mint az éhséget felismerni. A másikat felismerni annyi, mint adni.”¹⁰⁵ De ahogy a másik nem „szó szerint” nélkülöző, de e nélkülözés nem is csak transzcenciájának pusztán formális megfogalmazása, úgy adni sem „szó szerint” adok, de az adakozás nem is csak e transzcendencia formális (f)elismerését jelenti. Az adakozás e két véglet közötti kvázi-tartalom: a dolgok felajánlása és

¹⁰⁰ Legrészletesebben lásd *A halál és az idő* című előadásorozatot (Emmanuel Lévinas: *Dieu, la mort et le temps*, Párizs, Grasset, 1993.)

¹⁰¹ Kérdéses, hogy mi e két mozzanat kapcsolata; Bokody Péter például élesen elkülöníti őket egymástól: szerinte a „Ne ölj!” elemzésében „a beszéd a bibliai parancs alakját ölti, ami az arc kvázi-fenomenjének pontosabb meghatározására szolgál, éppen ezért inkább kivételes, nem pedig hétköznapi jelenségként értelmeződik”; a világ közössé tétele viszont a beszéd „hétköznapi formájára vonatkozik.” (Bokody Péter: *A beszéd és a testek*, in: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest, L’Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 273. o.) A hétköznapiság kérdésére később visszatérek.

¹⁰² *TI*, 189. o.

¹⁰³ *TI*, 92. o.

¹⁰⁴ *TI*, 73. o.

¹⁰⁵ *Uo.*

közössé tétele a nyelv által. „A nyelv univerzális, mert nem más, mint az átmenet az individuálistól az általánoshoz, mert felajánlja a hozzám tartozó dolgokat a másoknak. Beszélni annyi, mint közössé tenni a világot”.¹⁰⁶ Olykor úgy tűnik, hogy ez az „eredeti közössé tétel”¹⁰⁷ rögtön magának a transzcendenciának a leírása: „A kapcsolat a másikkal, a transzcendenciával abban áll, hogy a világról beszélek a másoknak.”¹⁰⁸ Máskor viszont mintha Lévinas egy közvetítő mozzanatról beszélne: lásd a megfogalmazást a másik mint éhség felismeréséről, amit tehát a köztes mozzanat a transzcendencia és a nyelv mint adás, közössé tétel között; illetve egy más szempontból: „A létező, aki kifejezi magát, rám kényszeríti magát, de úgy, hogy hozzám fordul szerencsétlenségében és meztelenségében – éhségében –, és nem tudok süket maradni vele szemben.”¹⁰⁹ Látható, hogy ide kapcsolódik nemcsak az élvezet, de a szabadság megkérdőjelezésének és beiktatásának (itt nem elemzendő) témája is.

Itt tehát megint egyfajta *következtetésről* van szó: *mivel* a transzcendencia a világon kívüli, és *mivel* a világ az én világom, élvezetem és megismerésem világa, *ezért* a másik nélkülözö; *mivel* a másik nélkülözö, *ezért* kifejezése egyben felszólítás arra, hogy adjak. Azonban nem teljességgel formális, de nem is „konkrét” adásról van szó: nem egyes dolgokat, hanem *világomat* kell adnom, közössé tennem. Természetesen az, hogy a nyelv általánossága és a világ közös volta összefügg, nem következtetés ebben az értelemben; az viszont már az, hogy ezt mint az én általi *közössé tételt*, mint adást értelmezi Lévinas.

Azért fontos hangsúlyozni a következtetés mozzanatát, hogy lássuk: a kifejezés e kvázi-tartalmi elemei nem magának a kifejezésnek a *leírásában* szerepelnek, hanem Lévinas ontológiája, metafizikája, ezek alapvető oppozíciói alapozzák meg. Így ha e metafizikát elvetjük vagy legalábbis kiigazítandónak tartjuk – például mert nem ad helyet a kifejezés olyan elemzésének, amely nem formális és redukált –, akkor egyben e kvázi-tartalmi elemeket is elvetjük vele együtt.

Végül a kifejezés minden *igazság*, általánosság, jelentés lehetőségének *megalapozása*, ily módon megelőzi az igazság és hazugság ellentétpárját – vagy éppenséggel nagyobb joggal mondhatjuk rá, hogy igaz, mint az egyes állításokra, amelyek mindig többértelműek. Ezt sok

¹⁰⁶ *TI*, 75. o.

¹⁰⁷ *TI*, 189. o.

¹⁰⁸ *Uo.*

¹⁰⁹ *TI*, 219. o.

formában olvashatjuk a *Teljesség és végtelen* lapjain: „Az elméleti igazság és tévedés feltétele a másik beszéde – kifejezése –, amit minden hazugság már feltételez.”¹¹⁰ „Távol attól, hogy az univerzalitást és általánosságot feltételeznél, a nyelv teszi csak ezeket lehetővé.”¹¹¹ „Már a jelentők közösségében kell lennünk ahhoz, hogy a jel mint jel megjelenhessen.”¹¹² „A nyelv mint a világra vonatkozó gondolatok cseréje (...) az arc eredetiségét feltételezi, ami nélkül (...) meg sem kezdődhetne.”¹¹³ „A verbális jel (...) egy jelentő hitelesítését feltételezi.”¹¹⁴ Szó esik a „kifejezés eredeti őszinteségéről” is.¹¹⁵

Kérdés azonban, hogy ez mit jelenthet – jelent-e bármit is túl azon, hogy az arc, mivel kifejezés, annak kifejezése, hogy kifejez, *nem tudja ezt nem kifejezni*, és ebben a semmire nem kötelező értelemben őszinte.

„A kifejezés nem abból áll, hogy átnyújtsa a másik belsőjét. A másik, amint kifejezi magát, éppen hogy nem ad, és így megőrzi szabadságát arra, hogy hazudjon. De a hazugság és az igazmondás már az arc abszolút autentikusságát feltételezi – a lét megjelenésének kivételes tényét, amely idegen az igazság és nem-igazság alternatívájától, kijátssza az igaz és hamis kétértelműségét, amelyet minden igazságnak kockáztatnia kell, a kétértelműséget, amelyben egyébként minden érték mozog.”¹¹⁶ A másik transzcendenciája tehát azt is jelenti, hogy megőrzi szabadságát az énnel szemben, és ez (többek között) a hazugság szabadsága is. Minden igaz állítás – ami állításként a beszéd mint cselekvés körébe tartozik – lényegileg az igaz és hamis kétértelműségének közegében létezik, és ezt a kifejezés őszintesége, autentikussága sem szünteti meg; enélkül éppenséggel a kifejezés őszintesége nem volna kivételes tény.

Úgy tűnik tehát, hogy a kifejezés mint az igazság megalapozása nem képes egyetlen konkrét állítás igazságát sem szavatolni, kizárólag saját igazságát – és talán saját megalapozó szerepét, ha arra gondolunk, hogy a kifejezés a kifejezés kifejezése. Kivéve akkor, ha e megalapozást a kifejezésben való segédkezés azon interpretációjával egyeztetjük össze, amely szerint a másik ténylegesen egyes kifejezettjeinek konkrét, általam adott értelmezését helyesbíti,

¹¹⁰ *TI*, 43. o.

¹¹¹ *TI*, 70. o.

¹¹² *TI*, 198. o.

¹¹³ *TI*, 220-221. o.

¹¹⁴ *TI*, 221. o.

¹¹⁵ *TI*, 220. o.

¹¹⁶ *TI*, 221. o.

saját értelmezését hitelesíti – ami, mint láttuk, komoly problémákhoz vezet és legalábbis a *Teljesség és végtelen* a kifejezésről szóló legtöbb állításával nem egyeztethető össze. Arra a kérdésre, hogy mit kezdjen akkor Lévinas elemzője azzal a problémával, hogy a kifejezés (akár az enyém, akár a másiké) konkrétan minek a kifejezése, a második főmű elemzése során még visszatérek.

Az én kifejezése mint válasz és felelősség

Már a másik kifejezéséről szóló leírások sem egészen következetesek a *Teljesség és végtelenben*, ám az én kifejezéséről mondtak egyenesen zavarba ejtőek. Ennek Lévinas még annyira sem szentel koherens és összefüggő elemzést, mint az előbbinek, és a rendszertelen megjegyzések és leírástörödékek között sok ellentmondás feszül.

Már korábban is idéztem néhány olyan megfogalmazást, amely a kifejezésre általában vonatkozott, nem specifikálva, hogy a másik vagy az én kifejezéséről van-e szó. Ez, mint láttuk, természetes, ha valójában nem kifejezésről, hanem a beszédről mint cselekvésről van szó, hiszen az, hogy ez a nyelv, a történelem totalitásába illeszkedik bele, éppen azt jelenti, hogy eltörli az interszjektív tér aszimmetriáját. Némely megfogalmazások csak a másik kifejezésével kapcsolatban fordulnak elő, így például az, hogy kifejezése magának a kifejezésnek a kifejezése. Egy-egy alkalommal azonban az én kifejezésemre is alkalmaz Lévinas olyan leírásokat, amelyeket egyébként a másik kifejezésének leírásában vezetett be és fejtett ki. Így például, mint már láttuk, a kifejezésben való segédkezés és a jelen sajátos temporalizációja, amely elsősorban a másik kifejezését jellemzi, egy helyütt az énről vonatkozik: „Beszéd-cselekvésemből ugyanúgy hiányzom, mint mindenből, amit termeltem. De kiapadhatatlan forrás vagyok – a mindig megújuló megfejtés forrása. És ez a megújulás nem más, mint a jelen.”¹¹⁷

Ugyanakkor vannak specifikus problémák, amelyek az én kifejezését érintik, és ezeknek főbb irányvonalait is felvázolhatjuk, illetve bizonyos megfontolások alapján dönthetünk is közöttük.

Mindenekelőtt azonban egy fontos problémát kell szemügyre vennünk. Bár a másik transzcendenciájának egyik legfőbb vonása, hogy önmaga által jelenik meg, gyakran (túlságosan

¹¹⁷ *TI*, 199. o.

is gyakran) úgy tűnik, hogy ahhoz, hogy e transzcendencia valóban előálljon, az szükséges, hogy az én *megfelelően* fogadja a másikat. Azonban ez csak az egyik megfogalmazás (ami sokféle variációban fordul elő): a másik szerint a másik kifejezése kényszerítő erővel bír.

Ahogy Diane Perpich fogalmaz: „Úgy tűnik, ellentmondás van aközött, hogy az arc *rákényszeríti* magát az énre, és hogy az arcot *fogadni* kell. Bár Lévinas nem mondja ki explicit módon, az, ahogy habozás nélkül mozog a be- és áttörés és kényszerítés, illetve a fogadás és tanítás nyelve között, azt implikálja, hogy számára az arc e két felfogása egy és ugyanaz. De vajon ha fogadom az arcot, akkor nem őrzöm-e meg fölérendelt pozíciómat a találkozásban, nem függesztem-e fel és sajátítom el a másik másságát és ítéletét?”¹¹⁸ Vagy a kifejezés terminusaiban megfogalmazva: ha csak akkor kifejezés a másik kifejezése, ha akként fogadom, akkor valóban kifejezés marad-e, és nem lesz-e az én értelemadásom korrelátuma – amit Lévinas explicit módon el akar kerülni?

A *Teljesség és végtelen* valóban „habozás nélkül mozog” az ellentétesnek tűnő álláspontok között. Következzen néhány példa a kifejezés fogadásának, a másik *felismerésének* stb. különféle megfogalmazásaira.: „nem minden diskurzus kapcsolat a külsővel”;¹¹⁹ „az igazságosság abban áll, hogy a másikat felismerem tanítómként.”¹²⁰ „A másikat felismerni annyi, mint az éhségét felismeri. A másikat felismerni annyi, mint adni.”¹²¹ „Figyelmesnek lenni azt jelenti, hogy felismerem a másik mester voltát, fogadom parancsát, vagy pontosabban fogadom parancsát a parancsolásra.”¹²² „A beszéd abban a mértékben, amely szerint a másikat mint másikat fogadja, felajánlja vagy feláldozza számára a munka egy termékét”.¹²³ Szó esik „az Ugyanaztól a Másik irányába tartó mozgásról”,¹²⁴ az „Ugyanaz attitűdjéről a másik felé”,¹²⁵ egy helyütt még a „lenni hagyás” is előkerül, noha idézőjelek között: „szükség van a diskurzus

¹¹⁸ Diane Perpich: *The Ethics of Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2008, 97. o.

¹¹⁹ *TI*, 66. o.

¹²⁰ *TI*, 68. o.

¹²¹ *TI*, 73. o.

¹²² *TI*, 194. o.

¹²³ *TI*, 257. o.

¹²⁴ *TI*, 282. o.

¹²⁵ *TI*, 224. o.

kapcsolatára ahhoz, hogy a másikat 'lenni hagyjuk'”¹²⁶ – később pedig Lévinas határozottan kijelenti, hogy a beszéd nem „lenni hagyás”.¹²⁷

A megfelelő fogadás jelentőségét emelik ki a retorikának szentelt elemzések is. „Beszélgetőtársunkat leggyakrabban nem tanítóként közelítjük meg, hanem tárgyként vagy gyermekként (...) A pedagógiai vagy pszichológiai diskurzus retorika” – és e retorika „egyetlen diskurzusból sem hiányzik”.¹²⁸ Jellemzője, hogy „nem szemtől szemben közelíti meg a másikat, hanem kerülő úton; de természetesen nem is mint egy tárgyat, hiszen a retorika diskurzus marad és minden fondorlatával együtt a másikra irányul, belőle kíván egy igent kicsikarni. Ám a retorika (propaganda, hízelkedés, diplomácia stb.) specifikus természete abban áll, hogy megrontja [a másik] szabadságát. Éppen ezért maga a par excellence erőszak, vagyis az igazságtalanság.”¹²⁹ Nem sokkal később azonban azt olvashatjuk: „az igazságosság (...) a másikkal *kezdődik*” – ám ehhez rögtön hozzáteszi Lévinas: az igazságosság „a másik másikként bírt privilégiumának, tanító voltának *felismerése*, a másik *megközelítése* a retorikán kívül”.¹³⁰ Vagyis itt is szabadon váltogatja azt a megközelítést, amely szerint a másik a kezdőpont, és azt, amely szerint az ének fel kell ismernie, meg kell közelítenie stb. a másikat.

A retorika az én kifejezése, vagy inkább beszéde – a másik által az én ellenében felhasznált retorikáról Lévinas nem ejt szót: ennek lehetősége nem fér össze a másik kifejezésének „eredeti őszinteségével”, vagyis a korábban elemzett formális jelleggel. De az én retorikája is – bár szó esik ennek „fondorlatairól”, vagyis mesterségszerű fogásairól, *tartalmi* jellegű mozzanatairól – voltaképpen nem több, mint az én attitűdje, amellyel a másikat a diskurzusban megközelíti. Mintha csak az én szabad döntésén múlna, hogy milyen attitűdöt vesz fel, hogy hajlandó-e fogadni a másikat, vagy kerülő úton közelíti meg – ami pedig ellentmond mindannak, amit Lévinas a szabadság megkérdőjelezéséről és beiktatásáról mond. További gond, hogy aligha lehet megragadni, mi is volna a retorika, ami „egyetlen diskurzusból sem hiányzik”.

¹²⁶ *TI*, 67. o.

¹²⁷ *TI*, 212. o.

¹²⁸ *TI*, 66. o. Derrida ezt nem veszi figyelembe, hanem éppen ellenkezőjét tulajdonítja Lévinasnak: szerinte ő „kifejezetten meg kívánja tisztítani a nyelvet a retorikától”. Így Derrida kérdései: „Egy ilyen nyelv még érdemes volna-e erre a névre? Lehetséges-e egy minden retorikától mentes nyelv?” valójában nem találják el Lévinast. (Jacques Derrida: *I. m.*, 218. o.)

¹²⁹ *TI*, 67. o.

¹³⁰ *TI*, 69. o. Kiemelés tőlem.

Kétségkívül nem azt jelenti ezt, hogy bizonyos retorikainak mondható *tartalmi* elemek vagy eljárások minden diskurzusba bekerülnek, hiszen az, *amit* az én vagy a másik kifejez, nemcsak zárójelbe, de egyenesen tiltás alá kerül. Mi más lehetne akkor a retorika, ha nem *éppen az*, hogy a kifejezés mindig *valaminek* a kifejezése, a másik kifejezésére adott válasz pedig szükségképpen az általa kifejezett *tartalomra* adott válasz – amely tehát a másikat nem mint tanítót fogadja, hanem „kerülő úton”: az általa mondott felől megközelítve.

Eszerint a tartalom „elkerülhetetlensége” (az, hogy „a másik a beszédben jelenik meg, amint a világról beszél és nem önmagáról, a világot *tematizálva*”¹³¹) volna a retorika mindenütt jelenvalósága, a retorika maga pedig csak mintegy a másik oldala annak, amit másutt Lévinas vég nélküli pszichoanalízisnek nevezett. Ez az értelmezési javaslat viszont mintha nem hagyna helyet az igazságosságnak, vagyis az arc megfelelő fogadásának – illetve úgy is mondhatnánk, hogy a pusztán formális és redukált, teljességgel „tartalom nélküli” kifejezés üres terébe számúzi azt, kiüresítve az igazságosság és igazságtalanság ellentétpárját, egy formális és végső soron lehetetlen igazságosság és egy azt eltörlő igazságtalanság szembeállítására redukálva azt. (E redukció ráadásul nemcsak szükséges, de mintegy azonnal be is következik: nincs olyan időköz, amely elválasztaná azt, hogy a másik kifejez és azt, hogy valamit kifejez.) A *Másként, mint lenni* egy radikális és leszűkített (mert merev oppozíciójával a nyom lehetőségét is megszüntető) értelmezésére hasonlítana ez.

A *Teljesség és végtelenben* azonban megtalálhatjuk egy olyan leírás részleteit is, ami a másik és az én kifejezésének kapcsolatát másként gondolja el. Nemcsak azért érdemes inkább ezt figyelembe vennünk, mert ez nem vezet kellemetlen következményekhez, hanem mert a mű teljes gondolatrendszerével inkább összeegyeztethető, ráadásul a második főmű éppen ebben az irányban halad tovább.

A szöveg egy központi jelentőségű helyén Lévinas a másik és az én kifejezésének lényegi összefonódásáról ír. „[A másik] külső volta – vagyis az énhez folyamodása: az ő igazsága. Az én válaszom nem akcidentálisan adódik hozzá objektivitásának ’magjához’, hanem csak ez *állítja elő [produit]* a másik igazságát”.¹³² A könyv legvégén ugyanennek az állításnak a másik aspektusa is előkerül: „belülről megragadni önmagam – énként előállni –: ezt éppen azzal a gesztussal teszem meg, amivel kifelé fordulok, hogy megnyilvánuljak – hogy feleljek azért, amit

¹³¹ *TI*, 98. o.

¹³² *TI*, 324. o.

megragadtam [ti. a belsőért] – hogy kifejezzek”.¹³³ Vagyis nem különíthető el *először* a másik kifejezése, amihez *aztán* az én így vagy úgy viszonyulhatna. A másik éppen annyiban folyamodik az énhez, amennyiben az válaszol neki;¹³⁴ azonban másfelől az én nem dönt arról, hogy válaszol-e, hanem kifejezésként – válaszként *van*. A *Teljesség és végtelen* ismeri az én egy ettől független értelmét is (ateizmusként, lakozásként), azonban az én kifejezésként éri el igazságát vagy végső valóságát: „a diskurzusban kiteszem magam a másik faggatózásának, és a válasz e sürgető volta – a jelen akut pontja – felelősként hoz létre engem; felelősként visszavezettetem végső valóságomhoz.”¹³⁵ Lévinas egy helyütt egyenesen egész művét összefoglaló tételnek nevezi azt, hogy „az ’önmaga felől’ a ’másik’ felé való *irányulás* [*orientation*] (...) elsőbbséget élvez terminusaihoz képest, amelyek csakis ezen irányulás által bukkannak fel”¹³⁶ – és ez a formális tétel konkretizálódik tehát a másik és az én kifejezése közötti kapcsolatban.

Innen érthető meg, hogy az én kifejezésének értelme miért több, mint pusztán az, hogy amit mondok, azt a *másiknak* mondom; vagyis hogy miért nem elégszik meg Lévinas a következő jellemzéssel: „A beszéd, aminek a másik a témája, tartalmazni látszik a másikat. De a másik számára mondja ki magát, aki mint beszélgetőtárs már kilépett a témából, ami bekebelezte, és elkerülhetetlenül a mondott mögött bukkant fel. (...) Az ismeret, amely elnyeli a másikat, rögtön abba a diskurzusba illeszkedik bele, amelyet a másikhöz intézek. A beszéd, ahelyett, hogy ’lenni hagyná’, a másikhöz folyamodik.”¹³⁷

E többletet a következőképpen ragadhatjuk meg: abból, hogy a másik kifejezése etikai kvázi-tartalommal bír, és abból, hogy a másik és az én kifejezése lényegileg összefonódik, *következik*, hogy az én kifejezése is etikai kvázi-tartalommal telítődik, túl azon, hogy a másiknak szól és így a totalitáson kívüli transzcendens viszonyba kerül vele. És abból, hogy a másik

¹³³ *TI*, 341. o.

¹³⁴ Etienne Feron ezt, talán némileg radikálisan, így értelmezi: „Lévinas tézise, miszerint az arc beszél, nem a másikról szól mint aki ’önmaga’ vagy egy *alter ego*, hanem az énről – mint akit beszédre szólít a másik arca.” Etienne Feron: *I. m.*, 59. o.

¹³⁵ *TI*, 194. o.

¹³⁶ *TI*, 237. o.

¹³⁷ *TI*, 212. o. Derrida egy helyütt azt állítja, hogy Lévinas szerint „nem tudok beszélni a másikról (...), csak hozzá tudok, hozzá *kell* beszélnem” – bár rögtön ezután azt is írja, hogy „csak úgy tudok *róla* beszélni, ha *hozzá* beszélek”. (Jacques Derrida: *I. m.*, 152. o.) Az első, a *Teljesség és végtelen* szövegével nyilvánvalóan össze nem egyeztethető értelmezés vagy inkább vád komoly hatástörténettel bír.

kifejezésének tartalma nemcsak abban az értelemben etikai, hogy a transzcendencia a totalitást megtörve a másikkal mint egyediséggel létesített kapcsolat, hanem ennél – mondhatni – szűkebb vagy konkrétabb értelemben is az; tehát abból, hogy a másik mint világon kívüli egyben nélkülöző is, aki hozzám folyamodik adományért és azt parancsolja: „Ne ölj!” – *következik*, hogy az én kifejezése nem csupán felelet, hanem felelősség is. (E felelősség végtelen, mert a másik is végtelen; tehát nem meghatározott és teljesíthető etikai kötelezettségekről van szó, hanem „amilyen mértékben teljesítem kötelezettségeimet, abban a mértékben növekednek.”¹³⁸ De ennek elemzése már nem tartozik a kifejezés vizsgálatához.)

„Önmagának lenni, ez annyi, mint kifejezni, vagyis már a másikat szolgálni. A kifejezés mélyén a jóság van.”¹³⁹ Az én nem meghatározott (etikai vagy egyéb) tartalmak kifejezése által szolgálja a másikat, hanem azáltal, *hogy* kifejez. Egy helyütt azt olvashatjuk: „Az akarat szabadon dönthet arról, hogy milyen értelemben vállalja e felelősséget, az viszont nem áll szabadságában, hogy elutasítsa magát e felelősséget”.¹⁴⁰ Ezt – a túlinterepretálás veszélyét vállalva – érthetjük úgy, hogy az, *hogy* kifejezek, a felelősség értelmével bír, és az, *amit* kifejezek, a felelősség specifikus értelmezését jelzi. Azonban Lévinas nem megy tovább ebbe az irányba: az én kifejezése végső soron szintén formális és redukált marad.

Árulkodó aszimmetriát fedezhetünk fel abban, hogy mi az én és a másik kifejezésének „első szava”. A másiké, mint láttuk: „Ne ölj”, vagyis az énnek szóló parancs; az éné viszont nem más, mint az, hogy „én”.¹⁴¹ Egyrészt abban az értelemben „első szó” ez, mint a „Ne ölj”, vagyis nem arról van szó, hogy az én mindig „önmagát mondja”, hanem annak megragadásáról, hogy mi az értelme annak, *hogy* az én kifejez. Másrészt viszont némely megfogalmazásokból úgy tűnik, hogy Lévinas az „én” névmás kimondásának, az „önmagát mondásnak” az értelmét kívánja tisztázni. „Kimondani, hogy ’én’ – affirmálni azt a redukálhatatlan egyediséget, ahol az apológia történik – azt jelenti: olyan kitüntetett helyet foglalok el a felelősségeimmel szemben, amelyen

¹³⁸ *TI*, 274. o.

¹³⁹ *TI*, 200. o.

¹⁴⁰ *TI*, 241. o.

¹⁴¹ Ez az értelmezés a *Másként, mint lenni*hez közelíti a *Teljesség és végtelent*. Rodolphe Calin könyvének tétele az, hogy Lévinas filozófiájának végső kérdése az önmagaság értelmének tisztázása, és életműve ebben a tekintetben az általánosan véltnél jóval nagyobb egységet mutat. (Rodolphe Calin: *Levinas et l'exception du soi*, Párizs, PUF, 2005.)

senki nem helyettesíthet és ami alól senki nem oldhat fel.”¹⁴² Mint látni fogjuk, ez a kettősség vagy bizonytalanság az „én” konkrét kimondásának értelme és az én minden kifejezésének értelme között a *Másként, mint lenniben* is megmarad.

A harmadik, az erotika

Röviden érdemes még kitérni arra, hogy a *Teljesség és végtelen* két további témája hogyan kapcsolódik a kifejezéshez. Illetve először arra, hogy az egyik éppenséggel nem kapcsolódik: a harmadik megjelenésének elemzéséből feltűnően hiányzik a kifejezés elemzése – pontosabban annak megmutatása a kifejezés elemzése által (is), hogy a harmadik már mindig is jelen van az arc epifániájában. Holott kézenfekvő volna megvizsgálni, hogy a másik az ének szóló kifejezése, illetve az én a másikkal szóló kifejezése hogyan szól nemcsak nekem illetve nemcsak ennek a másikkal, hanem a harmadikkal és mindenkinek – egyrészt azáltal, hogy a kifejezés a „nyilvánosság” előtt zajlik (amit az is mutat, hogy külön óvintézkedéseket kell tennünk, ha ezt el akarjuk kerülni), másrészt azáltal, hogy a nyelv: közös nyelv.

A másik és a mások című fejezet szól ugyan a nyelvről, azonban megfogalmazásai aligha többek, mint annak a tételnek a megerősítései, amit Lévinas – árulkodó módon – a látás terminusaiban jelent ki először: „Mindaz, ami ’kettőnk között’ történik, mindenkit érint, az arc, amely *rátékint*, a nyilvános rend *napfényébe* helyezi magát – még akkor is, ha én elkülönülök ettől és beszélgetőtársammal egy magánjellegű kapcsolat cinkosságát és a titkosságot keresem.”; illetve: „A harmadik a másik *szeméből tekint rám*”.¹⁴³ Ennek tehát mindössze a nyelv terminusaiban való megfogalmazása, és nem a kifejezés leírásával való alátámasztása a következő: „A nyelv mint az arc jelenléte nem egy előnyben részesített lényel való cinkosságra hív, egy olyan önmagának elégséges ’én-te’ viszonyba, amely elfeledkezik a mindenségről; a nyelv nyíltságában elutasítja a szeretet titkosságát, amelyben elveszítené nyíltságát, nevetéssé és turbékolássá válna”, illetve az, hogy „a nyelv igazságosság.”¹⁴⁴ *A másik és a mások* című fejezetben írottak egyébként érdekes módon szinte semmilyen következménnyel nem bírnak arra

¹⁴² *TI*, 275. o.

¹⁴³ *TI*, 234. o. Kiemelések tőlem.

¹⁴⁴ *Uo.*

nézve, amit a *Teljesség és végtelen* a kifejezésről állít – leszámítva azt, hogy a parancsolásból „a parancsolás parancsolása” lesz¹⁴⁵ –, mint ahogy az sem, hogy Lévinas itt röviden bevezeti a „prófétai nyelv”¹⁴⁶ fogalmát. A *Másként, mint lenniben* pedig a másik, a harmadik és a mások viszonya radikálisan megváltozik.

A *Teljesség és végtelen* szövegén belül a legszorosabb kapcsolat az erotika témájához fűzi a harmadik megjelenésének elemzését; mégpedig kettős: egyrészt a testvériség fogalmán keresztül,¹⁴⁷ másrészt éppen a kifejezésen keresztül. Mivel korábban Lévinas kijelentette, hogy a nyelv igazságosság és ekképpen nem egyeztethető össze a titkossággal, a szerelmesek kapcsolata pedig „kizárja a harmadikat, (...) a par excellence nem nyilvános”¹⁴⁸ – ezért az erotikában, a szerelmesek kapcsolatában a kifejezés a következő értelmet kell, hogy kapja: „A szerető arca (...) megszűnik kifejezni, vagy ha jobban tetszik, nem fejez ki mást, csak a kifejezés elutasítását”¹⁴⁹ „az erotikus meztelenség a kimondhatatlant mondja, ám e kimondhatatlan nem választható el e mondástól”¹⁵⁰ „[a simogatás] egy bizonyos értelemben *kifejezi* a szerelmet, de egyben el is szenved a kimondásra való képtelenségét.”¹⁵¹ Ennek megfelelően a kifejezésre jellemző egyértelműség helyett a erotika sajátos (nem)diskurzusában „a ’mondás’ – és nem csak a mondott – kétértelmű. E kétértelműség nem a beszéd két értelme között játszódik, hanem a beszéd és a beszéd elutasítása között”¹⁵² a szerelmesek beszéde „tele van burkolt célzásokkal, túl van a beszéd illendőségén, minden komolyság hiánya”¹⁵³.

Ez szempontunkból leginkább azért érdekes, mert az „arcon túli” fogalma másként értelmezve éppen azt tenné lehetővé, ami hiányzik a kifejezés elemzéséből: annak számbavételét, hogy hogyan kapcsolódik az, *amit* a másik kifejez a kifejezéshez mint transzcendenciához. Az kétségtelen, hogy a kifejezett „tartalomává válva” már leválik vagy legalábbis leválhat a másiktól – azonban ettől még nem feltétlenül veszíti el minden kapcsolatát a transzcendenciával, vagyis

¹⁴⁵ Uo.

¹⁴⁶ *TI*, 235. o.

¹⁴⁷ Vö. *TI*, 235-236. o. és 321-323. o.

¹⁴⁸ *TI*, 297. o.

¹⁴⁹ *TI*, 291. o.

¹⁵⁰ Uo.

¹⁵¹ *TI*, 288. o.

¹⁵² *TI*, 291. o.

¹⁵³ *TI*, 295. o.

nem lesz feltétlenül az arcon „innyi”. Hiszen a *Teljesség és végtelenben* több helyütt megjelennek olyan viszonyok a másikkal, amelyek nem illeszkednek bele az etikai kapcsolat „komoly” diskurzusaiba – a retorika, amely „minden fondorlatával együtt a másakra irányul”,¹⁵⁴ a lakozás és a nő kapcsolata,¹⁵⁵ a háború és a kereskedelem,¹⁵⁶ a gyűlölet¹⁵⁷ –, ám ettől még ezek nem lesznek rögtön a totalitás részei. Éppen ezért nem volna szükségszerű az sem, hogy Lévinas a diskurzust mint *valaminek* a kifejezését csakis úgy gondolja el, mint ami kizárólag a totalitásból nyeri értelmét; nem volna tehát szükségszerű, hogy ez az arcon innyi legyen és ne „túli”.

Azt, hogy a nyelv konkrét működése inkább az arcon túli fogalmával volna leírható, egy más szempontból Etienne Feron is megfogalmazza: „Nem teszünk úgy, mintha a termékenységhez fordulás (...) véletlenszerű kitérő lenne Lévinas gondolkodásában. (...) Csak azt szeretnénk fenntartani, hogy az arcon túli lehetőségekkel és ígéretekkel teli gondolata nem mutat szükségképpen a diskurzuson túlra, hanem újragondolandó a diskurzus temporalizációjának ’túl’-ját szem előtt tartva. Éppen ezt az újraolvasást javasolja a *Másként, mint lenni.*”¹⁵⁸

Igaz ugyan, hogy annak, amit Lévinas *Az arcon túl* című fejezetben ír, jó része nem szakítható el az erotika sajátos elemzésétől – és nem látható az sem, hogy a fiúság fogalmát hogyan lehetne átértelmezni úgy, hogy ne csak a „biológiai fiúságot” jelentse, mint pedig azt Lévinas kívánta¹⁵⁹ –, ám legalábbis a fejezet egyes gondolatmenetei megengednek valamiféle átértelmezést. Így például Váradi Péter arra tett javaslatot, hogy a tanító és az apa viszonyában „a képzés etikai paradoxonát” találjuk meg, amelyben az „intézmény” – amely, mondhatjuk, nyilvánvalóan a *kifejezett tartalom* felett örökdió és azt formálja – etikai funkciót kap.¹⁶⁰ Vagy nézzük Lévinas következő állítását: az, hogy az apa–fiú viszonyban a fiú „a múlthoz folyamodik, amelytől ipseitása által már elszakadt, a folytonosság egy sajátos fogalmát határozza meg: annak

¹⁵⁴ *TI*, 67. o.

¹⁵⁵ *TI*, 164-167. o.

¹⁵⁶ *Vö. TI*, 245. o.

¹⁵⁷ *Vö. TI*, 266-267. o.

¹⁵⁸ Etienne Feron: *I. m.*, 108. o.

¹⁵⁹ Emmanuel Lévinas: *Etika és végtelen*, ford. Bokody Péter – Mártonffy Marcell, in: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, i. k., 34-35. o.

¹⁶⁰ Váradi Péter: *A képzés etikai paradoxona*, in: in: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, i. k., 154-166. o.

módját, ahogy a történelem fonala újrafonódik, egy olyan módot, ami egy családban és nemzetben konkretizálódik.”¹⁶¹ Szinte már kézenfekvő volna ehhez hozzátenni: a történelem olyasféle kontinuitásában, amely nem azonos a hegeli totalitással (az én és a másik etikai kapcsolatán kívül álló világszellem számára kifejlő történelemmel), jelentős szerepet játszik a nyelv is: az, hogy *amit* kifejezek, elszakad attól, amit mások kifejeztek, de egyben e múlthoz folyamodik; illetve mások, utódaim elszakadnak tőle, de egyben kapcsolódnak is hozzá, folyamatosan újrafonva a hagyomány mint a *már mondott* szövedékét.

¹⁶¹ *TI*, 311. o.

Másként, mint lenni: az én kifejezésem

A Mondás mint kifejezés

A *Másként, mint lenni*ben¹⁶² „az arc motívuma elveszíti domináns helyét és összekapcsolódik más témákkal, leginkább a közelség központi jelentőségű témájával”;¹⁶³ ráadásul e második főműben arról nem is esik szó, hogy az arc kifejeznie: itt az én kifejezésem kerül a középpontba. Mielőtt ennek tárgyalására rátérek, érdemes megjegyezni, hogy Lévinas a *Másként, mint lenni* 1974-es megjelenése után nem sokkal, 1975-ben és 1976-ban adott *A halál és az idő* című előadássorozatában újra beszélt az arcról mint kifejezésről.¹⁶⁴ E szöveg fontos adalékokkal szolgál ennek értelmezéséhez, ha a részletes kifejtéssel adós is marad.

A kiindulópont a másik halálának fenomenológiai leírása – vagy legalábbis egy leírás irányának felvázolása. „A halál a kifejező mozdulatok eltűnése, amelyek a létezőt mint élő mutatták meg – e mozdulatoké, amelyek mindig *válaszok*. A halál mindenekelőtt ezt az autonómiát vagy a mozdulatok e kifejező mivoltát érinti, amelyek a létezőt arcáig betakarják. A halál a *válasznélküliség*.”¹⁶⁵ E mozdulatok a halál előtt „éppannyira jelek” is;¹⁶⁶ a mozdulatok kifejező volta „eltakarja” és „elrejt” a fiziológiai folyamatokat: „Az emberi élet a fiziológiai mozgások beburkolása: illendőség. ’Elrejtés’, ’felöltöztetés’ – amely egyben ’lemeztelenedés’, lévén ’csatlakozás egy társhoz’.”¹⁶⁷ A kifejezés nemcsak „a lélek megmutatkozása”, hanem az én megszólítása: „a másik minden gesztusa nekem címzett jel.”¹⁶⁸ Egy sajátos, „emfatikus” fokozást

¹⁶² Emmanuel Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dodrecht – Boston – London, Kluwer, 1990. A továbbiakban: *AE*.

¹⁶³ Bernhard Waldenfels: *Levinas and the face of the other*, i. k. 74. o.

¹⁶⁴ Ezért, bár csábító lenne a feltételezés, nem mondhatjuk, hogy a másik kifejezése helyett az én kifejezésem középpontba állítása a két főmű közötti radikális váltás része vagy következménye volna. A Mondás és Mondott fogalompárja viszont, mint arra Etienne Feron rámutat (*I. m.*, 119. o.), éppen Derrida: *Erőszak és metafizika* című írása után jelenik meg Lévinasnál, az *Enigma és fenomén* című szövegben; igaz, eleinte „jelentéktelen terminológiai cserének” is tűnhet.

¹⁶⁵ Emmanuel Lévinas: *Dieu, la mort et le temps*, i. k., 17. o.

¹⁶⁶ *I. m.*, 18. o.

¹⁶⁷ *I. m.*, 20. o.

¹⁶⁸ *I. m.*, 21. o.

állít fel Lévinas: „megmutatkozni, kifejezni, csatlakozni a társhoz, *rám bízni magát*.”¹⁶⁹ Azonban ezután, még ha az előadás témája, a halál eszerint nem gondolható el a kifejezés nélkül, a szöveg nem folytatja ezt az elemzést.

A *Másként, mint lenni* azonban nem említi a másik kifejezését, a másikat mint kifejezést. Míg az első főmű többé-kevésbé rendszeres vagy legalább rendszerezhető elemzéseket tartalmazott a másik kifejezéséről, és legalább egy leírás körvonalait az én kifejezéséről, addig itt kizárólag ez utóbbiról – vagy ahogy mostantól írni fogom: az én kifejezésemről van szó.¹⁷⁰ Azonban e könyv értelmezésekor sajátos problémával kell megküzdenni. Egyrészt nem olvashatunk egyetlen rendszeres elemzést sem a kifejezésről: még ami ennek indul, az is gyakorta hirtelen fordulatot vesz és máshol folytatódik; ráadásul egyes megállapítások vagy jellemzések újra meg újra felbukkannak, anélkül, hogy Lévinas kifejtene, pontosan mit ért alattuk vagy milyen fenomenális alátámasztásuk van; olykor, például egy-egy jellegzetes felsorolásban újabb jellemzők csatlakoznak hozzájuk, van, hogy csak egyetlen alkalomra. Másrészt pedig bár a „kifejezés”, „kifejező mivolt” (*expressivité* – ezt, ha énám vonatkozik, szerencsésebb lesz úgy visszaadni, amennyiben lehetséges: „kifejező vagyok”), illetve a „jel adása” stb. számtalanszor előfordul a szövegben, valójában a kifejezés nem önálló terminus. Mindezek a Mondást jellemzik – de mi más lehetne a Mondás, mint az, amit mindközönségesen kifejezésnek szoktunk hívni? Az *is*, de emellett minden, ami nem a Mondott: érzékiség, megszállottság, helyettesítés, túszállapot, inspiráció, tanúság. Ráadásul aligha lehet mindezeket a témákat tisztán és elkülönítetten megragadni, szétszálazni a *Másként, mint lenni* sajátosan sűrű szövedékéből.

Az értelmezés feladata tehát az, hogy mindabból, amit Lévinas a Mondásról ír, „kiválogassa” azt, amit a kifejezés értelmezésének lehet tekinteni – nem vagy legalábbis nemcsak arra való tekintettel, hogy ő maga mit nevez kifejezésnek; egyes esetekben olyan megfogalmazásokat is idézni fogok, amelyekről nem egyértelmű, hogy a kifejezés elemzéséhez tartoznak, olykor olyanokat is, amelyek más témákhoz kötődnek, de a kifejezés értelmezésénél is hasznosak lehetnek (tekintve a szöveg szétszálazhatatlan sűrűségét, ez talán megengedhető

¹⁶⁹ Uo.

¹⁷⁰ „Nem egyszerően az szubjektív ’nézőpontra’ való áttérésről van szó. Nem mondhatjuk többé, hogy ’az Én’. Mostantól fogva első személyben kell beszélni.” *AE*, 131. o.

eljárás).¹⁷¹ Mindehhez egy vezérfonalra lesz szükség: a kifejezés egy olyan leírására, ami a szó szoros értelmében nem nevezhető Lévinasénak, ám ő inspirálta. Ezt követve kiderül, hogy a *Másként, mint lenni*ben a Mondásról írottak meglepően nagy része értelmezhető a kifejezés leírásának kontextusában – meglepően nagy, ha tekintetbe vesszük egyrészt azt, hogy a másodlagos irodalom milyen kevésbé foglalkozik a témával, illetve a Lévinas-értelmezések jelentős részének a mindennapisággal szembeni előítéleteit (lásd később). Ezután szükség lesz arra is, hogy megnézzük: mindaz, ami még a Mondáshoz tartozik – vagy legalábbis nem a Mondotthoz –, hogyan kapcsolódik vagy nem kapcsolódik össze a kifejezéssel.

Induljunk ki egy példából. Teszek egy önkéntelen mozdulatot. Bár nem annak szántam (nem szántam semminek), a másik nyugtalanságom kifejezéseként érti mozdulatomat – és ezáltal *azzá is lesz*. Ha nem szándéktalan mozdulatokról, hanem szándékos, előre eltervezett kifejezésekről van szó, akkor is kiiktathatatlan a kiszámíthatatlanság mozzanata: nem tudhatom előre, hogy gesztikulációmmal, hanglejtésemmel, szóválasztásommal stb. nem fejezek-e ki olyasmit, amit nem akartam; vagy: ezeket a másik nem érti-e valami olyasmi kifejezéseként, amit nem terveztem kifejezni (akár azért, mert el akartam titkolni, akár azért, mert nem is volt jelen a tudatomban) – és ha a másik valami ilyesmi kifejezéseként érti, akkor az is lesz. Mindennek nem csupán *kikövetkeztethető* oka kifejező mivoltom, hanem ez bizonyos tapasztalatokban meg is nyílhat. És (legalábbis részben) ezt, hogy kifejező vagyok, hívja Lévinas Mondásnak.

A kifejezés nem csupán a *másik számára* szól, hanem egyenesen a *másik által* lesz azzá. Nem csupán azért, mert a másik „szükséges feltétele” annak, hogy kifejezésről beszélhessünk, és nélküle csupán fizikai mozdulatokról lehetne szó (köztük például a beszédképző szervek mozgásairól), hanem azért is, mert ténylegesen általa lesz valami kifejezéssé, és *az* lesz kifejezéssé, amit ő annak vesz. Azok a tapasztalatok, amelyek a legélesebben mutatják ezt, azt is igazolják, hogy *önmagam ellenére* vagyok kifejező: elveszítem a kontrollt önmagam fölött, nem tudok „elrejtőzni”.¹⁷² Ez a *pour l'autre – par l'autre – malgré soi* emfatikus sor a *Másként, mint lenni* szövegében gyakran visszatér.¹⁷³

¹⁷¹ Egyes, a művet át- és átjáró megfogalmazásoknál nem adok meg szöveghelyet; másoknál a számos előfordulás közül igyekeztem kiválogatni azokat, amelyek a többinél többet mondanak.

¹⁷² Vö. *AE*, 178. o. 203. o. és másutt

¹⁷³ Például: „„a *másik számára* (vagyis az értelem) egészen addig megy, mígnem a *másik által* lesz” (*AE*, 85. o.), illetve lásd a *Malgré soi* című fejezetet (*AE*, 86-90. o.), valamint *Az intencionalitástól az érzésig* című alrész egyéb részeit is.

A kifejezés „nem redukálható a másik tekintetének való kitettségre”,¹⁷⁴ ugyanis *én fejezek ki*: a másik nem csupán leolvas rólam valami értelmet, hanem „jelentést adok át”¹⁷⁵ – „a *Mondás* szubjektuma nem jelt ad, hanem jellé lesz”.¹⁷⁶ Mint azt már a *Teljesség és végtelenben* láttuk a másik kifejezése kapcsán, a kifejezés attól kifejezés és nem pusztán a másik értelemadásának való pusztá kitettség, hogy kifejezem, hogy kifejezek, illetve azt is, hogy kifejező vagyok. Ennek számos megfogalmazását találhatjuk meg a *Másként, mint lenniben*. „Maradékalan kitettség [a másiknak], a kitettség kitettsége, kifejezés, *Mondás*”,¹⁷⁷ „a *Mondás* a lemeztelenedés lemeztelenedése, amely jelt ad magáról a saját jelentésességéről, a kitettség kifejezése”,¹⁷⁸ „a kommunikáció kommunikációja, a jeladás jele”¹⁷⁹ stb. „A *Mondás* e prereflexív iterációja”¹⁸⁰ „nem utólag adódik hozzá”¹⁸¹ a kifejezéshez, hanem maga a kifejezés nem más, mint a kifejezés kifejezése.

Az, hogy a másik által, önmagam ellenére vagyok kifejezés, azt is jelenti, hogy a kifejezést nem érthetjük aktivitásként, az én szabad elhatározásból megtett cselekvéseként vagy elkötelezettségeként. A passzivitás egy-egy értelme egyes kifejezéseimben is megtalálható: a kifejezés nem az én kezdeményezésem, hanem a másik által lesz azzá; és abban is, hogy kifejezés vagyok: nem döntöttem arról, hogy azzá leszek, hanem ekként találok magam: nem tudok nem kifejezni. Így kapcsolódik a kifejezés a könyv egyik központi témájához, a minden passzivitásnál passzívabb passzivitáshoz, ami egyébként jellemző még az érzékiségre, a megszállottságra, az öregedésre is stb. „Kitettség a másiknak anélkül, hogy vállalnám e kitettséget”,¹⁸² a kifejezésben „már nincsenek szándékaim, önmagam kitevésének aktusán túl ki vagyok téve, feelve magáért e

¹⁷⁴ *AE*, 116. o.

¹⁷⁵ *AE*, 81. o.

¹⁷⁶ *AE*, 83. o.

¹⁷⁷ *AE*, 31. o.

¹⁷⁸ *AE*, 83. o.

¹⁷⁹ *AE*, 189. o.

¹⁸⁰ *AE*, 223. o.

¹⁸¹ *AE*, 83. o.

¹⁸² *AE*, 31. o.

kitettséért – kifejezve – beszélve”, és ezért „a beszéd aktusa a passzivitás passzivitása.”¹⁸³ „A kitettség kifejezés: a passzivitás hiperbolája.”¹⁸⁴

Bár Lévinas gyakran fogalmaz úgy, hogy e passzivitás „nem fordítható aktivitásba”,¹⁸⁵ illetve hogy „a ’mondás’ aktivitását e könyvben kezdetektől fogva mint a másiknak való kitettség fokozhatatlan passzivitását mutattuk be”¹⁸⁶ stb. – egy helyütt azt írja: „aktivitás és passzivitás összekeverednek”,¹⁸⁷ ennél is pontosabb ez a megfogalmazás: „a Mondás aktivitásában is passzivitás marad”.¹⁸⁸ Ez a formula tehát nem tagadja az aktivitást sem, ami nem elsősorban azért fontos, mert ez megfelel a „mindennapi józan észnek”, hanem mert így megőrizhető az a mozzanat, hogy a kifejezésben, minden passzivitásom ellenére: *én fejezem ki* magam – és elkerülhető az a látszat, amellyel Lévinasnak gyakorta küzdenie kell, lévén komolyan fenyegeti filozófiáját: a pusztá elszenvedés értelmében vett passzivitás látszata.

A kifejezés sajátos temporalitásának több aspektusát is megtaláljuk a Mondás leírásában.¹⁸⁹ Egyrészt az, hogy a kifejezés nem aktivitás, azt is jelenti, hogy nem esik a jelenbe: sem most nem aktuális, sem egy elmúlt, de az emlékezet által visszahozható múltbeli jelenhez nem köthető, tehát diakronikus: „nincs közös mértéke a jelennel, vagy egy olyan múlttal, amely a szintézisben szinkronizálódik”;¹⁹⁰ „visszahozhatatlan, ellenszegül a jelen szimultaneitásának, nem reprezentálható, emlékezet előtti, prehistorikus.”¹⁹¹

A kifejezés idejének ez az „aritmiája”¹⁹² „anakronisztikusan *késésben van* saját jelenéhez képest, képtelen e késést behozni”.¹⁹³ Kifejezésemmel, mivel a másik által lesz kifejezés, mindig megkésve szembesülök, már megtörtént – már *kifejeztem*, amikor ezt tudatosíthatom. Ez a

¹⁸³ AE, 147. o.

¹⁸⁴ AE, 83. o.

¹⁸⁵ AE, 185. o.

¹⁸⁶ AE, 81. o.

¹⁸⁷ AE, 182. o.

¹⁸⁸ AE, 31. o.

¹⁸⁹ A Mondás temporalitása nem pusztán egyik tulajdonsága a többi között: „A mondás az idő Különbsége, az idő telésének ’közöttje’ [*entre-deux*] és a szubjektum temporalizációja a diskurzusban.” (Etienne Feron: *I. m.*, 145. o.)

¹⁹⁰ AE, 143. o.

¹⁹¹ AE, 66. o.

¹⁹² AE, 258. o.

¹⁹³ AE, 160. o.

„mélységes régmúlt”¹⁹⁴ nem más, mint egy *időköz* [*laps*] – de „behozhatatlan időköz”, „az idő elvesztegetése”.¹⁹⁵ Ez az időköz nem másból ered, vagy talán azt is mondhatjuk: nem más, mint az „Ugyanazt és a Másikat elválasztó intervallum”.¹⁹⁶ Ez a kifejezés leírásában a következő értelemmel bír: a másik ideje nem esik egybe az enyémmel, ezért az, hogy a kifejezés általa lesz a kifejezésemmé, azt is jelenti, hogy egy olyan időben lesz azzá, ami nem az én időm, amit tőlem behozhatatlan időköz választ el – „türelemmel”¹⁹⁷ meg kell várnom, hogy kifejezésem kifejezéssé lesz, és legyen ez a várakozás akár csak egy röpke pillanat (ahogy a másik pillantásából látom, hogy kifejeztem valamit), mégis egy másik, az enyémtől különböző időről árulkodik. (Ez a türelem természetesen nem valamiféle lelkiállapot, ami jellemez vagy nem jellemez engem.)

A kifejezés idejének a passzivitás múltja és az időköz türelme mellett egy harmadik, a *Másként, mint lenniben* ritkábban előkerülő jellegzetessége is van: egyfajta folytonosság és sürgetés jellemzi: „szüntelen jelentés (...) az elhallgatás lehetetlensége”;¹⁹⁸ „a kitettség mindig megújuló ismétlése”;¹⁹⁹ „extrém sürgetés: (...) nincs időm szembesülni vele”.²⁰⁰ Mindennek etikai értelme is van (a másik sürgetése az adakozásra), de ettől függetlenül is értelmezhető a kifejezésre nézve. Ennek folytonossága (hogy *mindig* kifejezés vagyok, nemcsak akkor, amikor mondjuk elhatározom) és állandó késedelme eredményezi e sürgetést, hogy „a kitettség mindig kifejezendő”.²⁰¹

A kifejezés, ha a másik által lesz azzá, kockázat is: „önmagam kockázatos felfedése (...) minden menedék elhagyása”.²⁰² Ez nemcsak „a félreértés, a hiba és a kommunikáció megtagadásának kockázata”.²⁰³ nemcsak azt jelenti, hogy a kifejezés veszéllyel,²⁰⁴ „küzdellemmel és fájdalommal jár”,²⁰⁵ hanem egyben a „jelentést fenyegető tiszta értelemnélküliség [*non-*

¹⁹⁴ *AE*, 167-168. o.

¹⁹⁵ *AE*, 87. o.

¹⁹⁶ *AE*, 45. o.

¹⁹⁷ *Vö. AE*, 88. o.

¹⁹⁸ *AE*, 224. o.

¹⁹⁹ *AE*, 239. o.

²⁰⁰ *AE*, 140. o.

²⁰¹ *AE*, 85. o.

²⁰² *AE*, 82. o.

²⁰³ *AE*, 190. o.

²⁰⁴ *Vö. AE*, 190. o. és 259. o.

²⁰⁵ *AE*, 184. o. lábjegyzet

sens]”²⁰⁶ kockázatát is. Ezt jelenti a másiknak való kitettség radikalitása, máskülönben nem volna szó többről, mint a bizonyosság és bizonytalanság ellentétéről,²⁰⁷ pedig ezek csak a tudás rendjében jelennek meg; „azt követelni, hogy a kommunikáció a megértés bizonyosságával járjon: ez a *kommunikáció* és a *tudás* összekeverése.”²⁰⁸

A kifejezés szükségképpen testi; mint testi lény vagyok kifejező, de azt is mondhatnánk, hogy testem egyik értelme éppen az, hogy kifejező vagyok. Ugyanakkor ez a testiség nem állítható szembe a lélekkel: nem arról van szó, hogy pusztán fizikai testem fejez ki valamit, amiről aztán a testtől elválasztott tudatom (a másik közvetítésével) utólag értesül. *Én* vagyok kifejező, a kifejezés az én kifejezésem – de ez az én, ennek egysége, lévén egy diakronikus időbe esik, nem jelenik meg számomra. Szükségképpen mindig utólag, megkésve tematizálhatom csak, és ekkor csak mint test és lélek egységét; noha úgy, hogy közben test és lélek kettéválása (ami feltétele annak, hogy egységükről beszélhessünk) csak ezen tematizálásban jön létre. A kifejezésben önzonosságom is a másik által van.

A *Másként, mint lenni* szövegében többször találkozunk olyan megfogalmazásokkal, amelyek szerint a Mondás nem más, mint „testi élet”: „a kifejezésnek és adakozásnak szentelt, de szentelt és nem magát szenteli: önmaga ellenére önmaga, az inkarnációban mint az áldozat, a szenvedés, a trauma lehetőségében.”²⁰⁹ Másfelől pedig arról ír Lévinas, hogy itt nem másról, mint a pszichéről, önmagam áttelekítéséről van szó. Néhány helyen e két téma találkozik, a legrészletesebb kifejtésben itt: „A jelentés kizárólag mint inkarnáció lehetséges. Az áttelekítés [animation], a psziché pneumája, az alteritás az identitásban nem más, mint a magát a másiknak kitevő test, amely 'a másikért' lesz: az *adakozás* lehetősége.”²¹⁰ Eszerint tehát a psziché vagy áttelekítés maga az, hogy a test kifejező.

Bár egy helyütt Lévinas azt írja, hogy Descartes számára azért volt szükség egyfajta „csodás beavatkozásra” a lélek és a test egységéhez, mert az előbbi mint „tematizáló gondolkodást” értette,²¹¹ amiből tehát az következhetne, hogy ezen egység elgondolható, ha a lélek egy más értelmezéséből indulunk ki – valójában több szövegrészlet szól arról, hogy „a

²⁰⁶ *AE*, 85. o.

²⁰⁷ *AE*, 259. o.

²⁰⁸ Uo.

²⁰⁹ *AE*, 86. o.

²¹⁰ *AE*, 111. o.

²¹¹ *AE*, 222. o.

Mondásban tematizálva az inkarnáció nem megérthető”, ám a test és lélek, cogito és kiterjedés „együttes létezésének lehetetlensége a diakronia nyoma.”²¹² A következő szövegrész megvilágító e kérdésben: „A jelentés a maga jelentésségében, minden rendszeren kívül, minden korreláció előtt, olyan síkok összhangja vagy békéje, amelyek, *mihelyt tematizáljuk őket*, helyreállíthatatlanul széthasadnak (...), a két descartes-i rendé – testé és léleké –, amelyeknek nincs közös terük, ahol érintkezhetnének, közös logikai *toposzuk*, ahol egyetlen egészet alkothatnának. Mégis összhangban vannak a tematizáció előtt, de egy olyan összhang szerint, amely csak arpeggioként lehetséges, amely távol attól, hogy cáfolná az intelligibilitást, maga a jelentés racionalitása, ami által a tautologikus identitás – avagy az Én – fogadja a ’másikat’ és egy pótolhatatlan identitás értelmét nyeri el a másiknak ’adakozva’.”²¹³

Meg kell említeni, hogy az, hogy a test és a lélek egységes, ám a tudat számára megragadhatatlan módon, nem jelenti azt, hogy a lélek valamilyen értelemben a tudattalan volna: hiszen ez „a tudattal szemben pusztán negatív módon meghatározva megőrzi az önmagáról való tudás (...) és az önmaga keresésének struktúráját”.²¹⁴

Válasz, adakozás, önmagaság

Bár a *Teljesség és végtelen* és a *Másként, mint lenni* között alapvető különbségek vannak, az a struktúra megmarad, hogy a másik etikai kapcsolatba lép velem, és ezért kifejezésem válasz és adakozás, ami egyben önmagaságom struktúráját is meghatározza.²¹⁵ A második főműben ugyan nincs szó arról, hogy a másik kifejezne, de mint láttuk, nem sokkal később Lévinas már ismét erről ír. Itt azonban még az olyan, a másikra vonatkozó és az én kifejezésének leírásával analóg megfogalmazások is, mint hogy az arc „meztelenebb a meztelenségénél”, rögtön abba fordulnak, hogy az arc „önmaga nyoma”, vagyis olyan múlt, amely „soha nem volt a

²¹² *AE*, 127. o.

²¹³ *AE*, 113. o.

²¹⁴ *AE*, 163. o., lábjegyzet. Később egy rövid, ki nem fejtett utalás erejéig Lévinas pozitív értelemben is utal „a tudattalan éjszakájára”, ahol „az én visszatér önmagához az üldöztetés traumájában”, *AE*, 195. o., lábjegyzet.

²¹⁵ A két főmű kapcsolatának találó jellemzését adja Etienne Feron: *A Másként, mint lenni*ben „a *Teljesség és végtelen* kétértelműségei nem egyszerűen megoldódnak, hanem éppen ellenkezőleg, kétértelműségként jelennek meg, mint amik a transzcendencia enigmájának sajátjai.” (*I. m.*, 226. o.)

jelenben”.²¹⁶ Az pedig, hogy a másik (a *Teljesség és végtelen*hez hasonlóan) itt is „sürgető megidézés”,²¹⁷ csak a én kifejezésem elkerülhetetlen megkétszágának egy másik aspektusát jelenti: és a másik nem kifejezésével sürget.

Azt, hogy kifejezésem válasz, itt tehát nem a másik kifejezésének elemzése igazolja, hanem a közelség, üldözöttség, megszállottság stb. lévinasi értelmezése; ennek elemzése kívül esik e vizsgálódás tárgykörén. Kifejezésemben válasz, kérdéssé tétel, passzivitás és önmagaság összefonódik: „A kitettség passzivitása, válaszként egy olyan megidézésre, amely egyediként azonosít engem”,²¹⁸ „a Mondásban e passzivitás jelent, jelentéssé lesz, kitettség válaszul ...-ra, kérdéssé tétel minden kikérdezés, probléma előtt”.²¹⁹ Ha mindez még azelőtt illet engem, hogy a másik *valamit* kifejezne, ha „a másik azelőtt készlet beszédre, hogy megjelenne”,²²⁰ akkor érthető, hogy a parancsolásban egy újabb, összetett diakronikus struktúrát találunk: „parancsolás, amely annak szája által jelenti ki magát, akinek parancsol”,²²¹ „a parancs anakronisztikusan magában az engedelmisségben található meg”,²²² a „*soha nem reprezentált*, a jelenben soha meg nem jelent parancs (...) soha nem hallott kötelezettség”.²²³ A *Teljesség és végtelen*ben, mint láttuk, alaposabb elemzés nélkül maradt a másik kifejezésének egy olyan értelmezése, hogy az a parancsolást parancsolja (a harmadik jelenlétének következtében) – itt ez a struktúra megváltozik, az én kifejezésem értelmébe kerül bele és időszerkezete jóval összetettebb lesz.

Az, hogy kifejezni annyi, mint adni – mint számtól elvonni a kenyeret –, szintén nem a kifejezés elemzéséből következik a *Másként, mint lenniben*, hanem ettől független fenomenológiai–etikai állításokból, a másik illetve az élvezet leírásából; maga az adakozás sem telítődik olyan nyelvinek mondható értelemmel, mint a világ közössé tétele a megnevezés által (ez itt a Mondottban feloldódó Mondásként volna értelmezhető). Csak olyan jellegzetes felsorolásokkal, egymás mellé helyezésekkel találkozhatunk, mint például: „kitenni magát a kitettségemet – kifejezni – beszélni – felfedni magam egészen, levetve a formának a védettségét

²¹⁶ *AE*, 141. o.

²¹⁷ Uo.

²¹⁸ *AE*, 83. o.

²¹⁹ *AE*, 84. o.

²²⁰ *AE*, 124. o.

²²¹ *AE*, 230. o.

²²² *AE*, 232. o.

²²³ Uo.

is, amit identitásom ruházhatna rám – a *másikért lét* passzivitása nem lehetséges másként, mint hogy maga az a kenyér, amit eszem, adománnyá lesz.”²²⁴

Az önmagáság jelentése a *Másként, mint lenni*ben sokat elemzett téma;²²⁵ ennek számos, egymással összefonódó értelme közül a kifejezéshez az kapcsolódik, amelyet a következő formula foglal össze: „az *én* szó azt jelenti: *íme, itt vagyok*, mindenért és mindenkiért felelek.”²²⁶ Ennek kimondása „nem azonosít semmivel, hacsak nem magával a hanggal, amely kimondja és átadja magát, a hanggal, amely jelent.”²²⁷ Úgy tűnik, hogy miközben az önmagáság értelme radikálisan megváltozik (a *Teljesség és végtelenben* a felelősség „végső valóságomhoz” vezetett vissza, a *Másként, mint lenni*ben a túsállapot egyenesen a létből való kiűzetés), aközben ennek a kifejezéshez köthető aspektusában jóval kisebb az elmozdulás.

Megalapozás és szkepticizmus

A *Másként, mint lenni* a kifejezés negatív meghatározásaiban is sokban hasonlít a *Teljesség és végtelenre*. Általánosan kijelenthetjük, hogy a Mondás mint kifejezés nem azonos a Mondottban feloldódó Mondással, amely a lét értelmét hirdeti meg. Éppen ez volna az, amit korábban úgy neveztem: *valami* kifejezése – és ezt Lévinas szembeállítja a „tisza” kifejezéssel, a Mondott nélküli Mondással, és az előbbit leértékeli az utóbbi etikai tartalmával szemben. Természetesen nem *létezik* Mondott nélküli Mondás: arról van szó inkább, hogy kizárólag a Mondás a Mondottnak való alávetettségétől a redukció által megszabadított enigmájában

²²⁴ *AE*, 116. o.

²²⁵ Lásd például Rodolphe Calin idézett könyvét.

²²⁶ *AE*, 180-181. o. A válasz és az önmagáság kapcsolatát Bernhard Waldenfels így foglalja össze: „Amögött, aki választ ad és egyben ’magát adja’, nincs senki néven nevezhető – legyen akár egy Mondás vagy egy, a választ megelőző Cselekvés szuverén szerzője (...). A válaszoló nem valamiféle rendelkezésre álló dolgot ad át; a válaszban lesz önmaga. (...) Teljes mértékben *válaszoló* és egy bizonyos értelemben ismeretlen marad önmaga számára. (...) A ’ki vagyok én?’ kérdésre nem tudok önmagamot megvizsgálva válaszolni, inkább azáltal, hogy válaszolok valakinek és e válaszban ’adom magamat’, különböztetem meg magam tőle. Nem elválok magamtól, inkább önmagammá leszek egyfajta regresszív mozgással, amit Lévinas rekurrenciának hív.” (Bernhard Waldenfels: *La responsabilité*, ford.: Sophie-Jan Arrien, in: Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion (szerk.): *Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, Párizs, PUF, 2000, 267-268. o.)

²²⁷ *AE*, 223-224. o.

találhatjuk meg az etikai értelmet, amely a Mondottban feloldódó Mondásban csak mint nyom lelhető fel. A Mondás a Mondottnak való alávetettségtől megszabadítva: ez nem mást jelent, mint hogy a redukció attól, hogy a kifejezés *valami* kifejezése, elvezet annak értelméhez, *hogy* kifejezés vagyok.

Míg általában a *Másként, mint lenni* a Mondásnak an-archikus jelleget tulajdonít, hiszen az első főművel szemben itt nem egy arkhé szerepét kapja az etikai kapcsolat, addig a negatív meghatározásokban gyakorta találkozhatunk azzal a szerkezettel, hogy a Mondás előttes valamihez (vagy valamely egy ellentétpárhoz) képest, ami csakis általa valami lehetőségessé: vagyis egyes megfogalmazásokban Lévinas mégiscsak egyfajta lehetőségfeltételként jellemzi.²²⁸

A Mondás tehát minden tematizáció előtti, de ez nem jelenti, hogy „dadogás, primitív vagy gyermeki mondás volna”;²²⁹ kívül esik „az igazság és a tévedés rendjén”;²³⁰ megelőzi „a dialógust, kérdések és válaszok cseréjét”.²³¹ Ezért lehet a kifejezés őszinteség: „igazmondás az Igazság előtt”, amivel semmilyen Mondott nem ér fel.²³² Ezt az őszinteséget „az információk minden cseréje – jelek dekódolása és interpretációja – már feltételezi.”²³³ Egy helyütt Lévinas azt írja: „Az őszinteség tehát Mondott nélküli Mondás, ami látszólag ’azért beszél, hogy semmit ne

²²⁸ Etienne Feron hangsúlyozza, hogy nem szabad elfeledkezni arról a különbségről, amely a Mondottban *feloldódó* Mondás és az ontológia síkján a Mondottra *redukált* Mondás között van. Bár Lévinas „olykor hajlamos a lényeg ontológiai Mondását (...) a Mondott egyszerű rezonanciájaként érteni, és ennek következtében a heideggeri gondolkodást a strukturalista elmélethez közelíteni, amelyben az emberi beszédet elnyeli a jelek anonim rendszere, amelyet a Mondott autonóm szabályai irányítanak” – a mű koncepciója végülis nem ez (ami „Heidegger amolyan karikatúraszerű értelmezéséhez” vezet): Lévinas szerint a Mondottban *feloldódó* Mondás nem (pusztán) holmi „leértékelés”, hanem e Mondás „e korrelációban jut el igazságához”. „A transzcendencia Mondása és a lét Mondása avagy a manifesztáció ugyanaz a mondás [*sont le Mème*] – még akkor is, ha ez az azonosság csak a lét síkján bír értelemmel. Ezt az interpretációt elvetni annyit jelent, hogy két, egymásra épülő Mondást tételezünk, tehát két egymástól elválasztott időt, és vég nélküli metafizikai spekulációba bocsátkozunk. Csak egyetlen Mondás van, mint ahogy csak egyetlen idő van, amelyben a diakrónia és szinkrónia egy lényegi kétértelműség szerint kapcsolódik össze és válik szét.” (Etienne Feron: *I. m.*, 182-184. o.) Mindez úgy kapcsolódik jelenlegi témánkhoz, hogy egy részletes elemzés feltehetőleg megmutathatná, hogy azok a szövegrészek, ahol a Mondás mint egyfajta lehetőségfeltétel jelenik meg, a Mondott és a Mondás merev és végső soron nem tartható szembeállításán alapulnak.

²²⁹ *AE*, 31. o.

²³⁰ *AE*, 77. o.

²³¹ *AE*, 176. o.

²³² *AE*, 225. o.

²³³ *AE*, 148. o.

mondjon', jel, amit a másiknak e jeladásról adok, 'egyszerű, mint egy köszönés', de, ipso facto, a vallomás tiszta transzparenciája." E látszat azonban csalóka: az őszinteség „nem merül ki az invokációban és üdvözlésben, ami semmibe sem kerül (...), nem redukálható semmilyen ontikusra.”²³⁴ Megfordítva azt is mondhatnánk: ha valami „ontikusban”, *valami* kifejezésében szeretnénk megragadni azt, amit Lévinas a kifejezésről mond, akkor (majdnem) semmit nem találunk, ami ráadásul semmibe sem kerül – szemben a kifejezés kockázatával és az etikai kapcsolat végtelen nehézkedésével.

Az őszinteségként leírható Mondás ugyanúgy szembenáll a pszichoanalízissel, szociológiával stb., mint azt a *Teljesség és végtelenben* láttuk; a második főműben ez a következő formát ölti: a pszichoanalízis, a szociológia azt a gyanút kelti, hogy az ember oly mértékben kondicionált, hogy „soha nem tudhatjuk, hogy kivel beszélünk és kivel van dolgunk” – ámde „erre a tudásra nincs szükségünk a közelállóval való kapcsolatban.”²³⁵ Az etikai kapcsolatban nemhogy nem kondicionált az ember, hanem „elidegenedett – idegen és más – és paradox módon éppen ekként nem elidegenedett.”²³⁶

A Mondás nem valamely „előzetesen reprezentált jelek 'átadása', mintha csak beszélni annyi volna, hogy a gondolatokat szavakká alakítjuk”.²³⁷ Lévinas a szónak ebben az értelmében, vagyis a kifejezés „kijuttatás” elméletével szemben ír néha olyanokat, hogy „a szó nem pusztán egy értelem *kifejezése*”²³⁸ – hiszen „az Énben található gondolattól” a „jelek megfejtéséig” tartó sorozat, amelyet ez az elgondolás felvázol, csakis akkor értelmezhető, ha elemei „az én előzetes feltárulásába” illeszkednek, ami maga viszont „nem egy egyszerű 'intenció egy üzenet átadására’.”²³⁹ Néhány egyéb hasonló megfogalmazás: „Mondás a nyelv előtt, ami nélkül egyetlen nyelv mint üzenetek átadása nem volna lehetséges”;²⁴⁰ „a Mondás természetesen kommunikáció, de mint minden kommunikáció feltétele, mint kitettség”.²⁴¹ Nemcsak a kifejezéssel kapcsolatban találhatunk olyan megfogalmazásokat, amelyek lehetőségfeltételnek

²³⁴ *AE*, 225. o.

²³⁵ *AE*, 98. o.

²³⁶ *AE*, 99. o.

²³⁷ *AE*, 81. o.

²³⁸ *AE*, 64. o.

²³⁹ *AE*, 82. o.

²⁴⁰ *AE*, 32. o.

²⁴¹ *AE*, 82. o.

értik a Mondást, például: „Csakis a túsállapot miatt lehetséges, hogy a világban részvét, együttérzés, megbocsátás, közelség van – legyen akármilyen kevés, legyen akár csak egy egyszerű ’csak ön után’.”²⁴²

A mű egészének azonban inkább megfelelnek azok a megfontolások, amelyek a Mondást nem mint a Mondott (valamely jellemzőjének) lehetőségfeltételét, hanem mint a Mondott rendjének megzavarását jellemzik. Ez elsősorban a Visszamondás [*Dédire*] és a szkepticizmus formájában jelenik meg; előbbire aligha találunk pontos meghatározást, utóbbiról viszont (ha nem is egészen explicit, de kikövetkeztethető módon) kiderül, hogy nem más, mint annak kimondása, hogy „nincs igazság” – aminek „cáfolata” ugyebár az, hogy ez a kimondás maga is az igazság igényével lép fel. Azonban nem is annyira a szkeptikus Mondott, mint inkább az, hogy a szkeptikus Mondás újra meg újra visszatér minden cáfolat ellenére, utal arra, hogy „a szkepticizmus kétségbe vonja a tézist, amely szerint *a Mondás és a Mondott között* ugyanaz a *kapcsolat* ismétlődik meg, amely *a feltételt a feltételezettel köti össze*. Mintha a szkepticizmus érzékeny volna a *különbségre*, amely a másiknak való – maradéktalan – *kitettségem*, a Mondás, valamint a Mondott kimondása, egyensúlya és igazságossága között van.”²⁴³ *Mintha érzékeny volna* – a szkeptikus Mondottban nem e különbségről van szó, ám pusztán azáltal, *hog*y kifejeződik, újra meg újra, e különbséget viszi színre.

De emellett a szkepticizmus mint „vég nélküli kritika”²⁴⁴ is értelmezhető; ekként közel áll a Visszamondáshoz, a „detematizációhoz”.²⁴⁵ E kritikára, visszamondásra mindig van lehetőség: „ami a Mondott szinkroniájában tematikusan megmutatkozik, mindig hagyja magát visszamondani, mint az összeszedhetetlen differenciája, (...) ami mint a Mondástól a Visszamondást – dia-kronikusan – elválasztó különbség jelent.”²⁴⁶ Másutt viszont egyenesen azt olvashatjuk, hogy *szükség* van e Visszamondásra: „A ’jeladásnak’ a világban, ahol egy nyelv objektíve szól, ahol a harmadik mindig jelen van, át kell törnie a *Mondott* jelentés falát, hogy visszatérhessen *a civilizáció elé*. Ebből ered a szükség, hogy visszamondjon mindent, ami

²⁴² *AE*, 186. o.

²⁴³ *AE*, 260. o.

²⁴⁴ *AE*, 76. o.

²⁴⁵ *AE*, 79. o.

²⁴⁶ *AE*, 242. o.

megváltoztatná a jel meztelenségét, hogy a közelség tiszta Mondása szétvessen mindent, ami mondatik.”²⁴⁷

Ezt a szükségszerűséget kétféleképpen érthetjük. Egyrészt mint a Lévinas által *leírt* etikai szükségszerűséget: másik általi megszállottságom kiűz a létből, és egyben választ követel tőlem; válaszom azonban soha nem megfelelő, mert mindig a Mondott szinkroniájába illeszkedik – ezért a sürgető követelésre adott megkésett válasz nem lehet más, mint e Mondott visszamondása. Mégpedig vég nélküli kritika formájában, vagy újra meg újra visszatérő módon – de aritmikusan, vagyis nem egy új ritmusba szerveződő, szinkronizálható, kiszámítható rendben –, hiszen ha a Visszamondás szükségképpen egy újabb Mondotthoz vezet, az a maga részéről ismét kritika tárgya kell, hogy legyen.²⁴⁸ Másrészt e szükségszerűséget érthetjük úgy is, mint egy Lévinas filozófiáján belül adódó teoretikus szükségszerűséget: ha egyszer a Mondott rendje *mindent* a szinkroniába von, akkor a diakronia *nem lehet* más, mint e rend megzavarása a Mondás, *tehát* a Visszamondás által.

Ez a kétértelműség a *Másként, mint lenni* központi tézisének áthelyezése egy olyan metaszintre, ahol legalább az egyik értelem a könyvben folyó diskurzusnak a szükségszerűségeit és lehetőségeit illeti: e metaszint tematizálása (vagyis saját diskurzusa lehetőségének kutatása) nem idegen magától Lévinastól sem, és a róla szóló szakirodalom mindig visszatérő témája.

A kétértelműség más szempontokból is (és a *Teljesség és végtelenben* mondottakhoz képest pozitív módon) jellemzi a kifejezést. A Mondás „rajta hagyja nyomát a tematizáción, amely ingadozik a strukturálódás (...) és a nem nominalizált felmutatás között, ahol a Mondott a másíknak tett *propozíció*, a másíknak ’adott jel’.”²⁴⁹ „Mondandónk egésze egy kétértelműség köré szerveződik. A Mondás egy Mondott kijelentése, az első ’aktivitás’ az érzékiben, ami az ezt

²⁴⁷ AE, 224. o., lábjegyzet

²⁴⁸ Mindennek hatalmas jelentősége van a *Másként, mint lenni* egészére nézve: újírja a Mondott és a Mondás viszonyát. Mint Etienne Feron írja: a Visszamondás „nem egyszerűen (...) a nyelv tagadása, hanem egy újabb Mondott születése. A Mondottól egy *másik* Mondott felé halad, felszabadítva így a diskurzus temporalitását.” Így a Mondott „képes megszabadulni megjelenítő funkciójától és saját lehetőségein túl jelteni.” Ezért a Visszamondás, „a törlés, amelynek segítségével a nyelv megkísérli kiszabadítani a Mondott Mondását, nem oldható fel sem a Mondásban, sem a Mondottban, hanem úgy értelmezendő, mint e kettő közöttjének megnyílása”, aminek sajátos ideje van: *köztes idő* [*entre-temps*]. (Etienne Feron: *I. m.*, 292-293. o.) E sajátos temporalitást azonban sem Lévinas, sem az őt értelmező Feron nem jellemzi bővebben.

²⁴⁹ AE, 79. o.

mint azt rögzíti; ez az aktivitás (...) azonban egy olyan *Mondásban* következik be, ami tiszta 'másikért', (...) tiszta kifejezés – tiszta őszinteség – tiszta passzivitás.”²⁵⁰ Vagy másként (összefüggésben az értelemnélküliség kockázatával, amelyről korábban volt szó): „legyőzhetetlen kétértelműség: a megtestesült én (...) elveszítheti jelentését, conatusként és élvezetként animális módon affirmálhatja magát. (...) De ez a kétértelműség magának a sebezhetőségnek a feltétele”.²⁵¹

A Mondott etikai értelmének lehetőségei

Etienne Feron Lévinas filozófiája egyik legérzékenyebb problémájának nevezi, hogy „mintha minden jel arra mutatna, hogy a Mondás felsőbbrendűsége mindennemű Mondotthoz képest ahhoz vezet, hogy ez utóbbi tartalma teljesen idegen a nyelv etikai csomópontjához [*noeud*] képest. Lévinast olvasva felvetődik a kérdés, hogy számít-e egyáltalán, hogy a közelségben inkább ezt mondjuk és nem azt, ha egyszer a felelősség nem más, mint a Mondott nélküli Mondás” – illetve „Lévinas egész gondolkodását átítatja az az elgondolás, hogy pusztán a tény, hogy a másikhöz beszélek, már maga az etikai esemény”.²⁵²

Természetesen elhibázott volna Lévinas filozófiájával szemben azt a követelményt támasztani, hogy választ adjon arra a kérdésre: „mit kell mondani”, vagyis mely Mondott felel meg az „etikai követelményeknek” ilyen és ilyen helyzetben. A kérdés az: számot tud-e adni gondolkodása arról, hogy annak is etikai súlya van, hogy *mit* fejezek ki, nem pusztán annak, *hogy* kifejezek.

A választ a harmadik megjelenésének a *Másként, mint lenni*ben számtalanszor beharangozott elemzésétől remélhetnénk. Azonban a rövid, bár igen jelentős szövegrész egyáltalán nem elemzi azt, hogy a harmadik jelenléte és a kifejezés milyen kapcsolatban vannak egymással. E gondolatmenet elején ugyan ezt olvassuk: „A harmadik ellentmondást vezet be a Mondásba, amelynek jelentése a másik előtt mindeddig egy irányba [*sens unique*] haladt.”²⁵³ Viszont ezután a mondat után, amit érthetünk úgy is, mint ami a Mondásra mint kifejezésre

²⁵⁰ *AE*, 101. o.

²⁵¹ *AE*, 127. o.

²⁵² Etienne Feron: *I. m.*, 327. o.

²⁵³ *AE*, 245. o.

vonatkozik – a kifejezésbe mint a másíknak való feltétel nélküli kitettsébe ellentmondást vezet be, ha „egyszerre” több másíknak teszem ki magam – Lévinas rögtön áttér arra, hogy a harmadik megjelenését szűkebb értelemben vett etikai terminusokban írja le. Az igazságosság kérdése, az összehasonlítás, a rend igénye, a tudat, az eredet jelenik meg a harmadikkal *együtt* – azonban amikor mindezt a kifejezéssel kapcsolatban írja le Lévinas, akkor aligha kapunk többet, mint az ettől függetlenül felállított tézisek egyszerű átfogalmazását, és nem a másíknak és a harmadíknak egyaránt kitett kifejezés elemzését: „Az eredeti előtti, anarchikus Mondás, ami közelség, érintkezés, vég nélküli feladat – mondás, amely még közömbös a Mondottal szemben és az *adakozásban* magát mondja, az egyik a másíkért – helyettesítés – megköveteli a tematizálható jelentését, kijelenti az idealizált Mondottat, mérlegel és ítél az igazságosság jegyében.”²⁵⁴ Az azonban nem derül ki, hogy a Mondás *mint kifejezés* (ami magát mondja stb.) milyen értelemben „követeli meg” az igazságosságot.

Lehetséges, hogy nem is derülhet ki. Úgy tűnik ugyanis, hogy az, amit Lévinasszal a kifejezésről pozitív módon elmondhatunk – vagyis anélkül, hogy a másík közelségének elemzésére vagy a Mondott ontológiájára támaszkodnánk –, az éppenséggel nem is feltételezi a harmadík kizárását, vagyis azt, hogy csakis egyetlen másík számára fejezek ki. Még az sem, hogy a kifejezés a másík által kifejezés: ehhez nem kell a másíknak „egyedül” lennie – ami nem jelenti azt, hogy a kifejezés a differenciálatlan „nyilvánosság” előtt történne. Attól még, hogy a másík és a harmadík által (és így: számára) fejezek ki, lehetek mindegyikükkel sajátos viszonyban: még csak az sem igaz, hogy szükségképpen ugyanazt fejezem ki a másík és a harmadík számára. Ugyanígy a kifejezés az én kifejezésem marad akkor is, ha több másíknak van kitéve; sajátos temporalitásáról és iterációjáról sem kell lemondanunk, ha a harmadík jelenlétével is számolunk, mint ahogy a kifejezést jellemző kockázatról és az önmagaságról, a testiség értelméről sem. Mindezek a témák inkább egy feladatot jelölnek ki: azt kell leírni, hogy például a harmadík megjelenése milyen következményekkel jár a kifejezés diakronikus idejére nézve. (Például: mondhatjuk-e és milyen értelemben, hogy „ugyanaz” a jelenné nem tehető múlt jellemzi a másík és a harmadík számára szóló kifejezésemet?)

A Mondott etikai értelmének meghatározását remélhetnénk annak kifejtésétől is, hogy milyen értelemben hagyja ott a nyomát az an-archikus Mondás a Mondotton. Azonban azt látjuk, hogy ennek vagy túlzottan általános értelme van, ami ismét csak nem ad számot arról, hogy mit

²⁵⁴ *AE*, 251. o.

jelent *valamit* kifejezni; vagy túlzottan specifikus: *egyes* Mondottakat kitüntető leírásokat találhatunk a *Másként, mint lenniben*, vagy legalábbis ezek kezdeményeit.

A nyom általános értelme nem más, mint amiről korábban megzavarásként, Visszamondásként stb. volt szó. Ez a megzavarás leginkább abban fenomenalizálódik (vagy legalábbis kerül legközelebb ehhez), hogy a Mondott rendje soha *nem zárul le*: bár ha önmagában írjuk le, magába záruló, mindent felölelő és szinkroniájába bevonó rendszernek tűnik, valójában soha nem lesz totalitás – és nem az emberi elme valamely fogyatékosága, korlátozottsága vagy az ember végessége miatt, hanem mert az, *hog*y kifejezek, megzavarja a totalizáló folyamatot (mint ahogy már a *Teljesség és végtelenben* is). „A teljesség, amely bekebelez minden eszkatológiát és minden megszakítást, bezárulhatna, ha csend volna, ha lehetséges lenne a csendes diskurzus, ha az írás mindig megmaradhatna írásnak”.²⁵⁵ A rend bezárulásának megzavarása azonban nem köthető ahhoz, hogy valamit kifejezek: kizárólag annak köszönhető, *hog*y kifejezek.

Egyes értelmezők specifikus Mondottakhoz is kötik a Mondás nyomát. Etienne Feron meggyőzően érvel amellett, hogy „ha csak sporadikusan és célzások formájában”, de a *Másként, mint lenniben* „talán a személyes névmás az a hely, ahol a Mondott maga mint Mondás jelent, ahol bizonyos értelemben a Mondott nem mond mást, mint saját Mondását.”²⁵⁶ Mindenekelőtt az *én* névmásról van szó, illetve az *ő*-ről (amelyről és ennek kapcsán a lévinasi istenfogalomról itt nem volt szó). „Az *én* névmás először azt jelenti, hogy *Íme, itt vagyok*, mindenki előtt, mindenért felelős; másfelől pedig ez az ’íme, itt vagyok’, amely a másiknak felel, a ’hely, ahol a végtelen belép a nyelvbe, anélkül, hogy láthatóvá válna.’ A nyelv különleges pontja, ahol a szubjektum a végtelenről tanúskodik, amely oly rendkívüli, hogy a Mondás és a Mondott egybeesik benne.”²⁵⁷ Feron egyenesen odáig megy, hogy azt állítja: „A nyelv névmási funkciójában az értelem egy olyan új dimenzióját nyitja meg, amelyet a Mondás és a Mondott egyszerű megkülönböztetése

²⁵⁵ *AE*, 265. o.

²⁵⁶ Etienne Feron: *I. m.*, 198. A „sporadikusság” egyfajta lényegi hiánynak köszönhető: Lévinas, „aki folyamatosan emlékeztet rá, hogy a Mondottban meg kell találnunk a Mondás visszhangját vagy nyomát, soha nem elemzi nyíltan e nyom jelentésségét magában a Mondottban. Mintha Lévinas egész gondolkodása ama középpont felé tartana, ahol a Mondás és a Mondott kereszteződik, de ő maga ezt nem ismerné el expliciten, s ehelyett a tiszta Mondás filozófiája irányába indulna.” (Uo.)

²⁵⁷ *I. m.*, 240. o.

nem képes megragadni”;²⁵⁸ az *önmaga* [*soi*] mint névmás e kettő olyan „találkozási pontját rajzolja ki, amely nem redukálható sem a Mondásra, sem a Mondottra.”²⁵⁹ Ez az értelmezés a névmásiságot azzal is összekapcsolja, hogy a francia *se* és *soi* át- meg átszövi a *Másként, mint lenni* egészét.²⁶⁰ Lévinas és Feron szövegétől kissé elszakadva azt mondhatjuk, hogy a névmások megjelenítik vagy megtestesítik a nyelv kettősségét. Kapcsolatuk rendszerszerű, jól definiálható szabályok szerint működik, amelyek paradigmáikat, transzponálásuk módjait is meghatározzák. Ugyanakkor sokat elemzett indexikus jellegük érthető úgy is, mint az interszubjektivitás aszimmetriájának nyoma: igaz, hogy az „én vagyok” és „te vagy” stb. egy sorba illeszkedik, de értelmük egyben radikálisan más és más attól függően, hogy én mondom vagy te mondod, és e különbség redukálhatatlan.

Ezt azonban természetesen nem úgy kell értenünk, hogy az *én* névmás kimondása „etikaiabb” természetű volna más Mondottak kimondásánál, vagy hogy minden Mondottban ott „rejlene” egy névmás stb. Inkább arról van szó, hogy *egy specifikus* Mondottban, a névmásban fenomenalizálódik, vagy inkább kvázi-fenomenalizálódik *minden* Mondás értelme; az, hogy ez éppen ebben a Mondottban történik, természetesen nem független ettől az értelemről. Azonban éppen ez: *egy specifikus* és *minden* Mondott kettőssége akadályozza meg azt, hogy a névmások elemzéséből kiindulva általában számot adjunk arról, hogy mit jelent *valamit* kifejezni – ehelyett *egy valami* kifejezésében annak értelmét mutatjuk fel, *hogyan* kifejező vagyok.

Rodolphe Calin értelmezése szerint „az etika a hermeneutikában találja meg a meghosszabbítását: ezáltal Lévinas elismerheti (...) annak szükségességét, hogy a Mondott nélküli Mondástól, a másoknak adott, jelentés nélküli jeltől (amelynek a jelentéssége az etika) a Mondotthoz és az Íráshoz lépünk. Lévinas e szükségét abban a tézisben ismeri el, amit csak talmudi olvasataiban mond ki expliciten: minden beszéd íródik. De ha minden beszéd, amennyiben íródik, a maga hermeneutikáját kívánja meg, a hermeneutika másfelől először is az írástalanítás [*désécrire*] követelményét hordozza, vagyis hogy újra meghalljuk Mondottjában a Mondást.”²⁶¹ A „végtelen fragmentációja”²⁶² alapján, amelyet a hermeneutika véghez visz, „egy másfajta, nem a totalitás értelmében vett történelem”²⁶³ gondolható el.

²⁵⁸ Uo.

²⁵⁹ *I. m.*, 245.

²⁶⁰ Vö. *I. m.* 244. o.

²⁶¹ Rodolphe Calin: *I. m.*, 24. o.

Azonban ennél az értelmezésnél is felmerül a dilemma: a hermeneutikát vagy exegézist vagy túlságosan tág, vagy túlságosan szűk értelemben kell elgondolnunk. Vagyis az írás fogalma jelenheti azt, hogy „egy értelem kimondása mindig a beszéd önmagához képesti eltolódásával jár, azzal a holt idővel, amely elválasztja a beszédet önmagától, az élőt a már halottól (...) – ezért az írás elválaszthatatlan a beszédétől. A beszéd íródik, mert a beszélő nem maradhat közel a saját hangjához, (...) ahhoz, hogy a saját maga által kifejezett értelmet meghallja, le kell válnia a saját üzenetéről – mintha a másik beszédét idézné. (...) A Mondás külsődlegessége saját magához képest nem más, mint beíródása a könyvbe, vagy inkább ennek a beíródásnak a feltétele.”²⁶⁴ Ebben az esetben az írás és a könyv ismét csak metaforája vagy kvázi-fenomenalizálódása minden Mondott értelmének. Ennek megfelelően pedig a hermeneutika a Mondásban rejlő kétértelműségnek, a Mondott megzavarásának, a vég nélküli kritikának egy másik aspektusa volna.

De érthetjük úgy is, hogy Calin szerint Lévinas az értelmezés specifikus tevékenységének tulajdonít kitüntetett szerepet; vagy éppenséggel egy specifikus Írás exegézisét tünteti ki vagy legalábbis használja modellként. „A nyom az exegézisben él a leginkább, ami nem más, mint az Írás értelmének folyamatos megújítása az egyedi hangok sokasága által.”²⁶⁵ Ezzel az értelmezéssel azonban nemcsak az a gond, hogy ismét túl specifikus, így nem tud számot adni arról, hogy általában mit jelent valamit kifejezni – hanem az is, hogy ráadásul egy kulturálisan meghatározott gyakorlatot ruház fel általános fenomenológiai jelentéssel; amit az is mutat, hogy Rodolphe Calin elismeri, hogy az értelmezése alapjául szolgáló téziseket explicit módon Lévinas csak Talmud-értelmezéseiben fejt ki.²⁶⁶ Azonban ezt is megjegyzi: „Lévinas hangsúlyozza az etika, vagyis a kinyilatkoztatás fenoménjának univerzalitását, szemben a vallással, pontosabban bármilyen intézményesült vallási dogmával. Azonban a kinyilatkoztatás viszonya az exegézissel, vagyis a könyvvel, maga is *fenomenológiai* adottság, és ekképpen független minden

²⁶² *I. m.*, 353. o.

²⁶³ *I. m.*, 358. o.

²⁶⁴ *I. m.*, 347. o.

²⁶⁵ *I. m.*, 349. o.

²⁶⁶ Ezek és a filozófiai művek viszonya sokat elemzett problémája az életműnek. A főbb irányvonalakat jól felvázolja Bokody Péter: *Az arc előtt és után. Lévinas bölcseletének folytathatóságáról*, Holmi, 2008/7, 918-919. o. Lásd még Bendl Vera: *Lévinas és a Talmud*, in: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, i. k., 143-153. o.

intézményesült vallástól. Ezért feltehetjük a kérdést, hogy itt vajon nem egy általánosabb etikáról és hermeneutikáról van-e szó, amelyben elgondolható a felelősség Mondásának beírása a Mondottba.”²⁶⁷ Azonban akármit gondoljunk is arról, hogy miképpen lehet egyes vallások „adottságait” fenomenológiailag értelmezni és esetleg „általánosítani”, annyi bizonyos, hogy ilyen egyszerűen nem lehet elintézni e súlyos módszertani kérdést.

Ennek az értelmezésnek a problematikusságát jól mutatja, hogy a *Másként, mint lenni* azon része, amelyre leginkább támaszkodhat, vagyis amelyben Lévinas pozitív értelmet ad az exegézisnek és felveti „egy másfajta, nem a totalitás értelmében vett történelem” elgondolhatóságát – vagyis a mű központi, *Expozíció* című részének lezárása meglepően kilóg a könyv egészéből. Így például Calin értelmezését támasztja alá a következő idézet: „Ám az elbeszélés [amelyben a diskurzus megszakítása magának a diskurzusnak a részévé válik] maga vég nélküli és nem folytonos, vagyis az egyiktől a másik felé tart – tradíció. De ezáltal megújul. Értelméből új értelmek emelkednek ki, exegézisük kibomlás [*déploiement*] vagy Történelem minden történetírás előtt. Így jelent a nyelvet szövő lefutásmentes kétértelműség.”²⁶⁸

Ugyanitt viszont ezt is olvashatjuk: „A végső diskurzust (...) megszakítom azzal, hogy annak mondom, aki hallgatja és aki e diskurzus Mondottján kívül helyezkedik el (...) A beszélgetőtársa való ezen utalás folytonosan áttör a szövegen, amelyet a diskurzus szöni kíván, mindent tematizálva és felölelve.”²⁶⁹ Ez a megfogalmazás a maga egyszerűségével (a diskurzus megszakítása egyszerűen annyi, hogy a másiknak mondom) sokkal inkább a *Teljesség és végtelen* amolyan kivonatát idézi (mint ahogy ennek a néhány oldalnak a stílusa is inkább az első főműbe illene), mintsem a *Másként, mint lenni* – mondhatni – végtelenül bonyolultabb szövevényét. Illetve nézzük a következő megfogalmazást: „A nyelv átlépi a gondolkodás határait, azzal, hogy sugalmaz, sejtet, anélkül, hogy megértetne – olyan értelmet implikál, ami különbözik attól, amit a jel a rendszer egyidejűségétől vagy egy fogalom logikai meghatározásától nyer. Olyan erény ez, ami leplezetlenül megmutatkozik a költői *Mondottban* és a végtelen értelmezésben, amelyet ez megkíván; ami megmutatkozik a profetikus *Mondottban*, amely semmibe veszi saját feltételeit”.²⁷⁰ A *Másként, mint lenni* egészébe azonban ennél sokkal mélyebben beleszövődnek

²⁶⁷ Rodolphe Calin: *I. m.*, 351-352. o.

²⁶⁸ *AE*, 263. o.

²⁶⁹ *AE*, 264. o.

²⁷⁰ *AE*, 263. o.

azok a megfogalmazások, amik ennek majdhogynem gyökeresen ellentmondanak: a költői Mondottban nem más, mint az *esszencia* és annak temporalitása „rezonál”,²⁷¹ de ezt a szerepet nem önmagában tölti be (pusztán önmagában „minden műalkotás egzotikus, világ nélküli”), hanem mint az exegézisre való felhívás.²⁷² Vagyis a mű heideggeri ihletésű nyelvontológiájában a költői Mondott és a vele lényegileg összekapcsolódó exegézis egyértelműen a lét esszenciájához tartozik. Természetesen lehetséges, hogy a költői nyelvnek és az exegézisnek több értelme van, és ezek közül az egyik etikailag kiemelt, de ezt külön meg kellene mutatni. Ha a költői nyelv és exegézis ebben az értelemben kitüntetett – mint ahogy Calin értelmezése és az általa használt Lévinas-idézet mondja –, akkor ezt sajátos elemzésnek kell felmutatnia, hiszen ez nem következhet pusztán a lét, a Mondott általános „igazolásából”.²⁷³

A Mondás különböző értelmeinek kapcsolata

Felvetődik a kérdés: hogyan kapcsolódik a Mondás mint kifejezés a Mondás egyéb értelmeihez – vagyis miként lesz Mondás a kifejezés éppúgy, mint az üldöztetés, a trauma és a megszállottság? Egy részletes válasz a *Másként, mint lenni* kimerítő elemzését követelné meg, itt csak néhány alapvető vonást van módomban jelezni. Összefoglalóan azt lehet kijelenteni, hogy e kapcsolatok *fenomenális felmutatása hiányzik*.

Gyakran tűnik úgy, mintha a jellegzetes lévinasi mondatokban a Mondás egymás mellé kerülő különféle meghatározásait csak az terelné össze, hogy mind kívül esnek a Mondott rendjén – annak bárminemű igazolása nélkül, hogy ezen túl összekötné őket bármi.

Olykor mintha volna valamely egyesítő elv: „A testiség színe alatt egyesülnek a vonások, amelyeket felsoroltunk: a másikért, önmaga ellenére, önmagától kezdve, a munka fáradtsága a türelemben és az öregedésben, a feladatban, hogy adakozzák a másiknak, egészen addig, hogy elvonom a kenyeret a számtól és a köpönyeget a vállamról.”²⁷⁴ Illetve a „testi élet” még a következőket is jelenti: „inkarnáció mint maga az adomány lehetősége, a szenvedése és a

²⁷¹ *AE*, 70. o.

²⁷² *AE*, 71-72. o.

²⁷³ *AE*, 66. o.

²⁷⁴ *AE*, 93. o.

traumáié.”²⁷⁵ Annyi bizonyos, hogy a testiség különféle értelmei szerepet játszanak mindabban, amit e felsorolásokban találhatunk, de az is, hogy ezek az értelmek különböznek egymástól. Ha tehát Lévinas többet állít annál, hogy az etikai kapcsolat különféle aspektusainak mindegyikében szerepet játszik a test valamely értelme, akkor szükség volna valamiféle, a „vonásokat egyesítő” elvre, ilyesmit azonban nem mutat fel²⁷⁶ – és a Mondás an-archikus jellege ezt természetesen meg is tiltja. Nem véletlen, hogy jóval több olyan szövegrészletet találhatunk, ahol vagy csupán a Mondás az, aminek „színe alatt” *egymás mellé kerülnek* az egyes elemek, vagy éppen maga a Mondás is csak egy a sorban.

Más esetekben mintha egyfajta *strukturális analógia* egyesítené a különféle heteronóm elemeket. Feltűnő például, hogy a diakrónia mennyi mindent jelent – anélkül, hogy Lévinas tematizálná e különféle jelentések összefüggését. A kifejezés korábban elemzett diakróniája mellé kerül az, hogy az arc „önmaga nyoma”, vagyis olyan múlt, amely „soha nem volt a jelenben”, továbbá az öregedés „türelmes szintézise” is.²⁷⁷ A felkínálkozás sem csak a kifejezést jellemzi: mint testi, sebezhető lény felkínálkozom a másik üldöztetésének. Például a Mondás őszinteségének jellemzésében így kerülnek ezek egymás mellé: „felfedem magam – levetközöm a bőrömet – érzékiség a bőr színén, az idegek színén, amely magát a szenvedésig átadja – így teljes mértékben jel, jelent.”²⁷⁸ További strukturális analógia a kifejezés és a szenvedés között, hogy ez utóbbi csak akkor valóban szenvedés – vagy ahogy Lévinas több helyütt fogalmaz: az a szenvedéshez lényegileg hozzá tartozó „balsors” értelme –, ha nem önként vállalom, hanem minden passzivitásnál passzívabb.²⁷⁹ Illetve ezzel összefüggésben a szenvedés akkor valóban az,

²⁷⁵ *AE*, 86. o.

²⁷⁶ John Llewelyn egy igen összetett struktúrában megkísérel egy ilyen elvet megmutatni: „Ez a visszaemlékezés nélküli emlékeztetés [*remembrance without recollection*], amit Lévinas nyomnak nevez, a ’testnyelvben’ valósul meg, amennyiben (hogy Hegelt visszhangozzuk) a nyom közvetlensége a jel teste általi közvetítést igényli, egy konvencionális, verbális jelét, amely egy szintaktikus rendszer kontextusához és struktúrájához tartozik. Végző soron ez a jel közvetíti a jelet, amely a beszélő teste. A beszélő teste mint a nyom kifejezése az, amit Lévinas kvázi-metonymikusan arcnak nevez. Miként az arc e szemio-etikai jelentésében megkülönböztetendő, de egyben elválaszthatatlan a testtől, akként a nyom különbözik, de elválaszthatatlan a jeltől.” (John Llewelyn: *Levinas and language*, in: Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 135. o.)

²⁷⁷ *AE*, 88. o.

²⁷⁸ *AE*, 31. o.

²⁷⁹ *AE*, 87. o. és 186. o. lábjegyzet

ha 'a semmiért' szenvedek,²⁸⁰ vagyis értelmetlenül – aminek analógiája az értelemnélküliség redukálhatatlan kockázata a kifejezésben.

A strukturális analógia azonban nyilvánvalóan korántsem elégséges alapja az *azonosításnak* (annak, hogy például a szenvedés és a kifejezés értelemnélkülisége *ugyanaz* az értelemnélküliség), amelyet fenomenális felmutatás egyik esetben sem alapoz meg Lévinasnál. Mi több, bizonyos esetekben azt is mondhatjuk, hogy már-már abszurd az azonosítás, vagy legalábbis feltűnő az elkülönítés teljes hiánya. Míg azt láttuk, hogy a másik diakroniája és a kifejezés diakroniája összefügg egymással – talán nem áll távol Lévinastól egy olyan értelmezés sem, amely szerint a kifejezés diakroniája az egyik megjelenési formája vagy aspektusa annak, hogy a másik ideje nem esik egybe az enyémmel –, addig az öregedés esetén látványosan más típusú időszervezetről van szó. Árukkodó, hogy az öregedés e diakroniáját (azt, hogy nem a jelenben öregszem, és nem is tudok visszaemlékezni olyan elmúlt jelen pillanatokra, amikor aktuálisan *öregedtem*, mégis folyamatosan *múlik* az öregedés ideje) mint jelentős fenomenológiai felfedezést akár a *Másként, mint lenni* szövegéből teljesen kiragadva is lehetne értelmezni.²⁸¹

Az egymás mellé helyezés és a strukturális analógia mellett a harmadik módszer, amellyel Lévinas a Mondásban összevonja a kifejezést az etikai kapcsolat más jellemzéseivel, egyfajta *emfatikus következtetés*. Jellegzetes kérdése ez: „Az üldözött szubjektivitás önmagaságának bemutatása közben vajon kellően hűségesek maradtunk-e a passzivitás an-archikusságához? Mikor az én önmagába való visszatéréséről [*récurrence*] beszéltünk, vajon eléggé elszakadtunk-e

²⁸⁰ *AE*, 119. o. és 239. o.

²⁸¹ A Mondott szintjén is felfedezhetünk egyfajta azonosítást vagy „összemosást”. Legalábbis Jean Greisch úgy véli, hogy Lévinas számára az teszi lehetővé, hogy két nagyon különböző „jelentélméletet” mosson össze, vagyis a heideggerit, amely szerint „a nyelv a lét rezonanciája” és a strukturalistát, amely szerint a nyelv jelek zárt rendszere – hogy „az 'Íme, itt vagyok' kimondását transzcendentális nyelvjátéknak teszi meg.” Ezért „tűnik úgy, hogy a két elgondolás, amely sok szempontból éppen ellentétesnek látszik, egyként cinkos abban, hogy a szubjektumot a rendszer pusztá epifenoménjának vagy a lét egyszerű mozzanatának tekinti.” (Jean Greisch: *The Face and Reading: Immediacy and Mediation*, ford. Simon Critchley, in: Robert Bernasconi – Simon Critchley (szerk.): *Re-Reading Levinas*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 1991, 70. o.) A „transzcendentális nyelvjáték” megfogalmazás meglehetősen furcsának, már-már önellentmondásnak tűnhet, de értelmezésem szerint arról van szó, amit én kvázi-tartalmi elemnek neveztem. (Korábban már idéztem Etienne Feron megfogalmazását, aki azt az értelmezést, amely szerint Lévinas összemosza Heidegger és a strukturalizmus nyelvelméletét, „karikatúraszzerűnek” nevezi: Etienne Feron: *I. m.*, 182. o.)

az ontológiai gondolkodás posztulátumaitól (...)?”²⁸² Jellegzetes logikája pedig a következő: *A* nem elég radikálisan elgondolt, és ezért megmarad a Mondott síkján, hacsak nem *B* is. Vagy más formában, ahogy jobban látszik, hogy ezt nevezhetjük a következtetés egy fajtájának: *A* önmagában, ha csak *A* volna, megmaradna a Mondott síkján, ezért szükséges, hogy *B* is legyen. *A Másként, mint lenni* gondolatmenetében számos helyen találkozunk ezzel a struktúrával, nemcsak a kifejezéssel kapcsolatban: „Ha [az üldöztetés, a kiválasztás] passzivitása nem vezet vissza az okozat passzivitásához egy kauzális láncban, ha a szabadság és nem-szabadság előtt elgondolható – akkor önmaga ellenére *kell* a jóság értelmével bírnia.”²⁸³

A kifejezés és az etikai kapcsolat különféle jellemzései között több irányban is találhatunk ilyen következtetéseket. A helyettesítés akkor teljes és radikális, ha kifejezéssé lesz, kifejezésbe fordul; másfelől a kifejezés csak akkor lehet az (és nem pusztán információcsere vagy az, hogy a másik csak „leolvas” rólam „információkat”), ha végtelen felelősség.

A helyettesítésnek így *kell* kifejezéssé lennie: „A lét síkján legvégsőig elmenő helyettesítés a Mondásba torkollik – jeladásba, amely jelt ad magáról erről a jeladról, kifejez.”²⁸⁴ „De ez a kitettség – ez a kiüzetés – az önmagamban megmaradás e tilalma – nem tér-e vissza egy *pozícióba*? (...) Ahhoz tehát, hogy a szubjektivitás maradék nélkül jelentsen, hogy a másinak való kitettségének passzivitása ne forduljon át rögtön aktivitásba, hanem maga is kitetté legyen – szükséges a passzivitás passzivitása, a hamu, amelyből (a Végtelen dicsőségének jegyében) nem éled újjá az aktus. A passzivitás ez a passzivitása, ez a másinak szenteltség, ez az őszinteség a Mondás.”²⁸⁵

A másik irányú következtetés pedig így jelenik meg a szövegben: „A Mondás, amelyben a beszélő szubjektum kiteszi magát a másinak, nem redukálható egy kimondott téma objektivációjára: ki az tehát, aki megsebezte a szubjektumot, hogy az feltárja gondolatait avagy kitegye magát Mondásában?”²⁸⁶ „A kommunikáció lehetetlen volna, ha az Énben kellene kezdődnie, a szabad szubjektumban, ami számára minden más csak korlátozás lehet (...). Kommunikálni persze annyi, mint megnyílni, de ez a megnyílás nem teljes, ha az elismerést lesi.

²⁸² *AE*, 179. o.

²⁸³ *AE*, 95. o. A *kell* kiemelése tőlem; az eredetiben az *önmaga ellenére* és a *jóság* a kiemelt.

²⁸⁴ *AE*, 31. o.

²⁸⁵ *AE*, 223. o.

²⁸⁶ *AE*, 133. o.

Nem akkor teljes, ha a látványosságra nyílik vagy a másik elismerésére, hanem ha az érte való felelősséggé lesz. Hogy a megnyílás emfázisa a másikért egészen a helyettesítésig viselt felelősség – amelyben a felfedés, a másíknak felmutatás *másíként*-ja a felelősség *másíként*-jává válik – ebben foglalhatjuk össze jelen munka tézisét.²⁸⁷

Valóban úgy tűnik, hogy e következtetés – illetve logikailag esetleg akár ellenkező irányú formái – a *Másíként, mint lenni* kulcsa: enélkül a mű szövedéke egymástól független szálakra esik szét.²⁸⁸ Azonban e következtetést Lévinas nem alapozza meg: a strukturális analógiákon túl nem mutatja meg, hogy például az üldöztetés kitettsége és a kifejezés kitettsége között mi a kapcsolat; akár fenomenológiailag, akár más módon – így például nem derül ki, hogy az életműben később pontosított „emfatikus módszer”²⁸⁹ az egyiktől miért éppen a másíkhöz „lép tovább”. Bizonyos esetekben ez a lépés könnyen belátható és igazolható, például akkor, amikor Lévinas arról ír, hogy a szenvedés csak akkor lehet radikális, ha egy olyan ént érint, amely egoizmus és élvezet.²⁹⁰ Azonban éppenséggel az üldöztetés és a kifejezés kitettsége esetén legalábbis implauzibilis, hogy ugyanolyan értelemben beszélhetnénk kitettségéről – ám hogy ez így van-e, vagy ha nem, akkor milyen kapcsolatban állnak egymással ezek az értelemek, mi teszi mégis jogossá, hogy a Mondás (kvázi-)fogalmában fogja őket össze: ennek megmutatására Lévinas nem tesz kísérletet.

Ami bizonyos értelemben talán nem is baj – így legalábbis könnyebbé válik egyes elemzéseket mintegy kiszakítani a műből, anélkül továbbgondolni őket, hogy magukkal hoznák a mű egészének ontológiáját, etikáját, nyelvre vonatkozó elgondolásait stb.; mondhatjuk úgy is,

²⁸⁷ *AE*, 189. o.

²⁸⁸ Etienne Feron ugyanezt így fogalmazza meg: „A kérdés az: miért lesz Mondássá a közelség, vagyis miért keletkezik egy megnyílás az érzékiség megnyílásában. Itt ragadhatjuk meg a *Másíként, mint lenni* meghatározó momentumát. A tudással szembenálló érzékiség tárgyalásakor Lévinas fenntartja, hogy e leírás csak úgy folytatható, ha az általa etikainak nevezett nyelvhez fordulunk. Úgy tűnik, hogy a közelség azért gondolandó el Mondásíként, mert a felelősség értelmét kapja.” (Etienne Feron: *I. m.*, 141. o.)

²⁸⁹ Erről, illetve arról, hogy az emfatikus módszer mennyiben nevezhető és nem nevezhető fenomenológiainak, lásd Rodolphe Calin: *I. m.*, 240-253. o. Bernhard Waldenfels megfogalmazása szerint „ahhoz, hogy elkerüljük, hogy a Mondás, ami más és több, mint a Mondott, a tiszta Mondásba forduljon át, amely semmit nem mond, különbségtételeket kell tennünk. Lévinas hajlamos ezt egyfajta hiperbolikus módon, paradox beszéd által tenni, amely a kapcsolódó fenoméneket (vagy hiperfenoméneket) egyfajta belső iteráció és fokozás tárgyává teszi.” (Bernard Waldenfels: *Levinas and the face of the other*, i. k., 75. o.) Vagyis e leírás szerint éppen hogy a különbségtételek eszköze volna, vagy inkább kellene, hogy legyen a hiperbolikus fokozás.

²⁹⁰ *Vö. AE*, 118-119. o.

hogy miközben elvágjuk a kifejezést a végtelen felelősséggel összekötő szálakat, nem kell folyamatosan arra figyelni, hogy ne szakítsunk ki velük valami olyasmit, amit meg szeretnénk tartani. Amit értelmezhetünk úgy is, hogy ez az a mód, amellyel Lévinas felkínálja számunkra szövegét.

Lévinas továbbgondolásának lehetőségei

Kifejezés végtelen felelősség nélkül

Nem véletlenül igyekeztem az elemzések során elválasztani egymástól egyfelől a pozitív leírást, ami tapasztalatilag vagy alátámasztott vagy legalábbis (Lévinast mintegy kiegészítve) alátámasztható, és ami a kifejezés leírása számára megkerülhetetlen belátásokkal szolgál; másfelől pedig a negatív elhatárolásokat, amelyek a kifejezést a tőle (többé-kevésbé) független ontológiai és etikai belátások fényében jellemzik, továbbá azokat a következtetéseket, amelyeket Lévinas ezekből levon.

Mint kiderült, az, hogy Lévinas végső soron nem tud számot adni arról, hogy a kifejezés *valaminek* a kifejezése, e szembeállításokból következik; ezért ezeket a kifejezés leírásának el kell vetnie. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Lévinas teljes filozófiáját, leszámítva a kifejezés pozitív leírását, „elvetnénk”. Valójában csak attól a nyelvelmélettől kell megszabadulnunk, amely minden kifejezett „tartalmat” csakis úgy tud értelmezni, mint ami *rögtön* a totalitásba illetve a Mondott szinkron struktúráiba illeszkedik bele, vagyis amelynek keretein belül elgondolhatatlan, hogy a jelentések (leszámítva magát az etikai jelentést, ami nem más, mint az egyes jelentések *jelentésessége*) interszubjektív módon konstituálódnak.²⁹¹

Ez már csak azért sem jelenti azt, hogy elvetjük Lévinas filozófiájának egészét, mert – mint láttuk – ebben igenis helye van olyan interszubjektív viszonyoknak, amelyek sem a totalitáshoz vagy a Mondott rendjéhez, sem az etikai kapcsolathoz vagy a kifejezésként értelmezett Mondáshoz nem tartoznak. Ilyen volt a *Teljesség és végtelenben* a kereskedelemtől a gyűlöletig sok minden, köztük az „arcon túli” leírása is; illetve ha elvetjük a *Másként, mint lenni* azon központi tézisét, miszerint a Mondásban minden további nélkül összekapcsolható minden, ami nem a Mondott, akkor máris a kifejezéstől és a Mondottól is különböző kvázi-fenomének tárházát látjuk.

Ez tehát arra utal, hogy Lévinas sem ragaszkodott szigorúan ahhoz, hogy az etikai jelentésességet leszámítva minden jelentés rögtön a totalitásba illeszkedik. Ráadásul, mint azt

²⁹¹ Olykor úgy tűnik, hogy a totalitáshoz is tartozik egyfajta interszubjektivitás, nevezetesen a kívülálló nézőpontja (vö. pl. *TI*, 281-282) – ezt figyelembe véve pontosabb úgy fogalmazni, hogy a probléma az: hogyan konstituálódnak a jelentések az etikai, szemtől szembeni találkozás interszubjektivitásában.

leginkább a *Teljesség és végtelenben* láttuk, nem minden, a kifejezésről szóló állítás illeszkedik (feltétlenül vagy kizárólag) a kifejezés formalitásának elgondolásába. Így például azt, hogy a másik segédkezik saját kifejezésének, annak folytonos értelmezője, be lehetett ugyan illeszteni a formalitást hangsúlyozó értelmezésbe – azonban lehetséges, sőt, könnyebb is arra utaló jelet látni benne, hogy egyes kifejezések jelentése nem szükségképpen a totalításban elfoglalt helyük folyománya. Ugyanígy: az, hogy a másik új értelem forrása (kifejezése nem bábáskodás), nemcsak úgy volna érthető, hogy *szükségképpen* újat fejez ki, ami pedig csakis a világból levezethetetlen etikai kvázi-tartalom lehet, hiszen nyilvánvaló, hogy a másik nem mindig fejez ki *valami* újat – hanem úgy is, hogy a másik kifejezése által *lehetséges*, hogy olyan értelmekkel gazdagodom, amelyekre saját magamtól nem tehettem volna szert. (Ezt a megfogalmazást tovább lehet tovább gyengíteni, ha elismerjük az idegentapasztalat mellett más olyan tapasztalatok létezését is, amelyek nem a tudat értelemadó tevékenységéből kapják értelmüket.)

Fontos kiemelnünk azt, hogy hogyan érinti mindez Lévinas a kifejezésre vonatkozó elgondolásainak egy fontos elemét: a kifejezés mindig *válasz*. Látnunk kell, hogy ez a tétel is egy következtetés eredménye. Ez főként a *Teljesség és végtelenből* látható, ahol a másik világon kívüli, „éhező, idegen, proletár”, akinek kifejezése (megjelenése) etikai kvázi-tartalommal bír – és az én a másik kifejezésével szükségszerűen összefonódó kifejezése *ezért* válasz és *erre* válaszol; ezért bír az adakozás, a világ közössé tételének kvázi-tartalmával, aminek (mivel nem „konkrét tartalom”) végtelen felelősségnek *kell* lennie. Az tehát, hogy az én kifejezésem válasz, abból következik, hogy a másik a totalitáshoz *képest*, azt megtörve, megkérdőjelezve, az által elszegényítve stb. jelenik meg, vagyis végső soron a kifejezés elemzésének problematikuságát okozó szembeállítások következménye. Ez a *Másként, mint lenni*ben is lényegében így marad, noha a másik itt nem megjelenik, hanem éppenséggel soha nem volt a jelenben. A válasz struktúrája itt részben tekinthető az első főműből átvett mozzanathoz, részben pedig értelmezhető egy emphatikus következtetés folyományának: a másik általi üldöztetés akkor igazán radikális, ha passzivitása (az én passzív kifejezésekként) válaszba fordul át.

Az, *hogy* kifejezek, olyan kvázi-tartalommal bír tehát, ami megakadályozza, hogy számot adjunk arról, hogy *valamit* – tartalmat – fejezek ki. Ha a másik kifejezésének etikai kvázi-tartalmát és az én kifejezésem válaszként értelmezését „kivesszük” a lévinasi leírásokból, akkor sajátos *üresség* marad a helyükön: az, *hogy* a másik kifejez, még nem *valaminek* a kifejezése. De természetesen ettől még a másik kifejezése nemcsak hogy nem (a) semminek a kifejezése, hanem még ezzel a módosítással együtt így is sajátos értelemmel bír az, *hogy* kifejez. Megmarad

egyrészt a kifejezés interszubjektív terének aszimmetriája: a másik másságának eseménye, kezdeményezésének uralhatatlansága; másrészt kifejezésének utalása az énre, az én kijelölése. Azonban így a másik nem mint válaszolót (mint neki egyedülként, kiválasztottként felelőst) jelöl ki engem, hanem mint kifejezőt. Ezt úgy kell érteni, hogy a másik kifejezése nyitja meg azt az interszubjektív teret, amiben egyáltalán kifejező vagyok; amiben ha nem is minden kifejezés, amit teszek, ami vagyok (ezzel ugyanis ismét visszajutnánk ahhoz, hogy amikor nem fejezek ki valamit, akkor is valamilyen kvázi-tartalmat fejezek ki), minden azzá lehet (mert kifejező vagyok), és csak ebben a térben lehet azzá. Így tehát a *másik felszólít – én válaszolok* struktúráját a *másik megszólít – én kifejez(het)ek* struktúrával fogom helyettesíteni.

Ez a változtatás arra mutat rá, hogy korántsem ártatlan cseréről van szó: az, hogy kifejezésem válasz, hatástörténetileg Lévinas egyik legfontosabb gondolatának bizonyult. Ha tehát ahhoz, hogy kielégítő leírását adhassuk annak, hogy a kifejezés valaminek a kifejezése, ezt el kell vetnünk, az azt mutatja, hogy az egyes jelentések interszubjektív konstitúciójának lehetetlensége a lévinasi gondolkodás integráns, az életmű egészéből egyáltalán nem könnyen és következmények nélkül kihalozható része. Ez csak látszólag mond ellent annak, amit korábban állítottam arról, hogy ezt viszonylag „fájdalommentesen” ki lehet szakítani e filozófiából. E két állítás összeegyeztethető, ha elismerjük, hogy Lévinas egyik legnagyobb hatású gondolata éppen az, aminek a leggyengébb a fenomenális alátámasztása. Ahogy Etienne Feron fogalmaz: „az etika és a nyelv közötti eltéphetetlen kötelék egyszerre adja meg Lévinas filozófiájának meggyőző erejét és törekenységét, (...) koherenciáját és korlátait.”²⁹²

A Lévinas-értelmezésben egyáltalán nem új elgondolás sem az, hogy e filozófia nem tud számot adni az én-másik kapcsolat konkrétságáról, sem az, hogy bizonyos „elemeket” el kell vetnünk e filozófiából, ha általa inspirálva, belőle kiindulva akarunk leírni bizonyos fenoméneket.

Az előbbi vád megfogalmazói közül talán Jean-Luc Marion a legnevezetesebb, aki ezt írja: „A másik mint ’senkise’ jelenik meg – amit ugyanúgy értünk, mint Odüsszeusz tette: nem egy individuális személyként jelenik meg, hanem minden lehetséges Másik szerepében (*persona*).”²⁹³ (Marion értelmezésében az életműben később egyre inkább előtérbe lépő szeretet

²⁹² Etienne Feron: *I. m.*, 324. o.

²⁹³ Jean-Luc Marion: *D’autrui à l’individu*, in: Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion (szerk.): *Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, i. k., 299. o.

képes megoldást nyújtani e problémára.) Rodolphe Calin ennek egy másik aspektusáról ír: „valójában én vagyok az, aki a másik individualitását megadja, még ha ahhoz, hogy saját magam individualizálódjak, szükség van a másik individualizációjára is; a másik nem önmaga, csak *általam és számomra*”.²⁹⁴ Lévinas bizonyos értelemben maga is látta ezt: „Kivonva magát minden esszenciából, nemből, hasonlóságból, a közelálló *elsőként érkezik*, első alkalommal illet engem (legyen akár egy régi ismerős, régi barát, régi szerelem, legyen akár régóta társadalmi kapcsolataim hálójába fonva)”.²⁹⁵

Etienne Feron ennek az ellenvetésnek további megfogalmazásai mellett (például: „mintha a másik jobban számítana nyomként, mint önmagában, és ez a konkrét, élő, közeli én-te kapcsolat rovására menne”,²⁹⁶ vagy a névmásiság terminusaiban megfogalmazva „a te egyfajta kitörléséről”²⁹⁷ beszél) a korábban általam előadott következtetésekhez igen hasonló módon, a nyelv mint kommunikáció elfedésében is vétkesnek látja Lévinast: a filozófus „teljes mértékben a Mondás dimenziójában mozog, azt kockáztatva, hogy elfedi a nyelvet mint kommunikációt. E tekintetben sajnálatos, hogy kevés gondot fordít arra, hogy explicit módon körülhatárolja a Mondás és a Mondott találkozását; hogy a tiszta Mondás leírása nála olyan radikális, hogy elfeledni látszik a beszélgetőtársak közötti kommunikációt, ahol a nyelv kezdődik.”²⁹⁸ „Lévinas filozófiájának legmélyebb paradoxona: ahelyett, hogy a másikkal való kapcsolatot szolgálná, a nyelv elsődlegessége végső soron elhomályosítja e kapcsolat konkrétságát és annak sajátos jelentését”,²⁹⁹ „A *Teljesség és végtelenben* a nyelv inkább mint etikai interpelláció értelmeződik, ahol a Maga tiszteletteljes távolságot tart a másiktól, mintsem olyan beszélgetési szituációként, amely a konkrét felé irányul. A *Másként, mint lenni* pedig e struktúrát nem változtatja meg! Éppen ellenkezőleg, azzal, hogy a Mondást a Mondott kárára előnyben részesíti, Lévinas azt kockáztatja, hogy a felelősség tiszta Mondása elfedi a személyközi kommunikációt.”³⁰⁰

Jacques Derrida, mint arra több helyütt rámutattam, meglehetősen pontatlanul olvassa a *Teljesség és végtelen az Erőszak és metafizikában*, de a tanulmány nagy hatása miatt érdemes

²⁹⁴ Rodolphe Calin: *I. m.*, 289. o.

²⁹⁵ *AE*, 137-138. o.

²⁹⁶ Etienne Feron: *I. m.*, 334-335. o.

²⁹⁷ *I. m.*, 335. o.

²⁹⁸ *I. m.*, 197. o.

²⁹⁹ *I. m.*, 328-329. o.

³⁰⁰ *I. m.*, 329. Másutt Feron a nyelv affektív dimenziójának elfedéséről is ír: lásd 125-126. és 128. o.

idézni egy különösen kemény megfogalmazását (hozzátéve, hogy máshol nem fukarkodik az elismeréssel sem): „Mit kínálna egy olyan nyelv, amiben nincsenek mondatok, ami nem mond semmit? A nyelvnek a világot kell a másiknak adnia, mondja a *Teljesség és végtelen*. A tanító, aki megtagadja magától a *mondatot*, nem ad semmit. Nem tanítványai volnának, csak rabszolgái. (...) Így, legnemesebb, erőszakmentes követelésében, feladva a lét és a fogalom mozzanatát, Lévinas gondolkodása nemcsak (...) törvény nélküli etikát, hanem mondatok nélküli nyelvet javasol. Ez csak akkor lenne koherens, ha az arc csak tekintet volna, de beszéd is; és a beszéd az a mozzanat, ami által a szükség kiáltása a vágy kifejezésévé lesz.”³⁰¹

A lévinasi filozófia egyes továbbgondolásait és az azok által „elhagyott” alaptételeket Bokody Péter a következőképpen tipizálja:³⁰² értelmezése szerint e gondolkodás két „radikális alaptétele” közül elhagyható 1) az, hogy Lévinas „makacsul csak a *másik* másságára koncentrálnak”, és felmutathatók más, „a tudatba betörő, azt megkérdőjelező” „erős fenomének” (bár Bokody szerint ezzel „kívül kerülünk Lévinas bölcséletének kontextusán”, hiszen „a mondás nem gondolható el, csakis emberközi viszonyként”); 2) vagy az, hogy „ami a másokban érdekes, az csak az ellenálló és megkérdőjelező eleme” – Bokody javaslata szerint ez utóbbi egy olyan kutatási programot jelöl ki, amely azt kérdezi: „mi van az *arc* után”, „hogyan stabilizálódik vagy restaurálódik” a megkérdőjelezett tudat, „mi homogenizálja az aszimmetriát.” Ugyanő említi az „ateista recepciót” is, „amely arra mutat rá egyértelműen, hogy [Lévinas] bölcsellete képes működni az őt körülölelő vallási-teológiai kontextus nélkül is.”³⁰³

Érdeemes megjegyezni, hogy nemcsak Lévinas továbbgondolásában lehet elhagyni bizonyos elemeket vagy akár alaptételeket, hanem természetesen az interpretációknak is megvannak a maga hangsúlyai és vakfoltjai. Mint arról már szó volt, a szakirodalom jó része éppen a kifejezés elemzését spórolja meg. Etienne Feron eljárása ebben a tekintetben kivételesnek és radikálisnak számít: ha nem is az etika „elhagyásáról” beszél, interpretációjában éppen azt szorítja háttérbe, ami pedig a standard Lévinas-kép szerint e filozófia középpontja.

³⁰¹ Jacques Derrida: *I. m.*, 219. o. Derrida néhány felvetése látszólag egybeesik az általam korábban előadott értelmezéssel; azonban azt, hogy a *Teljesség és végtelen*ben „a nyelv nem mond semmit”, abból vezeti le, hogy Lévinas „meg akarja tisztítani” a nyelvet a retorikától, ami, mint láttuk, ellentmond a *Teljesség és végtelen* explicit állításának; még ha esetleg tulajdoníthatunk is ilyen szándékot Lévinasnak, jóval komolyabb értelmezői munkát kívánna ennek feltárása, mint amire Derrida vállalkozik.

³⁰² Bokody Péter: *Az arc előtt és után*, i. k., főként 926-928. o.

³⁰³ *I. m.*, 919. o.

Könyvében, amelyre nagyban támaszkodtam az elemzés során, a nyelv kérdése avagy a nyelv mint kérdés Lévinas legfontosabb felfedezése, az etika pedig ehhez képest nemcsak másodlagos lesz, de néha úgy tűnik, éppenséggel elfedi e gondolkodás tétjét. A *Teljesség és végtelenben* „csak azért jelenhet meg az etika a nyelv ’alapjaként’, mert a diskurzus temporalitása elhomályosul”³⁰⁴ – márpedig éppen e temporalitás a mű egyik középpontja; mint ahogy a *Másként, mint lennié* is: „Minden specifikusan etikai értelemre való utalás előtt a mondás passzivitása vajon nem időként jelent-e?”³⁰⁵ Feron az etikait – Lévinas igyekezete ellenére – *specifikusan* etikaiként (vagy mondhatjuk: moralitásként) érti és ekként szorítja a háttérbe: „Azt mondhatjuk, hogy az a felelősség, amelyről Lévinas beszél, önmagában nem etikai színezetű, és specifikusan etikai értelmet csak azért vesz fel, mert olyan sajátos morális tapasztalatok leírását vezet vissza rá Lévinas, mint a bűnösség, bűnhődés, üldöztetés. De feltehetjük a kérdést, hogy az ’etikai’ nyelv, szemben azzal, amit a szerző állít, vajon nem pusztán csak hozzáadódik-e a közelség fenomenológiai leírásához, olyan sajátos morális tapasztalatok nevében, amelyek valójában idegenek e leírástól?”³⁰⁶ Feron nem elvetni kívánja az etikai nyelvet, hanem mintegy levezetett helyre visszaszorítani: „Nem azt állítjuk, hogy a Lévinas által leírt felelősség értelme üres, csupán azt, hogy maga a felelősség fogalma is a nyelv problémájában gyökerezik, csak ennek perspektívájából igazolható filozófiailag.”³⁰⁷

Kifejezés és hétköznapióság

A lévinasi filozófia olyan továbbgondolása, amely a kifejezésre helyezi a hangsúlyt, egyértelmű döntés egy olyan kérdésben, amely, ha a legtöbb esetben kimondatlanul is, meghatározza az interpretációt: az etikai találkozás vajon mindennapi esemény-e, a másik pedig egyszerűen a másik ember, akivel találkozom (a szó mindennapi jelentésében) – vagy az etikai találkozás ritka, ám nagy jelentőségű, sorsfordító esemény, a lévinasi másik pedig ennek

³⁰⁴ Etienne Feron: *I. m.*, 96-97. o.

³⁰⁵ *I. m.*, 143. o.

³⁰⁶ *I. m.*, 142. o.

³⁰⁷ Uo.

megfelelően valamiképpen kitüntetett, az „egyszerű” többiektől különböző másik (életem meghatározó szereplője vagy a társadalom számkivetettje stb.).³⁰⁸

Ez a kérdés illetlennek tűnhet, mert azt kívánja, hogy foglaljuk össze, „miről is szól” ez a filozófia, ami pedig filozófiátlan vagy éppen filozófiaellenes kíváncsalmnak látszik; ugyanakkor végső soron minden értelmezésnek döntenie kellene erről. Implicit módon ez gyakran meg is valósul, de explicit kimondásra kevés példát találhatunk – és nem véletlen, hogy gyakrabban olyan szövegekben, amelyek valamilyen értelemben kívül (is) állnak a lévinasi filozófián. Így például Bokody Péter Lévinas továbbgondolására tett javaslatában fogalmaz így: „hétköznapi spontán tudat felszámolódása (...) nem írja le teljes egészében létezésünket: ha hajlunk is arra, hogy elfogadjuk ezeknek a leírásoknak az érvényességét, az már nehezen keresztülvihető lenne, hogy permanens érvényességet tulajdonítsunk nekik. Lehetünk a másik túszai, de bizonyosan nem vagyunk folyamatosan azok” – Lévinas azonban „nem mutatja meg azokat a folyamatokat, ahol a másik iránti végtelen felelősség megszeli, és ismételten valamiféle hétköznapi rendnek adja át a helyét.”³⁰⁹ Michael L. Morgan pedig „kívülállóknak” szóló (és bevallottan egy csak nemrég „beavatott” nézőpontjából írt) könyvében jut erre a következtetésre: „Sem a másik arca,

³⁰⁸ Összefügg, de nem azonos ez a kérdés azzal a sok értelmezőt foglalkoztató problémával, amit Robert Bernasconi így fogalmaz meg: „A kérdés, ami leginkább foglalkoztatja az értelmezőket: milyen státuszt tulajdonítsunk a szemtől szembeni találkozásnak? Egyesek szerint olyan konkrét tapasztalat ez, amelyet felismerhetünk életünkben. Mások úgy értik a szemtől szembeni találkozást, mint ami az etika lehetőségfeltétele, és egyben az ökonómiai létezésé és a tudásé. Az elsőt empirikus, a második a transzcendentális olvasatnak nevezhetjük. A nehézséget az okozza, hogy úgy tűnik: maga Lévinas sem tud dönteni a rivális interpretációk között, és gyakran abban is ingadozik, hogy milyen terminusokban írja le [filozófiáját].” (Robert Bernasconi: *Rereading Totality And Infinity*, in: Arlene B. Dallery – Charles E. Scott (szerk.): *The Question of the Other. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1989, 23. o.) Bernasconi meggyőzően érvel amellett, hogy bár „a *Teljesség és végtelen* empirikus és transzcendentális olvasatai adják azokat a terminusokat, amelyek orientálnak majd hogyanem minden bevezetést Lévinas gondolkodásába” (25. o.), valójában ez egy rossz szembeállítás: „Bár Lévinas módszere transzcendentális (vagy legalábbis arra hasonlít), annak a fundamentális lehetőségnek, amelyet feltár, az értelme a konkrét találkozásban adódik” (33. o.) – és „a legtöbb vitára, amely arról szól, hogy a szemtől szembeni kapcsolatnak transzcendentális vagy empirikus státuszt kell-e biztosítanunk, jellemző egyfajta vakfolt: úgy véli, hogy e kapcsolatnak abszolút elsősége van, holott Lévinas elemzései ezt folyamatosan kétségbe vonják.” (32. o.) Az itt feltett kérdés azonban különbözik ettől: arról szól, hogy az a konkrét találkozás, amely mintegy önmagától transzcendentálissá lesz (ha esetleg an-archikus módon is) – az vajon mindennapi vagy ritka, sorsfordító (de ettől még konkrét) esemény.

³⁰⁹ Bokody Péter: *I. m.*, 923. o.

sem a másikért viselt felelősség nem hiányzik átlagos mindennapi világunkból. Jelen vannak, de egy bizonyos értelemben rejtetten és elfelejtve, vagy még inkább félreértve és eltorzítva. Megismerni őket ezért nem új létezők felfedezése vagy egy új képesség megszerzése, hanem a régről ismerős új perspektívából, új fényben szemlélése.”³¹⁰ Eszerint a nem „rejtett és torzított” felelősség nem része mindennapi életünknek.

Bettina Bergo értelmezése másként, széles körben jellemzőnek mondható módon köteleződik el a nem mindennapi értelmezés mellett. Számos alkalommal hangsúlyozza, hogy az „abszolút transzcendencia (...) a mindennapi tudat idejének megszakítása”,³¹¹ „a végtelen felelősség nem található meg a mindennapi tudatban;”³¹² „a kapcsolat megelőzi és lehetővé teszi a mindennapi nyelvet”³¹³ stb. Ezek természetesen igaz állítások, azonban Lévinas nem *specifikusan* a mindennapi tudatról, mindennapi nyelvről állítja mindezt, hanem *általában* a tudatról, nyelvről – a mindennapiság hangsúlyozása tehát azt sugallja, hogy az etikai találkozás specifikusan a mindennapisággal áll szemben.

Etienne Feron is elveti a mindennapiságot előnyben részesítő értelmezést, azt a problémát tárgyalva, hogy mely nyelv „marad hű a mondáshoz” – szerinte ugyanis, bár maga Lévinas néhány helyen ennek ellenkezőjét állítja, nem a mindennapi, hanem a filozófia nyelve. Ha „a mindennapi nyelv” volna „maga a közelálló közelítése”, akkor „a fenomenológiai Redukció csak sejtetni [*insinuation*] tudná a Mondást, a közelséget eláruló Mondott Visszmondása által. Miért vállalnánk a filozofálás fáradtságait, ha amúgy is csak a mindennapok nyelve volna hű a Mondáshoz a másikkal való kapcsolatban? Valójában mivel Lévinas egy *transzcendenciához* fordul, ezért nem maradhat meg a tiszta közelség közvetlenségében, és túl kell lépnie a mindennapi nyelven. Természetesen szükséges, hogy a transzcendencia a közelségben legyen lehorgonyozva, (...) de ahhoz, hogy a másik mint egészen *más* mutakozhasson meg, szükséges, hogy bizonyos módon ki tudjam vonni magam a közelség közvetlenségéből, hogy a másikat *mint* másikat tudjam megközelíteni. Ez a 'mint' éppen a nyelv eljövetele és az első metafora, amelynek segítségével a közelség nyelvvé lesz és az egyszerű érintkezésen túl képes jelenteni. A

³¹⁰ Michael L. Morgan: *Discovering Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007., 57. o.

³¹¹ Bettina Bergo: *Levinas Between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Dodrecht, Kluwer, 1999, 24. o.

³¹² *I. m.*, 178. o.

³¹³ *I. m.*, 247. o.

nyelv által bevezetett távolság és különbség nélkül – amelyet a ’mint’ fejez ki –, az én és a másik a tiszta szenzibilitás zavarában ragadna meg (...) Úgy tűnik tehát, hogy a nyelv kiegészíti a mindennapi életet, és minden nyelv transzcendálja az egyszerű közelséget pusztán a metafora által, amely leválk az adotról.”³¹⁴ Feron aztán finomítja gondolatmenetét azzal, hogy (legalábbis egy felvetés szintjén) feloldja a filozófiai és a mindennapi nyelv közötti megkülönböztetést, és „a nyelvről” írja, hogy az maga „az esemény, ami által a közelség a másikkal *mint másikkal* való kapcsolattá lesz.”³¹⁵ Majd a már idézett (és végső soron megnyugtatóan meg nem válaszolható) kérdésre tér át: „számít-e egyáltalán, hogy a közelségben inkább ezt mondjuk és nem azt”; végül azonban mégiscsak a filozófia feladatának nevezi, hogy „eldöntse, mit kell mondani”³¹⁶ – amit kiegészít a következő követelmény: „ha csakis a filozófiai diskurzus képes elérni az igazságot, a végtelent *elgondolva* beteljesíteni a transzcendenciát – akkor viszont az is szükséges, hogy a filozófia mindig kapcsolatban maradjon a közelséggel és a mindennapi világgal, *diskurzusként*, a másiknak kimondott állításokként”.³¹⁷

Az etikai találkozást a mindennapisággal szembenálló eseményként értő interpretációk közé sorolhatjuk Tengelyi Lászlóét is. Ő ugyan explicit módon nem foglal állást a kérdésben, de a találkozást olyan sorseseeményként írja le, amely élettörténetünk folytonosságát megkérdőjelezi és egyfajta senkiföldjére vet minket.³¹⁸ Értelmezésem szerint ha beszélhetünk egyáltalán élettörténetünk folytonosságáról, akkor az feltehetően nem más, mint a mindennapi élet zajlása – eszerint tehát az etikai találkozás mint sorseseemény a mindennapiságból is kivezet, még ha esetleg csak ideiglenesen is, amíg a keletkező értelmek meg nem szilárdulnak.

Kevesebb szerzőt találhatunk, aki explicit módon kiáll a mindennapi értelmezés mellett. Így például Adriaan Peperzak hangsúlyozza: „Azzal, hogy a másikkal intézem a szavaimat, megmutatom és kiteszem magam neki. A mindennapi élet e legközönségesebb eseménye megvalósítja a transzcendenciát, amelyet a filozófia hiábavalóan keresett a *logosz* területén.”³¹⁹ Maga Lévinas, ha ritkán is, de explicit módon szintén mindennapinak nevezi az etikai eseményt.

³¹⁴ Etienne Feron: *I. m.*, 325-326. o.

³¹⁵ *I. m.*, 326. o.

³¹⁶ *I. m.*, 327. o.

³¹⁷ *I. m.*, 328. o.

³¹⁸ Lásd az *Élettörténet és sorseseemény* (Budapest, Atlantisz, 1998) több tanulmányát.

³¹⁹ Adriaan Peperzak: *Presentation*, in: Robert Bernasconi – Simon Critchley (szerk.): *Re-Reading Levinas*, i. k., 61. o.

A *Másként, mint lenni*ben két ilyen megfogalmazást találunk: „a felelősség rendkívüli és mindennapi eseménye”; „mindennapi módon rend-kívüli felelősség”.³²⁰

A mindennapi értelmezés ellen egy Lévinas gondolkodásán belüli és egy azon kívüli ok látszik szólni. A külső okot a mindennapisággal szembeni előítéletnek nevezhetjük. A legfontosabb előfeltevéseket a következőképpen foglalhatjuk össze: a mindennapiságot a tudás, a tudat, a megismerés, a tematizálás uralja. Mindennapi viszonyunk a tárgyakkal a fogalom alá szubszumálás, ami elnyomja az érzékiséget. Ezért tehát az etikai kapcsolat mint érzéki, nem-tudatos, tudatosság előtti: a mindennapiságon kívülre vet minket. A mindennapiság ideje: lineáris idő, esetleg körkörös – a lényeg az, hogy monoton és kiszámítható, amibe a diakronia kívülről tör be. A mindennapiság a rend birodalma, amivel szemben áll az etikai felforgató, an-archikus ereje. A mindennapi nyelv a látszatbeszélgetések terepe, ahol valójában nemcsak hogy semmit (semmi érdemlegeset) nem Mondunk, de még csak nem is mi beszélünk, hanem mások beszélnek helyettünk (a vélelmezett mások, az akárki) – tehát a valódi Mondás ki kell hogy vessen ebből a szituációból. Mindebből az következik, hogy a mindennapokban másokkal (az összes másik ember közül legalábbis a legtöbbel) a megismerés, a tudás, a szokások, a megkérdőjelezetlen rend által *maradéktalanul* meghatározott, nem etikai viszonyban állunk. Mikor a boltban vásárolok, a pénztáros csak pénztáros, én pedig csak vevő vagyok. – Úgy gondolom, hogy ez mind fenomenológiailag, mind etikailag tarthatatlan állítás, ráadásul tökéletesen szemben áll Lévinas gondolkodásának szellemével.

A Lévinas gondolkodásán belüli legfőbb hajtóerő, ami a mindennapi értelmezés ellen szól, nem is annyira írásmódjának pátosza, hanem inkább az, hogy egyes elemzéseit, belátásait nem különíti el egymástól kellőképpen, egymáshoz való viszonyukat nem fejt ki. Hiába találjuk meg műveiben számos, bizvást mindennapinak mondható fenomén elemzését (simogatás, fáradtság, türelem, élvezet, öregedés, táplálkozás stb.), ha nem kellőképpen tisztázott ezek viszonya a találkozás nem mindennapi voltát állító értelmezés legfőbb támpontjához, a végtelen felelősséghez. Úgy tűnhet, hogy e fantasztikus – de mindenképpen nem mindennapi – követelés,

³²⁰ AE, 24. o. és 220. o. Etienne Feron egy másik szöveget idéz: a *Mindennapi nyelv és ékesszólás nélküli retorika* című rövid szöveget, amely szerint a Mondás a mindennapi nyelvben, kijelentésekben található. (Emmanuel Lévinas: *Langage quotidien et rhétorique sans éloquence*, in: *Hors Sujet*, Párizs, Fata Morgana, 1987, 193. o.) A *Másként, mint lenni* szövegében a *mindennapiság* szó többször is előfordul Heidegger-utalásként is: AE, 134., 273., 279. o.

a végtelen felelősség követelése maga alá gyűri a mindennapi fenoméneket, ahelyett, hogy ez utóbbiak mindennapisága az előbbiét magyarázná, tenné érthetővé. A *Teljesség és végtelen* ebből a szempontból jóval áttekinthetőbb, mint a *Másként, mint lenni*; ott viszont az okoz gondot, hogy tisztázatlan a mű architektonikájának temporális értelme: emiatt tűnhet úgy, hogy a lakozás azonos a mindennapisággal, amit az etikai találkozás nem mindennapi eseménye megtör és megkérdőjelez. A nem mindennapi értelmezés másik kiindulópontja értelmezésem szerint a megkérdőjelezés, a rend megtörésének központi szerepe: erre támaszkodhat az az elgondolás, hogy a rend csak rendkívüli, nem mindennapi alkalomkor törik meg,. Látható azonban, hogy itt működik egy előfeltevés vagy előítélet: a *rendkívüli* csak akkor *nem mindennapi*, ha a mindennapiságot a probléma nélküli rend, a pusztá beleélés stb. birodalmának véljük.

További jelentős probléma a kvázi-tartalmi meghatározások bizonytalan státusza. Amikor tehát például a másik mint nélkülöző jelenik meg, vagy a Mondás mint „Íme, itt vagyok”, akkor Lévinas szövege mintegy kihívja azt az értelmezést, hogy hiszen nem minden másik nélkülöző (vagyis nem minden másik ember: Másik), nem minden Mondás (vagyis nem minden „egyszerű kifejezés”) maradéktalan felkínálkozás. A nem mindennapi értelmezés mintha a mindennapi értelmezésnél inkább „empirikus” leírásnak tartaná a kvázi-tartalmi meghatározásokat, vagyis úgy értené Lévinast, hogy *akkor* etikai esemény egy-egy találkozás, ha a másikkal mint empirikus vagy kvázi-empirikus értelemben nélkülözővel találkozom – és így természetesen azt találja, hogy ritka és különleges az így jellemezhető találkozás.³²¹

A kifejezés középpontba állításával a mindennapi értelmezés mellett szeretnék kiállni. Ez Lévinast fenomenológusként értelmezi: vagyis olyan filozófusként, akinek közismert „tétélei” a másikról, a végtelen felelősségről, az etika elsődlegességéről stb. azokból a konkrét tapasztalati elemzésekből nyerik értelmüket, amelyeknek legalábbis nagy része bátran nevezhető mindennapinak. Ráadásul filozófiája etikai értelmének is inkább megfelel, ha nem degradáljuk konkrét találkozásaink túlnyomó részét mindennapiként „nem etikaivá” – ha nem értelmezzük a pénztárossal való, mégoly röpke és külső nézőpontból teljességgel a bevett formáknak megfelelő találkozásunkat lényegtelennek, a pénztárost ezzel megfosztva másságától, a nem specifikált, mindennapi, „nem valódi” másikkal egyik esetleges példányának, képviselőjének tekintve. Ezzel

³²¹ Itt látható, hogyan kapcsolódik a mindennapi és nem mindennapi értelmezés problémája a Bernasconi által empirikusnak és transzcendentálisnak nevezett olvasatokhoz: a *kvázi-tartalmi meghatározás* státusza éppen e két értelem között helyezkedik el, ám bizonytalan, hogy hogyan.

az elmélet szintjén követjük el azt az erőszakot, amitől Lévinas leginkább óv. Végül egy ilyen értelmezéssel felelhetünk meg a filozófus radikalitásának is: ez ugyanis véleményem szerint nem abban áll, hogy a mindennapisággal *szemben* radikális „alternatívát” fogalmaz meg, hanem hogy azt igyekszik *végiggondolni*, hogy milyen következményekkel jár, ha az etika mint az én megkérdőjelezése átjárja (mindennapi) életünket – és ha belegondolunk, ez jóval radikálisabb kísérlet, mintha csak kivételes, sorsfordító események etikai jelentőségét elemezné. (Természetesen kivételes események elemzése is lehet fenomenológia – azonban semmi jel nem mutat arra, hogy Lévinas ebből indulna ki. Ha tehát így értjük, akkor azzal vádoljuk meg, hogy tudtán kívül egy egészen más fenomént írt le, mint amit akart, vagy egy rendkívüli találkozás értelmezését oktrojálta rá a találkozás leírására.)

A kifejezés középpontba állítása jó kiindulópont egy ilyen mindennapi értelmezés vagy továbbgondolás számára: egyrészt központi szerepet tölt be mindkét főműben, ha más- és másként is; másrészt nemcsak hogy mindennapi, de teljességgel átjárja mindennapi életünket. Létezik persze a kifejezésnek egy olyan értelme is, amely nem ilyen: eszerint el kell különítenünk a *valódi*, autentikus stb. kifejezést, amellyel valami újat fejezek ki, a mindennapi, másodrendű kifejezéstől, amely valami készen adott, társadalmilag meghatározott, leülepedett tartalom pusztá elisméltése.³²² Ha azonban annak értelmét írjuk le, *hogy* kifejező vagyok és *valamit* kifejezek – és e *valamit* zárójelbe tesszük, vagyis eltekintünk egyebek mellett attól is, hogy ez olyasmi, amit még soha nem mondtam én vagy netán bárki, vagy pedig a lehető legbanálisabb mondat („Csak ön után”) –, akkor a kifejezés megmarad a lehető legmindennapibb fenoménnek, amelynek elemzése, ha talán részben másképpen is, mint Lévinasnál, jelentős következményekkel jár az interszubsztitívitás, a nyelv, az idő elgondolására nézve.

³²² Erről – Merleau-Ponty ürügyén – bővebben lásd: *Authentic and Second-Order expression: The Child, the Poet and Ordinary Language* című tanulmányomat (in: Anne Gléonec – Taylor Hammer – Karel Novotný – Petr Špecián (szerk.): *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Bukarest, Zeta Books, megjelenés előtt), illetve a második részben *A kifejezés mint kulturális tény* című fejezetet.

Cavell és a kifejezés interszubjektív konstitúciója

A mindennapi nyelv filozófiája és a fenomenológia

Annak elgondolásához, hogy a kifejezésben kifejezett miként konstituálódik interszubjektív módon, Stanley Cavell filozófiája nyújt olyan támpontot, ami nem idegen az eddigi gondolatmenettől. A hétköznapi nyelv filozófiájának általa művelt sajátos változatából az elismerés és megtagadás fogalompárja lehet e továbbgondolás kiindulópontja.

Bár nem az a célom, hogy Lévinas és Cavell valamiféle szintézisét nyújtsam, igazolni kell egyfelől azt, hogy ez nem kivihető feladat, másfelől azt, hogy az előbbi továbbgondolásában mégis lehetséges az utóbbihoz fordulni. Cavell gondolkodása ugyanis csak első látásra esik nagyon távol Lévinasétól; annak megmutatására, hogy mennyire nem így van, hogy mik a kapcsolódási pontok, a legalkalmasabb a *Mi a szkepticizmus botránya?* című írás, amiben a leghosszabb Lévinasszal foglalkozó gondolatmenetet találjuk. Cavell bevallja, hogy mások hívták fel a figyelmét a filozófusra,³²³ illetve többször jelzi, hogy nem ismeri vagy érti még annyira Lévinast, hogy bizonyos kérdésekbe bele tudna bocsátkozni. Tanulmányának e része nem is sokkal több, mint néhány párhuzam és ellentét felsorolása, de a cavelli életmű háttére előtt olvasva így is alkalmas lehet arra., hogy összevessük e két filozófust.

Cavell Lévinas „elgondolását, hogy nyitottságom a másokra – egy, a nárcizmusomon ’túli’ régióra – megkívánja, hogy a végtelen egyfajta erőszakot gyakoroljon rajtam”,³²⁴ a shakespeare-i tragédiák általa adott elemzésével állítja párhuzamba (illetve egy befejezetlen gondolatkísérlet erejéig Melanie Klein pszichoanalitikus elméletével). Szól arról, hogy milyen különbségek vannak kettejük között a descartes-i istenbizonyítás értelmezésében, vagy pontosabb, ha úgy fogalmazunk: felhasználásában; kiindulópontjuk az, hogy Istent a másikkal „helyettesítik”, de míg Cavell számára az az érdekes, hogy „a másik létének ’bizonyításában’ nem az a tét, hogy kapcsolatba kerüljek a másikkal, hanem hogy elérjem vagy elszenvedjem a tőle való

³²³ Stanley Cavell: *What Is the Scandal of Skepticism?*, in: *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge – London, Belknap Press, 2005, 144. o. Cavell Arnold Davidson nevét említi; Derridát nem, pedig vele bőven foglalkozott több könyvében is, így kézenfekvően adódott volna e közvetítő szerepre.

³²⁴ *I. m.*, 145. o.

elválasztottságomat”,³²⁵ addig Lévinas számára az, hogy a végtelen ideáját nem kaphattam magamtól. Az elválasztottság említett „elszenvedésében” Cavell ismét kapcsolódási pontot talál: a passzivitás lévinasi fogalmával köti össze.

Cavell párhuzamokat lát saját gondolatai és Lévinas azon törekvése között is, hogy a másik illetve a vele való kapcsolat leírásában igyekszik megszabadulni „a nyugati filozofálást jellemző krónikus, megrögzött intellektualizálástól”.³²⁶ Saját álláspontját így foglalja össze: „a másokra vonatkozó szkepticizmus nem egy általánosított *intellektuális* hiány, hanem egy beállítottság [*stance*], amit a másik átlátszatlanságával és a másik kifejezésének velem szemben támasztott követelményével szemben foglalok el; szkepticizmusnak a másik tagadását vagy megsemmisítését nevezem. Ezt az testesíti meg, hogy mi történik a másik testével: mint mikor Othello képzelete Desdemonát alabástrommá változtatja, vagy mikor Leontes hite vagy hiszékenysége visszahozza Hermionét az életbe.”³²⁷ Nemcsak az intellektualizálással való szembenállás, de a másik lévinasi kivételessége is megtalálja a maga párhuzamát a szkepticizmus cavelli leírásában: abban, hogy míg a világra vonatkozó tudás lehetőségét kétségbevonó szkepticizmus érveléséhez kiválaszthat egyes tárgyakat mint „a tudás legjobb esetét, amelynek összeomlásával a tudásba vetett bizalmunk egésze is összeomlik” (egy viaszdarabot, egy fehér papírlapot stb.) – addig a másokra (a másik elméjére) vonatkozó szkepticizmusban „a másik instanciái nem általánosíthatók”: hiszen „mindenki tudja”, hogy a másik nem transzparens,³²⁸ tehát az egyes másik megismerhetőségébe vetett hit összeomlása nem generalizálódik mintegy magától, mint a tárgyak megismerhetőségébe vett hit (mondhatni azért, mert az előbbi hitet eleve kétségbe vonjuk mindennapjainkban is).

Fontos látnunk, hogy az, hogy „nem tudhatom, hogy mi zajlik a másikban, soha nem lehetek biztos abban, hogy nem színlel”, nem Cavell végső szava. Valóban, a másik elválasztottsága azt jelenti, hogy nem *tudhatom*, mi zajlik benne – de a másik kifejezésére (amelyből a szkeptikus álláspont szerint *következtetnem* kéne arra, ami benne zajlik, de ehhez a számomra hozzáférhető viselkedés soha nem nyújt elégséges alapot) az adekvát válasz nem is a tudás, hanem az *elismerés*. Amit azonban mindennapi életünkben vagy megteszünk vagy

³²⁵ *I. m.*, 146. o.

³²⁶ *I. m.*, 147. o.

³²⁷ *I. m.*, 150. o.

³²⁸ *I. m.*, 149-150. o.

megtagadunk: a másik elméjére vonatkozó szkepticizmus éppen ennek egyfajta megfogalmazása, ami valóban intellektuális hiánnyá alakítja az elismerés hiányát, ezzel pedig elhárítja az e hiányért, vagyis a megtagadásért viselt felelősséget – ám ez nem csak holmi eltévelyedett filozófusok agyszüleménye (szemben azzal, amit az ún. ortodox Wittgenstein-értelmezés állít), hanem e szkepticizmust (az elismerés és a felelősség elhárítását) a mindennapokban *megéljük*.

Az írás nem szól arról, hogy a szkepticizmus Lévinas filozófiájában is fontos szerepet tölt be, még ha nem is a Cavell által használt értelemben (inkább mint az igazság lehetetlenségéről szóló állítás kimondása); továbbá hasonló vonás nemcsak a másikkal való kapcsolat és a szkepticizmus összefüggése, hanem az is, hogy Lévinas számára ugyanolyan fontos, hogy a szkepticizmus minden cáfolat ellenére újra meg újra visszatér, mint Cavell számára. Ha más- és másként is, mindkettejüknél valami olyan „igazság” vagy legalábbis „érzékenység” jelenik meg ebben, amire a szkepticizmus cáfolatai vakok.³²⁹ Cavell bizonyára teljesen egyetértene Lévinas korábban idézett megfogalmazásával is, hogy „azt követelni, hogy a kommunikáció a megértés bizonyosságával járjon: ez a *kommunikáció* és a *tudás* összekeverése.”³³⁰ További közös téma maga a kifejezés, ami ha Cavellnél nem is tölt be olyan egyértelműen központi helyet, mint Lévinasnál, különféle formákban az egész életművet áthatja.

A kérdések között, amelyekre Cavell bevallása szerint nem tudja a választ, a legjelentősebb az, hogy „miért ragaszkodik Lévinas a másikért viselt végtelen felelősséghez (...), miért nem inkább, ahogy én fogalmaztam, a saját magamért viselt végtelen felelősséghez, ami együtt jár azzal a – mondjuk úgy – véges felelősséggel, amelyet a másik létezése kíván meg tőlem: hogy olyasmiket vár tőlem, mint a hála, rokonszenv, védelmezés, kötelesség, tartozás, szeretet. Szélsőséges helyzetben (nem csupán mások kívánságait és szükségleteit, de) mások életét is a magamé elé helyezhetem, határtalanul felelhetek nekik és értük. De egy véges másik létezése miért ne volna elégséges az ilyen igények [*claims*] valódiságához?”³³¹ Itt azonban Cavell feltehetően félreérti Lévinas végtelenfogalmát: az nem jelenti azt, hogy a másik ne volna véges

³²⁹ Cavell később hivatkozik arra, hogy Lévinas szerint „a nyelv önmagában már szkepticizmus”, de ez csak egy Blanchot-elemzésben található, ki nem fejtett közbevetés. (Stanley Cavell: *Little Did I Know. Excerpts from Memory*, Stanford, Stanford University Press, 2010, 528. o.)

³³⁰ *AE*, 259. o.

³³¹ Stanley Cavell: *What Is the Scandal of Skepticism?*, i. k., 144. o.

lény, sőt, éppenséggel végessége vagyis halandósága, illetve a *Teljesség és végtelenben* megölhetősége lényegi kapcsolatban áll az én végtelen felelőséggel.

A két gondolkodó közötti alapvető különbség megvilágítására az a bekezdés lesz a legalkalmasabb, amelyben Cavell a „Ne ölj!” parancs a lévinasi filozófiában betöltött szerepét kommentálja. „Ha a másik elismerésének szkeptikus problémájára megoldást keresnek, például egy válasz formájában arra a kérdésre, hogy ’Hogyan is bízhatnék abban az alapban, amelyre a másik létezésének elfogadását építem?’, úgy érzem, nem tudnék jobb választ annál, hogy ’Ne ölj!’ De azokban a mindennapi módokban, ahogy a tagadás megjelenik a másikkal közös életemben – egy pillanatnyi ingerültség, vagy visszatérő ellenszenv, egy váratlan dühroham, egy sötét pillantás, őszintétlen tanúságtétel, egy mese elmondása, egy mese elhívése, hamis csend, félelem az elnyomatástól, a magány vagy az önmagam ellen fordulás fantáziája –: ezekben a probléma az, hogy *felismerjem* magam mint aki megtagadja a másikat, hogy megértsem, hogy magamban hordozom a káoszt. Ez a mások létezésére vonatkozó szkepticizmus botránya; én vagyok a botrány.”³³²

Nehéz elkerülni ennek a bekezdésnek a túlintertálását – enigmatikussága és lezáratlansága mellett azért is, mert nem tudható, hogy pontosan hogyan érti Cavell a „Ne ölj!” szerepét Lévinasnál. Értelmezésem szerint a kulcs – nemcsak a bekezdése, hanem a két filozófus közti különbsége – az, hogy Cavell számára a másik tagadása nemcsak a gyilkosság lehet: ennek számtalan mindennapi, akár apró-cseprő formája van, amelyek mind a másik másságának tagadását, vagy legalábbis elismerésének időleges felfüggesztését jelentik. Ugyanakkor Cavell elismerni látszik, hogy a gyilkosság más, mint a tagadás ezen mindennapi formái: abszolút tagadás, ezért tilalma is az a másik másságának abszolút voltát jelenti – vagy jelentené. De Cavell miért csak feltételes módon fogadja ezt el? Úgy gondolom, azért, mert a másik abszolút másságának középpontba állítása *elfedné a szkepticizmus botrányát*: ami nem vagy nemcsak az, hogy a másik másságát (nem abszolút, mindennapi) módokon tagadhatom, hanem hogy e tagadás előttem *rejtve maradhat*; vagy esetleg a szkepticizmus formájában ismerem csak el: e másságot mint megismerhetetlenséget értelmezve, a tudás hiányának beállítva elismerésem hiányát. A másik abszolút *is*, akit csak megölhetek, de másságát meg nem szüntethetem; és egyben nem abszolút *is*, akinek másságát számtalan módon felfüggeszthetem – amikért felelős vagyok, még ha e felelősséget el is fedhetem magam elől.

³³² *I. m.*, 151. o.

Ha jól értem, hogy Cavell valóban elismeri e kettősséget az abszolút, csak az öléssel tagadható másság és a mindennapi módokon tagadható és tagadott másság között, akkor talán azt is sugallja, hogy választanunk kell, hogy melyik oldalát hangsúlyozzuk; nem tudjuk mindkettőt egyszerre középpontba állítani, mert mindegyik elfedi a másikat, vagy legalábbis megakadályozza, hogy annak jelentőségéről számot adjunk. Ha ez így van, akkor Cavell választását a „Lévinasétól olyannyira eltérő filozófiai és vallási törekvései”³³³ indokolhatják; nem is feltétlenül az, hogy a hétköznapi nyelv filozófiája felől érkeznek, vagy hogy vonakodik Istenhez folyamodni – ennél fontosabbnak látszik az az átfogó filozófiai program, amelyet morális perfekcionizmusnak nevez, és amelynek számára fontosabb, hogy segítsen felismerni és esetleg leküzdeni mindennapi, rejtett tagadásainkat, amelyek nemcsak a másik, de önmagunk és egyben egy lehetséges jó vagy jobb élet és egy jó vagy jobb társadalom tagadásai is. E programban, úgy tűnik, a másik abszolút mássága és az a – meglehetősen, fenomenológiai, transzcendentális síkon nagy horderejű – felismerés, hogy a másik arca azt parancsolja: „Ne ölj!”, jóval kevesebbet segít; többek között azért, mert nem képes párbeszédre lépni a szkepticizmussal.³³⁴

Arról, hogy a „fenomenológiai” megközelítés nem alkalmas e párbeszédre, Cavell *Az ész igényében* ismeretelméleti kontextusban ír, de kifogását talán itt is alkalmazhatjuk. Gondolatmenetének magja az, hogy a fenomenológiai álláspont szerint a szkepticizmus vagy „hagyományos episztemológia” meghamisítja a tapasztalatot; ez az értelmezés viszont nem képes felismerni, hogy még ha a szkeptikus leírása végül valóban ebbe torkollik, a vizsgálódásait elindító kérdésfeltevés nemcsak hogy filozófiailag legitim, de a mindennapi életben és nyelvben magában is megvan a forrása.³³⁵ Ezt a gondolatmenetet úgy módosíthatjuk a jelen kontextusban, hogy a másik abszolút másságának lévinasi elmélete számára a szkepticizmus problémái álproblémák, hiszen a *valódi* kérdés egyáltalán nem az, hogy tudhatom-e, hogy mi zajlik a másikban (a másikkal való kapcsolatomat egyáltalán nem a tudás, hanem az etika terminusaiban

³³³ *I. m.*, 151-152. o.

³³⁴ Úgy tűnhet, hogy ez az értelmezés tagadja, hogy Lévinas filozófiájának egyáltalán lehetséges volna politikai jelentőséget tulajdonítani; valójában inkább arról van szó, hogy a perfekcionista program, mondjuk úgy: „konkrétabb”, a mindennapokkal párbeszédképesebb mondanivalóval bíró politikai értelmezést kíván meg, mint amelyet, legalábbis első közelítésben, Lévinas gondolkodásának tulajdoníthatunk.

³³⁵ Vö: Stanley Cavell: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979, 225-231. o. és másutt.

kell leírni) – ám ezzel szemben Cavell szerint a szkeptikus kérdés egy valódi, a mindennapokat átható problémát fogalmaz meg, még ha a tudás elégtelenségeként is.

Még ha ez az értelmezés esetleg túl sokat olvas is bele az idézett bekezdésbe, a Cavell és Lévinas közötti alapvető különbségeket mozgósította (bár ennek részletes alátámasztása meghaladja ezen írás kereteit). Látható, hogy ezek átfogalmazhatók a kifejezés különféle megközelítéseire is. Lévinast eszerint annak értelme érdeklí, *hogya* a másik mint elsajátíthatatlan transzcendens másik kifejez, aminek kvázi-etikai tartalma van (amit itt a „Ne ölj!” példáz), és amire én mint kifejező: válasz *vagyok* – ám leírása nem tud számot vetni azzal, hogy a másik valamit kifejez. Cavellt ellenben az érdeklí, hogy arra, *amit* a másik kifejez, hogyan válaszolok vagy nem válaszolok, hogyan ismerem el vagy tagadom így másságát; hogy kifejezése és kifejezésem hogyan konstituálódik a interszubsztívitás mindennapi formáiban. Ugyan nem biztos, hogy Cavell szerint e két megközelítés ha nem is kizárja egymást, de egyszerre nem követhető (lehetséges, hogy ez az értelmezésem túlinterpretálás),³³⁶ az viszont igen, hogy az elsőt ő maga nem követi, illetve általában a hasonló transzcendentális vizsgálódások távol állnak filozófiájától.

Fenomenológiai nézőpontból éppen ezt róhatjuk fel neki: hogy állításait, például azt, hogy a „mindennapi nyelv egyáltalán nem sebezhetetlen a szkepticizmussal szemben”,³³⁷ sőt, magában hordja nemcsak, hogy ennek lehetőségét, de az erre való törekvést is³³⁸ – nem alapozza meg az

³³⁶ Később Cavell legalábbis egy rövid bekezdésben eltávolodik attól az állásponttól, amit itt tulajdonítottam neki, vagyis saját elgondolásához közelíti Lévinast, és egy feltételes mondatban ugyan, de úgy véli, megerősíti az ő intuíciónját a szkepticizmusról mint a „megsemmisítés” egy módjáról: „Lévinas azt kívánja, hogy a másikat passzívan ismerjem el, ami egy módja annak az állításnak, hogy a másiknak alá vagyok vetve (...). Mintha a passzivitás – a receptivitás – alternatívája a visszautasítás volna, ami értelmezésem szerint megerősíti azt az intuíciónmat, hogy a másakra vonatkozó szkepticizmus, a másik létezésére vonatkozó bizonyítás kudarcra nem egy felfedezés, hanem megsemmisítés.” (Stanley Cavell: *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge–London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, 117. o.) Ez a könyv egy évvel korábban jelent meg, mint a *Mi a szkepticizmus botránya?*, ám ez utóbbi egy korábban, 2000-ben tartott előadás szövege; a *Cities of Words* pedig egy hosszú éveken át tartott előadássorozat könyvvé formált változata – a függelékéből nem derül ki, hogy az idézett megjegyzés pontosan mikori. Mivel azonban Cavell nem törekszik rendszeres Lévinas-értelmezésre, ezért ezt a filológiai problémát elhanyagolhatjuk.

³³⁷ Stanley Cavell: *What Is the Scandal of Skepticism?*, i. k., 134. o.

³³⁸ Ami egyben a hétköznapi nyelv filozófiájának helyét is kijelöli: „Wittgenstein és Austin (...) azt kívánják megmutatni, hogy csak a hétköznapi nyelv elég erős ahhoz, hogy legyőzze a benne magában rejlő

interszubjektív tapasztalat transzcendentális leírásában. Részletesen elemzi, *ahogy* a szkepticizmus megjelenik a másikkal való kapcsolatomban, de olyan transzcendentálisnak nevezhető elemzést, amelyet például Lévinas ad az etikai kapcsolat és a szkepticizmus összefüggéséről, hiába várunk tőle. Lévinas felől olvasva az is feltűnő, hogy teljességgel hiányzik a szkepticizmus állandóan visszatérő fenyegetésének, vagy a hétköznapi nyelvtől való eltávolodásnak és a hozzá való visszatérésnek bármilyenü temporális elemzése, vagy egyáltalán az is, hogy ennek a helye látható legyen e gondolkodásban.

Végső soron a filozófiai írásmód lehetőségeire vonatkozó elgondolások különbözőségét is láthatjuk mindebben. Cavell „írásmódja belsőleg tartozik hozzá tanításához”,³³⁹ és nemcsak hogy *elemzi* azt, ahogy a szkepticizmus újra meg újra, leküzdhetetlenül megjelenik az interszubjektív kapcsolatban, hanem ezt *színre is viszi* – mégpedig nemcsak abban a gyenge értelemben, hogy írásmódja (sajátos, kitérőkkel és közbevetésekkel, lezáratlanságokkal teli szerkesztése) illusztrálja azt, amit állít, hanem azt is mondhatjuk, hogy (azt sugallja, hogy) amiről ír, azt nem lehet másként kifejteni. A Wittgenstein írásmódjáról szóló számtalan cavelli jellemzés közül különösen fontos a következő: „a *Vizsgálódásokban* ’két hang’ konfliktusa jelenik meg (a helyesség és a kísértés hangjai (...)), és egy olyan perspektíva, amelyből e két hangot szemlélhetjük anélkül, hogy bármelyik ’oldalára’ kerülnénk e (...) konfliktusban – és e perspektíva nem jelenik meg egyetlen, külön hang formájában.”³⁴⁰ Az írás mint e konfliktus színre vitele tehát olyasmit mutat meg, ami „egyetlen hang” nem tud kifejteni; míg a transzcendentális elemzés mintha éppen ezt kívánná megtenni: nemcsak egy perspektívát

tendenciát arra, hogy megadja magát a látszólagos homályosságát, pontatlanságát, babonásságát elítélő metafizikai beszédmódnak. Nem egyszer és mindörökké győzi le, hanem egyenként, az intellektuális és spirituális elégedetlenség minden egyes előfordulását.” (Stanley Cavell: *Cities of Words*, i. k., 8. o.)

³³⁹ Ezekkel a szavakkal Cavell a *Filozófiai vizsgálódások* Wittgensteinjét jellemzi (Stanley Cavell: *The Claim of Reason*, i. k., 3. o.), de kézenfekvő ezt az ő írásmódjának leírására is alkalmazni. Így tesz például Stephen Mulhall (*On Refusing to Begin*, in: Russell B. Goodman (szerk.): *Contending with Stanley Cavell*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2005, 24. o.); maga Cavell azt válaszolta erre, hogy „nem kívánom tagadni az intuíciót, bár védtelensége a kelletténél riasztóbbnak tűnik” – mármint Cavell szövege túlságosan védtelen volna, ha ilyen állításokat tartalmazna saját magáról. (Stanley Cavell: *Responses*, in: Russell B. Goodman (szerk.): *Contending with Stanley Cavell*, i. k., 163. o.)

³⁴⁰ Stanley Cavell: *Contesting Tears: The Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, 163. o.

feltételez, ahonnan a különféle hangok egyaránt láthatók, hanem azt feltételezi, hogy ehhez a perspektívához tartozhat egy külön, saját hang, amely kifejt, ami innen látható.³⁴¹

Lévinas és Cavell összehasonlítása vagy egymás mellé állítása a szakirodalomban is többször előkerül, még ha általában csak rövid egybevetések formájában is: tudomásom szerint egy minden részletre kiterjedő elemzés még várat magára. Többször találkozhatunk egyes gondolatok egymás mellé helyezése mellett azzal is, hogy az egyik szerző bizonyos belátásait a másakra való hivatkozással igyekeznek kifejtetni. Mivel ennek ellenére a két filozófus egymás mellé helyezése még mindig szokatlannak számíthat, nem árt röviden áttekintenünk a vonatkozó irodalmat.

Michael L. Morgan például azt írja: Cavell elemzése arról, hogy a másik fájdalmára nem tudás, hanem elismerés vonatkozik, valamint arról, hogy „a másik fájdalmának vagy szükségének kifejezése hogyan lesz követelés velem szemben: kérés és igény arra, hogy válaszoljak” – segít megérteni Lévinas elgondolását is, „még akkor is, ha Lévinas számára a másik szenvedése nem pusztán egy lelkiállapot a többi között.”³⁴² David Michael Kleinberg-Levin arról ír, hogy Cavell némely megfogalmazásaiban „Lévinas hangját lehet hallani”, a két filozófus közti különbséget pedig így foglalja össze: „Lévinas számára azonban legalább annyira fontos – ha nem jobban – a felelősség, amellyel beszédem másoknak tartozik, mint az [a cavelli követelmény], hogy érthetővé tegyem magamat.”³⁴³ Hilary Putnam Lévinast a cavelli értelemben vett morális perfekcionistaaként értelmezi,³⁴⁴ Simon Critchley ugyanezt írja, illetve a másik megismerésének

³⁴¹ Természetesen Cavell nem gondolja azt, hogy egy olyasféle (általa különben meg nem tett, mert „a kelleténél védtelenebb”) kijelentés, hogy „ezt nem lehet egyetlen hangon elmondani”, már elégséges volna ahhoz, hogy egy szöveg valóban „polifonikus” legyen. A probléma megoldása az írás igen összetett elméletére és gyakorlatára vezethető vissza – és ahogy Wittgensteiné, úgy Cavell filozófiája is „lényegileg írott” (Stanley Cavell: *The Claim of Reason*, i. k., 5. o.) –, azonban ezt itt nem tudom követni. Mint ahogy azt is csak jelezni tudom, hogy e kérdéskörnek megvan a maga párhuzama Lévinas filozófiájában, azzal a Derrida óta gyakran hangoztatott és a *Másként, mint lenni* filozófiájába beépített ellenvetéssel kapcsolatban, hogy Lévinas olyasmiről beszél, amiről éppen azt állítja, hogy nem lehet róla beszélni.

³⁴² Michael L. Morgan: *I. m.* 78. o.

³⁴³ David Michael Kleinberg-Levin: *Before the Voice of Reason. Echoes of Responsibility in Merleau-Ponty's Ecology and Levinas's Ethics*, New York, State University of New York Press, 2008, 152. o.

³⁴⁴ Hilary Putnam: *Levinas and Judaism*, in: Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 36. o.

ismeretelméleti problémáját cavelli átfogalmazásában ismerteti, hogy Lévinas „alapvető intuícióját” elmagyarázza.³⁴⁵

A Cavell-monográfusok közül Espen Hammer egy rövid fejezetet szentel a Lévinasszal való összevetésnek, főként *Mi a szkepticizmus botránya?* című (a könyv megjelenésekor írásban még meg nem jelent) előadására támaszkodva. Az ebben előkerült főbb párhuzamok felsorolása mellett két különbséget említ: azt, hogy Cavell filozófiájában a másik mindig véges (ezt Hammer összekapcsolja azzal, hogy az amerikai gondolkodó legalábbis távolságtartó módon viszonyul a valláshoz illetve a vallásos nyelvhez), illetve számára az én mindig szabad, még „a konformitásban és a másik iránti közömbösségben is: (...) tehát akkor is, ha nem gyakorolja szabadságát vagy nem képes élni vele.”³⁴⁶

A Cavell-irodalomban felmerülő rövidebb-hosszabb párhuzamba állítások közül szintén idézhetjük Critchley-t: a másikkal való kapcsolatomban Cavell szerint „az elválasztottságon keresztül, az elválasztott terminusok közötti kapcsolat: abszolút kapcsolat. Ez az, amit Lévinas és az ő nyomán Derrida igazságosságnak hív”,³⁴⁷ illetve ismét Hilary Putnamet is, aki szerint Cavell továbbmegy Lévinasnál abban, hogy célja nem csupán az, hogy a másik szenvedésére ráébresszen, hanem arra is, hogy a másikkal való szkepticizmustól nem tudunk teljességgel megszabadulni.³⁴⁸ William Desmond szerint Cavell állítása, miszerint „a másikkal kell azokat a terheket viselnie, amelyeket korábban Isten viselt, Lévinasra emlékeztet – Istentől megszabadítva.”³⁴⁹ Még olyan meglepő párhuzamot is olvashatunk, mint hogy az a módszer, ahogy Stanley Cavell a hollywoodi filmeket elemzi, arra emlékeztet, ahogy Lévinas a Talmudot

³⁴⁵ Simon Critchley: *Introduction*, in: Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 25-28. o.

³⁴⁶ Espen Hammer: *Stanley Cavell. Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*, Cambridge, Polity, 2002, 142-147. o., ezen belül a különbségekről lásd főként: 145-147. o.

³⁴⁷ Simon Critchley: *Cavell's 'Romanticism' and Cavell's Romanticism*, in: Russell B. Goodman (szerk.): *Contending with Stanley Cavell*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2005, 50. o.

³⁴⁸ Hilary Putnam: *Stanley Cavell and Skepticism*, in: Alice Crary – Sanford Shieh (szerk.): *Reading Cavell*, London – New York, Routledge, 2006, 127. o.

³⁴⁹ William Desmond: *A Second Primavera: Cavell, German Philosophy, and Romanticism*, in: Richard Eldridge (szerk.): *Stanley Cavell*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2003, 153. o.

olvassa.³⁵⁰ Ezek mellett több olyan vállalkozással is találkozhatunk különféle területeken, amelyek egyaránt felhasználják Lévinas és Cavell egyes gondolatmeneteit, belátásait.³⁵¹

Jelen gondolatmenethez elég volt annyit bemutatni, hogy ha Lévinas továbbgondolásában Cavellhez fordulunk, akkor nem valami egészen más, tőle merőben idegen irányba lépünk tovább. Mivel azonban nem az a cél, hogy Lévinas „hibáit” Cavell „helyes meglátásaival” helyettesítsük, vagy a két filozófiából kiválogatott elemeket koherens rendszerré gyúrjunk össze, ezért elegendő lesz azt megmutatni, hogy Cavell leírása az elismerésről irányt mutathat a kifejezés egy olyan elemzésének, amely a kifejezetről mint interszjektív módon konstituáltról számot kíván adni.

Elismerés és tagadás, szenvedélyes megnyilatkozás

Jelen gondolatmenet, a kifejezés elemzése számára Cavell egyik alapfogalma, az elismerés tisztázása lesz a leghasznosabb; ezután röviden bemutatom, hogy az életműben milyen szerepeket tölt be a kifejezés, végül egy újabb, a különféle irányokat összefoglaló és új utakat is megnyitó írást ismertetek röviden.

Az elismerés és tagadás a *Tudás és elismerés*³⁵² című tanulmányban jelenik meg először, kontextusa a másik elméjére vonatkozó szkepticizmus, elválasztottságom a másiktól, valamint a

³⁵⁰ Stuart Klawans: *Habitual remarriage: the ends of happiness in The Palm Beach Story*, in: Alice Crary – Sanford Shieh (szerk.): *Reading Cavell*, London – New York, Routledge, 2006, 227. o.

³⁵¹ Így például James Crosswhite a retorika újraértelmezésében, az állítás/igénylés [*claiming*] filozófiai következményeinek meghatározásában állítja őket egymás mellé (James Crosswhite: *The Rhetoric of Reason. Writing and the Attractions of Argument*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996, 66-83. o.); Gerald L. Bruns a modern költészet és filozófia kapcsolatát vizsgáló művében (Gerald L. Bruns: *On the Anarchy of Poetry and Philosophy. A Guide for the Unruly*, New York, Fordham University Press, 2006), Clark Davis pedig irodalomelméleti és -történeti, Nathaniel Hawthorne munkásságát elemző munkájában hívja segítségül (mások mellett) Lévinast és Cavellt (Clark Davis: *Hawthorne's Shyness: Ethics, Politics, and the Question of Engagement*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005), de még további példákat is találhatunk.

³⁵² A *knowledge* és az *acknowledgement* terminusok magyar fordítására Beck András a *tudás – tudomásulvétel* párt javasolja (Stanley Cavell: *A filozófia közönsége*, ford. Beck András, in: Beck András (szerk.): *A filozófus az amerikai életben*, Pécs – Szeged, Tanulmány – Pompeji, 1995, 150. o., fordítói lábjegyzet), Kállay Géza pedig az *ismeret – elismerés* megoldást választja. (Kállay Géza: *Stanley Cavell: a filozófia és az irodalom mint a*

kifejezés – mint ami ezt az elválasztottságot képes vagy nem képes áthidalni. A fogalompár számtalan változatban végigkíséri Cavell életművét, de ettől az eredetétől soha nem szakad el véglegesen, ezért az e tanulmányban található leírásból célszerű kiindulni.

Cavell itt is szembeszáll azokkal, akik a szkepticizmust rövid úton megcáfolhatónak vélik. A cáfolatok ugyanis nem veszik figyelembe a szkeptikus alapvető belátását: hogy „a bizonyosság nem elég”.³⁵³ Szemben azokkal, akik szerint az, hogy a másik fájdalomviselkedést mutat, azt *jelenti*, hogy *fájdalma van*, és ezért a szkeptikus kérdésfeltevés („Honnan tudhatom, hogy valóban *érzi-e* ezt a fájdalmat?”) értelmetlen, Cavell úgy véli, hogy a szkeptikus kezében van valami: egy „tény”, amelyet esetleg nem fogalmaz meg pontosan,³⁵⁴ egy kép arról, hogy „nem tudok belépni a másik elméjébe”, mintha csak a szomszéd kertje zárva volna előttem, csak éppen, mondhatni, permanensen.³⁵⁵ A szkeptikus azt kívánja megfogalmazni, hogy „a viselkedés *kifejezi* az elmét”, és hogy ez „nem olyasvalami, amit tudunk, hanem így *kezeljük* a ’viselkedést’. A szkeptikus valójában azt állítja, hogy nincs *okunk* arra, hogy így kezeljük. És ez vajon hamis-e? – Ám aztán kiderül, hogy a szkeptikus úgy érti ezt: a viselkedés egy dolog, a tapasztalat, ami ’okozza’ vagy amivel ’összekapcsolódik’, egy másik dolog. Vagyis immár nem az elme kifejezéseként kezeli a viselkedést, hanem kihatol a belőle az elmét.”³⁵⁶ Az alapvető tapasztalat, amiből a szkeptikus kiindul, a másik hozzáférhetetlenségének és hozzáférhetőségének kettősége: hogy soha nem tudhatom, mi zajlik a másokban, és persze, hogy tudhatom, hiszen általában igenis tudom – ám e tapasztalat (majdhogynem) kifejezhetetlennek bizonyul: „Először nem is akarom szavakba foglalni e tapasztalatot, inkább rámutatni (másokra, vagy inkább a mások tényére vagy létére) és magam felé gesztikulálni. Csak éppen mire mutassak, mi felé gesztikuláljak, ha egyszer te is tudsz mindent, amit tudok? Megmutatkozik; világunkban minden megmutatja. De telítve vagyok ezzel az érzéssel – elválasztottságunkéval, mondjuk úgy –, és azt akarom, te is érezd.

kétely és a bizalom szövegei, in: *Nem pusztá tett*, Budapest, Liget, 1999, 46. o.) Mivel azonban a magyarban a legtöbb mondatban az *ismeret* szó nem helyettesítheti a *tudást*, viszont a *tudomásulvétel* megoldást gyengébbnek érzem a kellenél, ezért lemondtam a két terminus nyelvi összefüggéséről.

³⁵³ Stanley Cavell: *Knowledge and Acknowledgement*, in: *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. *Updated edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 258. o.

³⁵⁴ *I. m.*, 262. o.

³⁵⁵ *I. m.*, 260-261. o.

³⁵⁶ *I. m.*, 262. o.

Ezért szavakba öntöm. És ekkor tehetetlenségem tudatlanságként mutatkozik meg – a metafizikai végesség intellektuális hiányként.”³⁵⁷

Ekkor tér át Cavell az elismerés elemzésére. Kiindulópontja az az észrevétel, hogy a másíknak mondott „Tudom, hogy fájdalmad van” nem a bizonyosság kifejezése, hanem az együttérzésé. „De miért így fejezzük ki az együttérzést? Mert a szenvedésed *igényt* [*claim*] támaszt velem szemben. Nem elég, hogy *tudom* (hogy bizonyos vagyok benne), hogy szenvedsz – tennem kell valamit, ki kell mutatnom valamit (akármí is az, amit tenni lehet). Egyszóval *el kell ismernem* a fájdalmadat, különben nem tudom, mit jelent, nem tudom, mi az, hogy ’fájdalmad van’.”³⁵⁸ A másik kifejezése tehát igényt támaszt velem szemben, az elismerés igényét, ez pedig „túlmege a tudáson; nem, hogy úgy mondjuk, a tudás rendjén belül megy túl rajta, hanem abban, hogy azt kívánja, hogy *tegyek* valamit vagy feltárjak magamból valamit e tudás alapján.”³⁵⁹

Az elismerés, a válasz – ez fontos eltérés Lévinashoz képest – elmaradhat; de vajon ez azt jelenti, hogy hiányában a tudás is hiányzik? „Lehet, hogy igen, lehet, hogy nem. A lényeg az, hogy az elismerés fogalmáról éppúgy tanúskodik kudarca, mint sikere. Nem egy adott válasz leírásáról van szó, hanem a kategóriáról, amelyben egy adott választ értékelünk. (Az ilyesféle fogalmakat nevezi Heidegger egzisztenciálénak.) A ’tudás kudarca’ jelenthet pusztá tudatlanságot, valaminek a hiányát, ürességet. Az ’elismerés kudarca’ valaminek a jelenléte: zavarodottságé, közönyé, érzéketlenségé, kimerültségé, hidegségé. A lelki üresség nem pusztá hiány. – Mint ahogy azt mondani, hogy a viselkedés kifejező, nem azt jelenti, hogy az ember, aki mintegy saját érzetének tűhegyére van tűzve, ezt ki kell, hogy fejezze viselkedésében, hanem azt, hogy ahhoz, hogy ne fejezze ki, *el kell nyomnia* vagy *el kell torzítania* a viselkedését. És ha túlságosan vagy túl gyakran eltorzítja, akkor ennek akár az is lehet az ára, hogy elveszíti az elme azon régióját, amit e viselkedés kifejez.”³⁶⁰ Ez utóbbi megjegyzés magyarázatához hozzátartozik, hogy bár első pillantásra nyilvánvalóan hamisnak is tűnhet, ez csak azért van, mert a vizsgálódások túlságosan a fájdalom érzésére és kifejezésére koncentráltak (amivel kapcsolatban abszurd volna azt gondolni, hogy nem érezzük többé, ha nem mutatjuk ki). Ám a fájdalom különleges fenomén: „teljességgel transzparens a tudat számára, többé-kevésbé meghatározott

³⁵⁷ *I. m.*, 262-263. o.

³⁵⁸ *I. m.*, 263. o.

³⁵⁹ *I. m.*, 257. o.

³⁶⁰ *I. m.* 263-264. o.

viselkedés fejezi ki és esetében a külső és a belső közötti különbségtételt könnyűnek látszik megtenni” – míg más mentálisnak tartott jelenségekből, például „az irigységből, a veszteség érzéséből, egy kirakójáték megoldásából, a fülcsengésből ezeknek a jegyeknek némelyike hiányozhat.”³⁶¹

Ezért legalábbis némely „mentális jelenség esetében, ha túlságosan vagy túl sokáig torzítottad vagy fedted el a kifejezését, vagy még nem találtad meg a szavakat, amelyek kifejezik, akár jobban is tudhatom, hogy mi a helyzet veled, mint te. Még a tőlem való elválasztottságod tényére is közvetlenebbül válaszolhatok, mint te (nem is beszélve az én elválasztottságomról tőled). / Tudni, hogy fájdalmaid vannak annyi, mint elismerni ezt vagy visszatartani az elismerést. – Ugyanazon a módon ismerem [*know*] a fájdalmadat, mint te” – ér véget az írás.³⁶²

Ami számomra itt fontos ebből a gondolatmenetből, az az, hogy az elismerés illetve annak „visszatartása”, illetve (a későbbi művekben használt szavakkal) megtagadása vagy elkerülése annak leírására szolgál, ahogy *egyes kifejezések* konstituálódnak az én–másik interszubjektív kapcsolatban. Nem egyes mondatok, viselkedési egységek *értelmezéséről* van szó, hanem arról, hogy *maga a kifejezés* csak akkor kifejezés, ha elismerem vagy tagadom. Csakis az interszubjektív térben értelmezhető, nem köthető csak a másikhoz (viselkedése nélkül, elismerésem nélkül megmaradhat „puszta” viselkedésnek) vagy csak hozzám (elismerésem csak a másik kifejezésére, az általa támasztott igényre válaszol). Ráadásul mivel a mentális jelenségek és kifejezésük között lényegi kapcsolat van, ezért ez azt is jelenti, hogy maguk a mentális jelenségek is csak az interszubjektív térben konstituálódnak. Például a másik csak annyiban szeret, amennyiben ezt kifejezi, és lehetséges, hogy csak az én elismerésemből „értesül” arról, hogy *ő* szeret. – Másfelől viszont, és erre mutat rá a szkepticizmus, az elválasztottság nem más, mint hogy („természetesen!”) *ő szeret*: vagyis az interszubjektív konstitúciót folyamatosan fenyegeti a megélhető, megélt veszély vagy gyanú, hogy a másik tőlem függetlenül van és érez és gondolkodik – *létezik*. (Ami persze nem feltétlenül veszély, de az, ha a szkepticizmus felől fogalmazzuk meg – és Cavell mintha úgy vélné, hogy e kockázatot elsősorban így, a szkepticizmus felől fogalmazzuk meg: ha szavakba öntjük az elválasztottság tapasztalatát, akkor a szkepticizmus legalábbis nem kerülhető meg, még ha nem is feltétlenül az övé a végső szó, vagy nincs is végső szó.)

³⁶¹ *I. m.*, 264. o.

³⁶² *I. m.*, 266. o.

Tehát egyfelől az interszjektív kapcsolat megelőzi terminusait, az ént és a másikat, másfelől mind a másik, mind én kiléphetek e kapcsolatból, vagy e kilépés fenyeget engem és (egészen másképpen) őt is.³⁶³ Itt kerül bele a gondolatmenetbe a felelősség: felelős vagyok e kapcsolatért – az elismerésemért, azért, amit mondok, a nyelvért, nyelvjátékaimért (amelyek természetesen nem az *enyémek*, de az *enyémek is*, így a közösségért is felelős vagyok); végső soron pedig azért is, amit az interszjektív konstitúcióban a másikkal együtt alkotunk – a másik kifejezéséért.³⁶⁴

Cavellnél elválaszthatatlanul összekapcsolódik az, hogy *egyes* kifejezésekre is vonatkozhat az elismerés vagy annak megtagadása, és arra is, *hogy* a másik kifejez – vagyis hogy egyáltalán (másikként, tőlem elválasztottan) létezik; amit mutat az is, hogy a *Tudás és elismerés* szövegében az elismerés egyszerre egzisztenciálé, amelyről kudarca is tanúskodik, és a másik egyes kifejezéseinek elismerése, amelyet vagy megteszek vagy megtagadok. Ezt természetesen értelmezhetjük e filozófia hibájaként is, de látnunk kell azt is, hogy pozitív jelentősége is van: e kettősség teszi értelmezhetővé a szkepticizmust, amely az egyes kifejezések elismerésének megtagadását a másikkra vonatkozó általános tudatlansággá, intellektuális hiánnyá fordítja át, mégpedig egyfajta szükségszerű lépéssel: az elismerésért viselt felelősség *elhárításaként* nem is marad más lehetősége, mint hogy a másikkra vonatkozó tudás bizonyosságának kérdését tegye fel.

A síkoknak e keveredése tehát fenomenálisan igazolható (hiszen nem szabad elfelejteni, hogy a szkepticizmus itt korántsem valamiféle életidegen filozófiai eltévelyedés, hanem „semmi nem emberibb annál a vágnál, hogy tagadjuk saját emberi voltunkat”)³⁶⁵ – azonban végső soron fenomenológiai nézőpontból mégiscsak azt kell mondanunk, hogy valami hiányzik Cavell filozófiájából: mint láttuk, az, hogy felismeréseit az interszjektív tapasztalat transzcendentális elemzéseiben alapozza meg.

³⁶³ Az én oldaláról ez a kifejezéstelenség veszélye vagy „fantáziája”: Cavell értelmezésében Wittgenstein privátnyelv-argumentuma valójában „a kifejezéstelenség fantáziájáról” szól és nem a privátnyelv létezésének vagy lehetőségének cáfolata a tétje. (Stanley Cavell: *The Claim of Reason*, i. k., 551. o. és tovább.)

³⁶⁴ A felelősség *Az ész igényének* gondolatmenetében kerül elő több helyen, majd végigkíséri az életművet. (Vö. pl. *I. m.*, 268. o.) Lásd például a korábban idézett összefoglalást „a saját magamért viselt végtelen felelősségről”, „ami együtt jár azzal a – mondjuk úgy – véges felelősséggel, amelyet a másik létezése kíván meg tőlem”.

³⁶⁵ *I. m.*, 109. o.

Az elismerés, a kifejezés és a kifejező mivolt [*expressiveness*] témái különféle változatokban átszövik a teljes életművet. A shakespeare-i tragédiák Cavell elemzéseiben a megélt szkepticizmus, az elismerés megtagadásának következményeit vizsgálják, viszik színre.³⁶⁶ A romantika és egyes „kontinentális” filozófusok (újra)értelmezésében is szerepet kapnak e témák.³⁶⁷ A klasszikus hollywoodi filmekről szóló könyvekben, írásokban is megjelenik a téma; így például Bette Davist az teszi különlegessé, hogy megszemélyesíti „a veszélyes vágyat, hogy személye tökéletes kifejező legyen”,³⁶⁸ illetve Greta Garbo mint az „ismeretlen nő” filmes figurájának megtestesítője „az abszolút kifejező mivolt általánosítása, egészen addig, amíg az az érzés, hogy nem ismerjük meg, hogy nem érhetjük el, maga is a létezésének bizonyítékává lesz.”³⁶⁹ Ugyanebben a szövegben Cavell így fogalmazza újra régi témáját: „az, hogy a másikat filozófiailag visszanyerjük, azon múlik, hogy eldöntsük, milyen értelemben igaz, hogy az emberi test kifejezi az elmét; ugyanis ez az, amit a másik elméjére vonatkozó szkepticizmus közvetlenül tagad”³⁷⁰ – majd azt elemzi, hogy hogyan „csavar egyet” a filozófusok elgondolásán Freud, amikor a kifejezést úgy gondolja el, hogy benne „eláruljuk, átadjuk magunkat (és át akarjuk adni) – mintha, mondhatnánk, a nyelv megöröklése és a kommunikáció lehetősége szükségképpen magával hozná azt, hogy csalódnunk fogunk bennük.”³⁷¹

Némileg hosszabban érdemes foglalkozni azzal, hogy milyen szerepet kap a kifejezés a cavelli perfekcionizmusban. Cavell gyakorta idézi Emersont: „Az ember félénk és bizonytalan, lehajtott fővel jár, nem meri azt mondani: ’Gondolkodom’, ’Vagyok’, hanem valamilyen szentre vagy bölcsre hivatkozik.”³⁷² Ám természetesen a „Gondolkodom”, „Vagyok” maguk is idézetek, ami Cavell szerint azt jelenti, hogy az a nyelv, amelyen megtalálhatom önmagam kifejezését

³⁶⁶ Már *Az ész igényében* is, de Shakespeare állandó hőse Cavell írásainak; reprezentatív műve e szempontból: *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

³⁶⁷ Pl. Stanley Cavell: *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago–London, University of Chicago Press, 1988.

³⁶⁸ Stanley Cavell: *Contesting Tears*, i. k., 128. o.

³⁶⁹ *I. m.*, 106. o.

³⁷⁰ *I. m.*, 104. o.

³⁷¹ *I. m.*, 105. o.

³⁷² Ralph Waldo Emerson: *Önállóság*, ford. Jónás Csaba in: Beck András (szerk.): *A filozófus az amerikai életben*, Pécs–Szeged, Tanulmány–Pompeji, 1995, 33. o.

avagy amelyen érthetővé tehetem magamat, nem egy másik, a hétköznapitól eltérő nyelv³⁷³ – hiszen hogy is lehetne az: nincsenek más szavaink, csak azok, melyeket mindenki más is használ; ugyanakkor éppen ilyen joggal állíthatjuk, hogy egy másik nyelv, nem a konformizmus nyelve. Mivel a nyelv közös nyelv, önmagam kifejezésének megtalálásában etikai, társadalmi, politikai (valamint akár esztétikai) mozzanatok fonódnak össze szétválaszthatatlanul; egy „tökéletesebb, vágyott én”³⁷⁴ felvázolása egyben egy tökéletesebb, vágyott közösség felvázolása is.³⁷⁵ És mivel önmagam nem konformista kifejezése nem feltétlenül különbözik a konformista kifejezéstől, legalábbis nincsenek (külső, nyilvánosan ellenőrizhető, *bizonyosságot* szolgáltató) kritériumok,³⁷⁶ amelyek alapján el tudnánk különíteni őket, ezért a perfekcionizmus kérdése visszavezet az elismeréshez, illetve egy olyan interszubjektív kapcsolathoz, amelyben egy kitüntetett másik: a barát szerepel.³⁷⁷

Számos, az életműben a kifejezésre vonatkozó gondolat összefoglalását és egyben új utak megnyitását jelenti a *Performatív és szenvedélyes megnyilatkozás* című kései Cavell-tanulmány. Ebben Cavell Austin beszédaktus-elméletének olyan kiegészítését vagy inkább továbbgondolását

³⁷³ Cavell például arról az „abszolút felelősségről” ír, hogy „érthetővé tegyük magunkat, anélkül, hogy meghamisítanánk magunkat (mondjuk úgy, hogy túllépünk azokon a korlátokon, amik megszabják, hogy hogyan fejezhetjük ki magunkat – de mivel ezek az emberi kifejezés módjainak repertoárját jelentik, hogyan is ’léphetnénk túl’ ezeken mi, emberek; hogyan próbálkozhatnánk egyáltalán ezzel; mi az, ami erre a túlzásra sarkall minket: valami, ami az ember számára egyszerre szélsőség és központi jelentőségű?)” (Stanley Cavell: *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1990, xxvii. o.)

³⁷⁴ Vö. pl. *I. m.*, xxxiv-xxxv. o.

³⁷⁵ A perfekcionizmus azt vizsgálja, „az igény, hogy kifejezzük természetünket, hogyan kívánja meg, hogy elismerjük mások hasonló emberi igényét”, illetve „ha valaki kivonja magát az érthetőség területéről, az arra kell, hogy törekedjen, hogy másokat is megfosszon a kifejezéstől, attól, hogy hangjukat hallassák az életüket irányító elvek megválasztásában.” (*I. m.*, xxxvi. o.)

³⁷⁶ A kritérium fogalmáról lásd: Stanley Cavell: *The Claim of Reason*, i. k., 3-48. o.

³⁷⁷ Erről és a perfekcionizmus cavelli értelméről bővebben lásd *Perfekcionizmus, barátság, interszubjektivitás Stanley Cavellnél* című tanulmányomat (in: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. – A barátság*, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, 2005, 338-345. o.)

javasolja, amely számot vet azzal, hogy milyen árat fizetett Austin azért, hogy elhanyagolta a „szenvedélyes, vagy mondhatjuk, a kifejező” beszédet, illetve a beszédnek ezt az oldalát.³⁷⁸

A perlokúció rendszeres vizsgálatának lehetőségét elutasító Austinnal szemben Cavell abból indul ki, hogy egyfelől igaz ugyan, hogy „ha az, hogy azt mondom: ’Megrémítelek’ (vagy megbüntetlek, megsértelek, összezavarlak), *eo ipso* azzal járna, hogy megbüntetlek, megsértelek, összezavarlak, akkor valamiféle hipnotikus vagy hasonló erővel hatnék rád, ami azt jelentené, hogy elveszítenéd a szabadságodat, hogy válaszolj.” Másfelől viszont „ha nem várhatnám el racionálisan, hogy különféle neked szóló kifejezéseimmel megrémítelek vagy megnyugtatlak, megsértelek vagy mulattatlak, untatlak vagy szórakoztatlak, elkeserítelek vagy elkápráztatlak... akkor nem volna meg a képességem arra, hogy érthetővé tegyem magam a számodra. És akkor neked sem pusztán valamiféle információ hiányozna, amit közölhetnék veled.”³⁷⁹

A szenvedélyes megnyilatkozás [*passionate utterance*] elemzésének tehát a következőkről kell számot adnia: „Tudni, hogy milyen perlokúciós aktusok ’véghezvitelért’ vagyok *felelős* – ez része annak, hogy tudom, mit teszek és mit mondok, vagy hogy mit vagyok képest tenni és mondani.”³⁸⁰ Ugyanakkor „a ’te’ lényegi része a perlokúciós aktusoknak”,³⁸¹ hiszen „azt, hogy zavarba hoztalak vagy zaklattalak, elsősorban te állíthatod és nem én; én azt állíthatom vagy tagadhatom, hogy ezt szándékoztam, vagy azt, hogy nem ezt tettem, vagy hogy szavaimat nem lehet racionálisan úgy érteni, ahogy te értetted.”³⁸²

Cavell a szenvedélyes megnyilatkozást a következőképpen jellemzi (Austin az illokúcióról szóló listájával párhuzamosan pontokba szedve): „Nincs elfogadott, konvencionális eljárás és hatás. A beszélő magára marad, így kell, hogy kiválsa a kívánt hatást.”³⁸³ Az illokúciós aktusok konvenciói rögzítik a beszélők által betölthető szerepeket; rögzített szerepek hiányában, a szenvedélyes megnyilatkozásban ezeket esetről esetre kell „kinyilvánítanom”, és ennek során „*kijelöllek téged*.”³⁸⁴ Az illokúciós aktusok konvenciói gyakran tartalmazzák azt a követelményt,

³⁷⁸ Stanley Cavell: *Performative and Passionate Utterance*, in: *Philosophy the Day after Tomorrow*, i. k., 159. o.

³⁷⁹ *I. m.*, 172. o.

³⁸⁰ *I. m.*, 174. o.

³⁸¹ *I. m.*, 180. o.

³⁸² *I. m.*, 179. o.

³⁸³ *I. m.*, 180. o.

³⁸⁴ *I. m.*, 181. o.

hogy a résztvevőknek bizonyos dolgokat kell érezniük és gondolniuk, illetve a jövőbeli cselekvéseikkel kapcsolatban bizonyos szándékaiknak kell lenniük (amiknek megfelelően kell majd cselekedniük). Ezzel Cavell azt állítja párba, hogy a szenvedélyes megnyilatkozás „alapja, hogy *indítatva* érzem magam a beszédre, tehát szenvedélyből és szenvedélyesen beszélek, és a szenvedély világossága és átlátszatlansága, a motiváció hitelessége mindig ki van téve a kritikának.”³⁸⁵ A követelmény számomra az, hogy a szenvedélyt valóban átéljem, a másiktól pedig azt kívánom, hogy „*ennek megfelelően* válaszoljon”.³⁸⁶ Végezetül a másik minden említett pontban szembeszegülhet vagy megkérdőjelezhet, és „vagy vannak, vagy nincsenek további eszközeim, hogy válaszoljak”.³⁸⁷ Egy ilyen elutasítás maga is a párbeszéd részévé válhat, „nincs végső szó (...) egészen addig, amíg valaki meg nem húz egy határt, vissza nem vonul – ám a határ megvonását és a visszavonulást is vissza lehet még vonni”.³⁸⁸ A párbeszédnek ugyanis nincs „előre jelezhető (konvencionális) lezárása.”³⁸⁹ „Az értelmezés jellemzően maga is része a szenvedélyes párbeszédnek.”³⁹⁰ Egy ilyen párbeszéd tétje igen komoly lehet: „kapcsolatunk jövője mint identitásom, létezésem része” múlhat rajta.³⁹¹

Mindez a perfekcionizmus témájához is kapcsolódik, a következőképpen: „a beszéd gyökeréről (...) két út fakad: az [konvencionális illokúciónak megfelelő] implikáció felelősségének és a vágy jogainak útja. (...) Egy tökéletlen világban nem bízhatunk abban, hogy ezek egybeesnek, de én azt várom a filozófiától, hogy megmutassa: mindkét út nyitva áll. (...) Ebben a munkában kevésbé segít, ha azzal az állítólagos ténnyel nyugtatjuk magunkat (mint bizonyos olvasatok szerint Austin és a kései Wittgenstein tette), hogy a nyelv: közös és nyilvános. Ez ugyanis arra sarkallhat, hogy kivonjuk magunkat abból a társas erőfeszítésből, hogy – példánkkal és segítségünkkel – nyilvánossá *tegyük*, hogy közösként tekintünk rá; ami felé az első lépés az lehet, mint Wittgensteinnél és Freudnál, hogy felismerjük, hogy priváttá lett.”³⁹² E két gondolkodó fémjelzi a kifejezés azon elméletét, ami felé az elemzés mutat – ami a

³⁸⁵ Uo.

³⁸⁶ *I. m.*, 182. o.

³⁸⁷ Uo.

³⁸⁸ *I. m.*, 183. o.

³⁸⁹ *I. m.*, 184. o.

³⁹⁰ Uo.

³⁹¹ Uo.

³⁹² *I. m.*, 185. o.

nyelvet olyanként ismeri fel, mint ami „mindenben a vágyról árulkodik”³⁹³ –, de Cavell aztán nem tesz kísérletet egy ilyen elméletnek még a felvázolására sem. Az itt, a második részben kifejtett leírás sem felel meg teljes mértékben a Cavell által sejtetett követelményeknek, de nagy mértékben merít ezekből az elemzésekből is.

Összességében tehát azt látjuk, hogy Lévinasnál annak leírása, *hogyan* én kifejezek, hogy a másik kifejez, eltorlaszolja annak értelmezését, hogy a kifejezés valaminek a kifejezése; Cavell pedig a valami kifejezésének interszjektív konstitúciójának végiggondolásához ugyan megfelelő kiindulópontot kínál, de ezt nem kapcsolja össze fenomenológiailag kielégítő módon annak leírásával, *hogyan* kifejezek. A két filozófia között azonban – minden kapcsolódás mellett – olyan különbségek vannak, amelyek megakadályozzák, hogy e kettőt minden további nélkül „szintetizálni” lehessen; vakfoltjaik nem esetlegesek, hanem e két gondolkodásmódtól elszakíthatatlanok. Ezért a kifejezés leírásánál mindkettejüktől számos helyen lehet ugyan inspirációt meríteni, de e leírást előről kell kezdeni: a tapasztalattal és nem szövegekkel, még akkor is, ha nem hiszünk abban, hogy lehetséges a tapasztalat elemzése minden szövegtől függetlenül.

³⁹³ *I. m.*, 187. o.

II. rész: A kifejezés: felkínálkozás és megvitatás

Bevezetés

Miközben valami semleges témáról beszélek, teszek egy hirtelen kézmozdulatot.

- Ideges vagy? – kérdezi barátom.

- Dehogy – tiltakozom –, ne magyarázz bele ilyesmit egy jelentéktelen kézmozdulatba.

Ám ahelyett, hogy ezzel lezárnánk a témát, újabb és újabb példákat hoz elő az elmúlt napokból, amikor elárultam, hogy ideges vagyok, azzal, ahogy felcsattantam egy ártatlan megjegyzésre, ahogy szokatlanul hevesen gesztikulálok mostanában stb. Eleinte tiltakozom, megpróbálom kimagyarázni a viselkedésemet („az egyáltalán nem ártatlan megjegyzés volt”), végül azonban bevallom: még ha magamnak sem ismertem be, valóban nyomaszt, hogy egy fontos problémánál elakadtam a munkámban. Az lehetett az oka ennek, hogy régóta próbálom e munka jelentőségét csökkenteni a barátaim szemében („puszta pénzkereset”), de közben egyre fontosabb lett számomra.

- De hát mi ezt már régóta tudjuk, nem is gondoltuk, hogy titkolni akarnád előttünk – lepődik meg a barátom.

Ebben a nem teljesen ártatlanul kiválasztott példában sok minden benne van abból, amiről e részben szó lesz.³⁹⁴ A kézmozdulatot, amely ártatlannak is volna mondható, és amelynek ártatlanságához sokáig ragaszkodom, nem szántam kifejezésnek, nem kívántam semmit kifejezni vele – hiszen nem is volt szándékos. Mégis kifejezéssé lett, mégpedig nem az én, hanem a másik

³⁹⁴ Ebben a részben számos példával fogok élni. Némelyik egyszerűen csak illusztráció lesz, gyakoribb lesz azonban az, hogy tapasztalati alátámasztást és egyben gazdagítást is szolgálnak: azt mutatják meg, hogy konkrétan hogyan történik az, amiről egy-egy „általános tétel” szól. A példákkal szemben gyakran egy további követelményt is fogok érvényesíteni: eszerint magában a leírt tapasztalatban kell, hogy felmutatható legyen, hogy a „tétel” általános, maga a tapasztalat általánosul és vezeti a leírást. Ez nemcsak a fenomenológia, hanem a hétköznapi nyelv filozófiájának módszertani eljárásaként is értelmezhető. A mindennapi szituációk leírása, e leírások elégséges vagy elégtelen volta és az (e szituációk leírása által vizsgálendő) filozófiai problémák közötti összefüggésekről lásd Stanley Cavell: *The Claim of Reason*, i. k., 158-159. o.

kezdeményezésére.³⁹⁵ Nem volt szükségszerű, hogy ez így legyen: megmaradhatott volna ártatlan kézmozdulatnak; az emelte ki ebből és helyezte át a kifejezés területére, hogy a másik ennek vette. Tehát a kifejezés nem csupán a másiknak szól – mint ahogy az hagyományos leírásában szerepel –, hanem legalábbis bizonyos esetekben általa lesz egyáltalán kifejezéssé.

Ha a másiké is volt a kezdeményezés, nem feltétlenül az övé az egyetlen vagy végső szó. Egy kifejezéstulajdonítás után sajátos megvitatás veheti kezdetét: ebben én tagadhatom vagy elismerhetem a nekem tulajdonított kifejezést (természetesen újabb kifejezések által). A megvitatás hatóköre múltbeli, általam lezártnak gondolt kifejezéseimre is kiterjedhet, vagy éppenséggel olyan cselekedeteimre, amelyek eddig nem is számítottak kifejezésnek: a megvitatás ezek státuszát is érintheti, és ha elismerem őket annak, akkor kifejezéssé teheti őket; de fordítva, az is lehetséges, hogy ami eddig az volt, kikerül a kifejezés teréből. Így például meggyőzhetem barátomat arról, hogy bár az előbbi kézmozdulatom az idegesség kifejezése volt, az, hogy tegnap olyan kapkodva beszéltem – és amit ő ugyanezen idegesség jeleként érzékelt, bár ezt csak most vitatjuk meg –, valójában tényleg csak annak volt köszönhető, hogy kifulladtam az edzésem után. A „lezárt” kifejezések újra meg újra megnyílhatnak a megvitatás számára; akár vég nélkül, ami azt jelenti, hogy soha nem jut a megvitatás elvileg véglegesnek tekinthető lezárásra. (Egy következő alkalommal kiderülhet, hogy csak barátommal viselkedtem furcsán, mert bosszant egy újabban felvett szokása – ezt azonban nem akartam bevallani magamnak sem, és ezért inkább ráfogtam a munka miatti idegességemre.)

Az ilyen élményekben, amikor ártatlannak gondolt mozdulataim is kifejezésnek bizonyulnak, akár az az általánosabb belátás is élményszerűvé válhat, hogy minden, amit teszek, kifejezéssé lehet – hogy kifejezés vagyok. Ezt azonban nem szabad úgy értenünk, hogy a kifejezésben kell feloldani mindent: a gondolkodást, cselekvést, észlelést stb. A kifejezés olyan egzisztenciálé, amely teljes mértékben átjárja interszubjektív létünket, azonban azt nem meríti ki; az sem igaz, hogy az az interszubjektív tér, amelyben kifejezünk és kifejezéseket vitatunk meg, az egyetlen interszubjektív tér volna, és például minden közös cselekvést, együttes gondolkodást stb. ebbe kéne integrálnunk.

Fontos látnunk, hogy kifejezésről itt két különböző szinten beszélünk. Egyrészt egyes kifejezésekről van szó, amelyek megvitatathatók, és akár az is kiderülhet róluk, hogy nem is

³⁹⁵ Érdemes megjegyezni, hogy a másik itt egyszerűen a mindenkori másik embert jelenti, minden megkötés nélkül: tehát nem szükséges, hogy kulturálisan, társadalmilag idegen, hozzám képest radikálisan más stb. legyen.

kifejezések; másrészt pedig arról a transzcendentális szintről, amely lehetővé teszi, hogy egyes cselekedeteimmel kapcsolatban egyáltalán *felmerüljön a kérdés*, hogy kifejezések voltak-e. Ez utóbbi értelemben mondható, hogy kifejezés vagyok: hogy amennyiben az interszubjektív térben létezem, annyiban minden cselekedetem, minden, ami vagyok, kifejezéssé lehet. A kézmozdulat példáját véve: *mozdulatomnak az az értelme*, hogy idegességemet fejeztem ki vele – de ez azért lehetséges, mert *testem értelme az*, hogy kifejező. Ha valamit tagadok, és ezzel kivonok a kifejezés területéről, az is csak azért lehetséges, mert egyáltalán van értelme elgondolni, hogy kifejezés volt vagy lehetett volna: mert kifejezés vagyok. (Egy élettelen tárgyról nincs értelme sem állítani, sem tagadni, hogy kifejezne valamit – csak ha valamiképpen összefüggésbe hozható egy kifejező lényel: tehát például a kalapács szembetűnő helyezésével kifejezhetem azt, hogy szeretném, ha a másik végre nekivágna a munkának, amit már oly régóta ígérget.)

Az, hogy kifejezés vagyok, nem valami, amit elhatároztam, amivé egy jól meghatározható pillanatban, tudatos vagy öntudatlan döntésem által lettem; mindig is az voltam. Az egyes kifejezések szintén, legalábbis részben – egy később pontosabban meghatározandó módon – kivonják magukat a tudat hatóköre alól; annyit legalábbis már láttunk, hogy az előzetes, tudatos szándék nem mindig számít, és hogy nem én egyedül, tudatosan határozom meg, hogy kifejeztem-e valamit és mit fejeztem ki. A tudatosság és a kifejezés e korántsem egyszerű kapcsolata miatt a következő leírásokban többször kell majd kerülő utat alkalmaznunk, negatív elhatárolásokkal közelíteni pozitív állításokhoz. Bizonyos esetekben lényegi eldönthetlenségekkel is találkozni fogunk: így például a kifejezés lényegéhez tartozik, hogy nem lehet egyértelműen megmondani, hogy az elismerés csupán tényleg elismeri, hogy valami kifejezés *volt*, vagy pedig legalább részben általa *lesz-e* kifejezéssé egy vitatott cselekvésem.

Mindenekelőtt azt kell megvizsgáljunk, hogy hogyan jön létre a kifejezés tere, az az interszubjektív tér, amelyben valami kifejezésnek számíthat; hiszen nem minden interszubjektív tér ilyen. Ezután szó lesz majd arról, mit jelent, hogy a másik által lesz kifejezéssé valami, hogy mit jelent, hogy „kifejezés vagyok”; illetve a megvitatásról is bővebben kell szólni. Ezután részletesebben szó lesz néhány jelentős problémáról, az időről, a tudatosságról, a kifejezés interszubjektív terének aszimmetriájáról. Végül a kifejezés egy másik értelmét vizsgálom meg.

A megszólítás

Azt, ami a kifejezés interszubjektív terét létrehozza, a lehetőségteret, amelyben valami – illetve minden – kifejezésnek számíthat, a hétköznapi nyelvhasználatnak és egyben a fenomenológiai hagyománynak is megfelelően, *megszólításnak* nevezem. Azonban a hétköznapi nyelvhasználatnál tágabb értelmi mezőben szeretném használni ezt a szót (abban ugyanis a megszólítás elsősorban explicit és verbális), a fenomenológiai hagyománynál azonban szűkebben (ebben viszont a megszólítás gyakran a másik ősfenoménya, alapvető megjelenési módja, és olyan, például etikai jelentéstartalmakkal telítődik, amelyek vizsgálata nem feltétlenül tartozik a kifejezés leírásához).

A megszólítás elemzésében ezért ügyelnünk kell arra, hogy jól elkülönítsük, mi tartozik magához a megszólításhoz. Olyan tapasztalatokat kell tehát választani, amikben magától megvége egyfajta redukció, vagyis maga az élmény redukált és nem mesterségesen különítjük el az „összetevőket”, hogy melyik tartozik a megszólításhoz és melyik nem. Ezért nem lesz alkalmas az egyébként kézenfekvően adódó köszönés vizsgálata. Ez ugyanis nem csupán a kifejezés terének megnyitása, hanem egyben már egy „lépés” is ezen belül. Egy-egy köszönés ugyanis már sok információt tartalmaz például a köszöntő és a köszöntött társadalmi helyzetére, egymáshoz való viszonyára nézve, és így befolyásolja (ha nem is határozza meg) a térben megtehető kifejezéseket is. Így például életkoromtól és attól függően, hogy hogyan tekintek magamra (fiatalként vagy felnőttként), meghatározhatja egész beszélgetésünket, sőt viszonyunkat is az, hogy a bolti eladó úgy szólít meg, hogy „Szia” vagy hogy „Jó napot”. Ha a nevemen szólítanak, abban is már (az elemzés szempontjából) túl sok minden van benne: az, hogy nevem melyik formáját választotta a másik, hivatalosat vagy becézőt stb.

A megszólítás egy redukált és jól elemezhető formája a közismert koktélparti-jelenség.³⁹⁶ A tömegben, például egy koktélpartin a beszélgetés egyetlen monoton zúgássá alakul, amiben az egyes hangokat nem lehet már kivenni. Egyszer csak valaki a nevemet mondja, vagy mintha a nevemet mondaná. Ez a hang élesen kiválik a morajlásból; de nem *felfigyelek* rá, hiszen a morajlás nem azt jelenti, hogy *hallottam* mindent hangot, csak nem figyeltem rájuk. Utólag esetleg így rekonstruálok, hogy mi lehetett az oka annak, hogy a megszólítás így kivált: „a

³⁹⁶ Robert Sekuler - Randolph Blake: *Az észlelés*, Budapest, Osiris, 2000, 402-403. o.

tudatküszöb környékén hallottam, valamilyen pszichológiai mechanizmussal szűrtem, és mivel ez releváns információnak tűnt, ezért tudatosan odafigyeltem rá.” Az élmény szintjén azonban az történik, hogy a hang rögtön kiugrik, átmetszi a morajlás egységes fenoménját, és ezzel egy időben (tehát nem már *előbb* a tudatelöttes által feldolgozott és megszürt információként) hallom, hogy a nevémet mondja.³⁹⁷

Megszólítva érzem magam, illetve megszólítva is vagyok, bár még nem tudom, ki által. Ebből most nem az a pszichológiai érdekesség a fontos, hogy a differenciálatlan zajból hogyan halljuk ki a nevünket, hanem az élménynek az a része, hogy a megszólítás, akármennyire bizonytalan még., hogy kitől jött, illetve hogy egyáltalán megtörtént-e, *kijelöl* engem, pont engem. Korábban feloldódhattam a tömegben, például belefeledkezhettem a mormogásba, vagy abba a beszélgetésbe, amit én folytatok a közelállókkal – de most létrejött egy olyan vonatkozás, amiről csak azt tudom (azt érzem nagyon élesen, és ezt az élességet éppen hogy kiemeli a többi tényező elmosódottsága vagy ismeretlensége), hogy én vagyok az egyik végpontján, csakis én, és hogy e vonatkozás *levezethetetlen* mindazokból az interszubjektív összefüggésekből, amik eddig a szituációt kirajzolták, amik eddigi beszélgetőtársaimmal és a tömeg arctalan tagjaival kötnek össze.

Ez még akkor is így van, ha utólag kiderül, hogy egy másik András is jelen van valahol, és valójában neki szólt valaki; vagy ha hiába keresem, nem találom meg, honnan jött a hang. Ebben az esetben éppen az okozza a kellemetlen, zavarodott érzést, hogy határozottan, nagyon is élesen megvolt a jellemzett vonatkozás, és mégis puszta illúzióknak vagy tévedésnek bizonyult. Az, hogy ennek másik pólusa bizonytalan, éppen az interszubjektív tér aszimmetrikus voltára mutat rá: ugyanis az viszont bizonyos, hogy innenső pontján én, csakis én, pont én vagyok (ezt utólag úgy rekonstruálok: bizonyos volt, bizonyosnak tűnt akkor, amikor hallottam a szólítást, azt, amit szólításnak hittem).

A koktélparti-jelenség azt is megmutatja, hogy a megszólítás *pillanatszerű*: egy éles most-pillanatban átmetszi a világot, a szituációt. Az újonnan létrejövő interszubjektív tér levezethetetlen a korábbi szituációból, nem azért, mert eddig ismeretlen információkkal bővíti,

³⁹⁷ Hasonló tapasztalatok bővebb fenomenológiai elemzését lásd Ullmann Tamás: *A változás tapasztalata*, Aspecto, 2008. I/1., 77-98.

hanem mert a kezdeményezés a másiktól érkezik.³⁹⁸ Ez abból is látszik, hogy ha én szólítom meg a másikat, az még nem hozza létre a kettőnk közötti, jellemzett interszjektív teret: ehhez kifejezetten szükséges a tőle érkező kezdeményezés (akár csak az, hogy rám vetődjön a tekintete), ami fölött nincs hatalmam.³⁹⁹ Ugyanakkor a világot átmetsző, belőle levezethetetlen interszjektív tér a megszólítás pillanata után máris újra *beilleszkedik a világba*, a szituációm része lesz; most már e másik számára is kifejezés lehet minden, amit teszek, de a világ megfogható, megjelölhető módon (új dolgokkal, tudással, információkkal) nem bővült. Az új, most lehetővé vált kifejezések megvitatása során persze már alkalmazható mindaz a tudásom, ami a másokra vonatkozik, de ez az új szituáció *része*, nem annak létrejöttéhez tartozik (vagyis ez nem mond ellent a levezethetlenségnek). A megszólítással minden megváltozott és semmi sem változott meg: a megszólítás pillanatszerű, de pillanata rögtön múlttá lesz.

Mindezt illusztrálhatja az a geg is, amit óvodás korunkban gyakran játszottunk el egymással.

- András!

- Tessék!

- Semmi, csak a nevedet gyakoroltam.

Itt a poén pont az, hogy a viccelő magát a megszólítást második lépésben semmisnek nyilvánítja, látszólag és szó szerint véve visszavonja – miközben az egész geg éppen arra épül, hogy ettől függetlenül a megszólítás megtörtént és visszavonhatatlanná vált (hiszen különben nem volna *poén* látszólag visszavonni). Semmit nem tudtunk meg a másiktól, ami keveset megtudhattunk volna, azt is visszavonta, semmilyen megfogható tartalommal nem bővült a világunk – de megnyílt a kifejezés tere. Létrejött egy vonatkozás, ami engem és a másikat ebben a térben helyez el, és lehetővé teszi, hogy ezt a teret viccből semmisnek nyilvánítsuk.

³⁹⁸ Lehetséges persze, hogy látom, hogy a másik közeledik és mindjárt meg fog szólítani; ebben az esetben azonban már benne vagyunk a kifejezés interszjektív terében: még ha a szó hétköznapi értelmében a megszólítás nem is történt még meg, az itt használt értelemben már igen. Ugyanis ha elfordulok, akkor azzal azt fejezem ki, hogy nem akarok a másikkal beszélni, még mindig haragszom rá stb.

³⁹⁹ A mindennapi nyelvben persze azt, hogy a másik „reagál” az én szólításomra, szintén nem neveznék megszólításnak.

Az, hogy a megszólítás pillanatszerű és nem bővíti új elemekkel a világra vonatkozó tudásunkat, nem jelenti azt, hogy ne lehetne bizonytalan, hogy megtörtént-e és mikor történt meg, és hogy a tudás nem játszik benne valamilyen sajátos szerepet. Ezt annak a szintén jól ismert jelenségnek az elemzésével mutathatjuk meg, amikor egy ismerősöm, akivel nem szeretnénk találkozni, de azt sem szeretném, ha tudná, hogy nem szeretnék vele találkozni, szembejön az utcán, és nem tudom eldönteni, hogy észrevettem-e már és mikor vettem észre.

Nyilvánvaló a probléma: ha létrejön a kifejezés interszjektív tere, akkor az, hogy átmegyek az utca túloldalára, annak az egyértelmű kifejezése lesz, hogy „nem akarok veled találkozni”, és ezt szeretném elkerülni. A bizonytalanságot és a helyzet kínosságát pont az okozza, hogy nem biztos, hogy egyértelműen el tudom eldönteni, hogy létrejött-e ez a tér. Ez azonban nem a pillanatszerűség ellen szól, hanem pont azt hangsúlyozza: a kifejezés tere így jött vagy jöhetett létre, éppen csak bizonytalan, hogy ez a pillanat már megtörtént-e. Vagyis a pillanatszerűséget nem váltja le mondjuk valamilyen homályos időkiterjedés, csak státusza változik meg.

Akkor lehetek bizonyos abban, hogy a megszólítás megtörtént, ha például tekintetem összefonódott a másikkal; vagyis ha nemcsak ő látott meg engem, hanem azt is meglátta, hogy én megláttam őt. Ha csak látom őt, de biztos vagyok benne, hogy ő nem lát engem (legalábbis akkor, amikor én látom: nem látja, hogy látom), akkor még később „kimagyarázhatom”, hogy nem vettem észre, és az, hogy átmentem az utca túloldalára, nem volt több, mint maga ez az egyszerű a cselekvés: átmentem az utca túloldalára, ezért meg ezért. Akkor bizonytalan a helyzet, ha mondjuk a túl nagy távolság miatt nem tudhatom biztosan, hogy látott-e akkor, amikor ránéztem; illetve látta-e, hogy éppen őrá néztem: amikor bizonytalan a válasz arra, hogy szükség esetén meg tudom-e győzni később, hogy valójában nem vettem észre. (Lehet, hogy elég annyit mondanom, hogy nem láttam, lehet, hogy a szituációval kell megokolnom: hiszen nagy volt a tömeg, rossz a szemem, éppen a gondolataimba merültem). Világom, cselekvésem státusza (kifejezés vagy pusztán cselekvés) nyomasztóan eldönthetetlen, nem tisztázott, hogy létrejött-e a megszólítás – de maga az, hogy ebbe az állapotba beléptünk, pillanatszerű volt, illetve gyakran az is megmondható, hogy e bizonytalanság mikor vette kezdetét.

Fontos látnunk, hogy az *egymásra vonatkozó tudások* – arra vonatkozó tudásom, hogy beléptünk a kifejezés terébe, és hogy a másik tudja, hogy én tudom ezt⁴⁰⁰ – nem szükségképpen reflexívek: hiszen például a tekintetek egymásba fonódása minden utólagos reflexió előtt létrehozza e tudásokat és egymásra vonatkozásukat.⁴⁰¹ Inkább létszerű ez a tudás: ebben a viszonyban *vagyok*; mégis fontos hangsúlyozni a tudás jellegét is, ugyanis vannak olyan interszubjektív viszonyok, amelyekről nem szükségképpen tudok, mégis bennük vagyok (mondjuk így lehetek valakinek a leszármazottja vagy ősellensége, esetleg jelképezhetem az elkövetkező generációk számára a huszonegyedik század elejének tipikus magyar értelmiségi figuráját is).

Megvilágítja a megszólítás értelmét az is, ha megvizsgáljuk, mi történik akkor, ha erre nem került sor, de a másik tudja, látja, hallja, hogy mit csinálok, mondok stb. Ilyen például az a helyzet, amelyben a másik megles engem. Tegyük fel, hogy később szembesít azzal, amit látott: ekkor létrejöhet a megvitatás egy hasonló helyzete, mint amilyen a kifejezés esetén is.

Szerelmem, akinek égre-földre esküdöztem, hogy az ő főztje a legízletesebb a világon, belép a konyhába, miközben éppen eszem, és azon kap, hogy fintorogva emelem a szájamhoz a kanalamat. Hosszan kell gyözködnöm, hogy nem a leves készített a fintorgásra, hanem pont belenyilallt a fogamba a fájdalom.

Ebben az esetben tehát arról folyik a vita, hogy a szóban forgó, meglátott vagy meglesett cselekvésem mit *jelent*; nem mondanánk azonban azt, hogy az a kérdés, hogy mit fejeztem ki a fintorgással – holott ha e példánkban létrejött volna a kifejezés interszubjektív tere (azután fintorodom el, hogy a másik belépett a konyhába, és látja, hogy látom belépni), akkor

⁴⁰⁰ Nem kizárt, hogy rafináltan megkonstruált példákkal megmutatható, hogy még ez sem elég a kifejezéshez, és újabb, egymásra vonatkozó tudásokat kell bevezetni. Lásd erről Strawson cikkét (P. F. Strawson: *Intenció és konvenció a beszédaktusokban*, ford. Sebes Gábor, in: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Budapest, Osiris, 2001, 198-212. o.); illetve természetesen a gondolatmenet sokban támaszkodik Grice klasszikus cikkére (H. P. Grice: *Jelentés*, ford. Terestyéni Tamás, in: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Budapest, Osiris, 2001, 188-197. o.)

⁴⁰¹ Ez az, ami nincs meg még akkor, ha én szólítom a másikat, de ő még nem reagál rám; ezeknek a tudásoknak a megszületése az, amihez szükséges a másik kezdeményezése.

egyértelműen ez volna a helyzet. Lehetséges, hogy ugyanazokat az érveket használnám (vagyis megpróbálnám a fintort kivonni a kifejezés hatóköréből, pusztá fájdalomviselkedésnek beállítva), de mégis másról folya a vita. Ez arra mutat rá, hogy a kifejezés különbözik a *jelentéses viselkedéstől* – mindkettő egy egzisztenciálé (minden lehet kifejezés, minden viselkedés jelentéses), de egymásra visszavezethetetlenek.

Még összetettebb a helyzet akkor, ha Antalnak mondok valamit, amit ő továbbmond Bélának, ő pedig később szembesít ezzel: például hogy egészen mást mondtam közös barátunknak, mint amit korábban neki. Itt is sokféle magyarázatot adhatok viselkedésemre (Antal muszáj volt leszerelnem valamivel; félreértette, amit mondtam; egymásnak akar ugrasztani minket, ezért szándékosan torzítva adta tovább szavaimat), ami azonban ebben a helyzetben nem számít kifejezésnek. Pontosabban kifejezés volt Antal számára, azonban Béla előtt ez már ugyanolyan jelentéses viselkedés, mint minden más, aminek jelentése megvitatható – a megvitatás nem arról szól, hogy Bélának valójában ezt és nem azt fejeztem ki. Lehetséges, sőt, ez a gyakori eset, hogy a kifejezés interszjektív tere egyszerre több másik emberrel is létrejön, és ilyenkor mindegyikük számára kifejezéssé lehet minden tettem, mindegyikükkel vitába bonyolódhatok egyes kifejezéseimről – azonban ehhez az szükséges, hogy mindegyikük részéről megtörténjen a megszólítás.

Ha azonban a példát kiegészítjük azzal, hogy tudom, hogy Antal tovább fogja mondani Bélának azt, amit neki mondok, és tudom, hogy Béla tudja, hogy én ezt tudom – ez esetben már mondhatjuk azt, hogy Bélának is kifejeztem valamit. A megvitatás így már arról szólhat, hogy mit fejeztem ki; természetesen az már része lehet, hogy arra hivatkozom: Antal nem pontosan adta tovább a mondandómat.

Nyilvánvalóan nem feltétele a kifejezés interszjektív terének a személyes jelenlét egyazon fizikai térben. Kérdés azonban, hogy például a levélírás esetében pontosan mikor is alakul ki ez a tér. Attól még, hogy tudom, hogy a másik meg fogja kapni a levelet, és tudja, hogy én ezt tudom stb., még nem lesz kifejezéssé a levél; ami jól látható abból, hogy ha mondjuk nem jut el a címzetthez, akkor megmarad pusztá tárgynak, amivel kifejezési potenciálját meg nem valósító, pusztá tárgyként foglalkozunk, vagyis például bosszankodom, hogy a posta gondatlanságából a másik nem olvashatta szívhez szóló soraimat. (Ha pedig olyasvalaki nyitja ki a borítékot, aki tudja, hogy nem neki szól, akkor a levél jelentéses tárgy kategóriájába tartozik). A kifejezés tere akkor nyílik meg, amikor a másik megkapja az üzenetet, pillanatszerűen, még ha ennek a pillanatnak a bekövetkeztéről nem is tudok – de ettől még jelentős változást hoz.

Képzeljük el például, hogy küldök egy sms-t: „azonnal hívj fel”; ha a másik nem hív, annak lehet az az oka, hogy még nem olvasta el, vagy az, hogy azt hiszi, szokás szerint csak túlreagáltam valami jelentéktelen helyzetet stb. – egészen mássá lesz az ő hallgatása e két esetben, tehát ha létrejött és ha nem jött létre a kifejezés tere; a helyzet bosszantóan feszült jellegét pedig pont az adja, hogy nem tudjuk, hogy ez megtörtént-e már.

Az, hogy egy nyelvi „megnyilatkozás” a kifejezés egymásra vonatkozó tudások által meghatározott terébe tartozik, nem csupán a „tartalmához” képest külső lehetőségfeltétel, amely e tartalmat érintetlenül hagyja. Ha megtalálom kamasz gyerelem naplóját, egészen másképpen olvasom, mást olvasok ki belőle (más lesz a „tartalma” is), ha tudom, hogy ő tudta vagy legalábbis sejtette, hogy meg fogom találni és nem fogok tudni ellenállni a kísértésnek, hogy elolvassam: vagyis a tartalmát is befolyásolja, ha kifejezésként és nem egyszerűen jelentéses tárgyként vagy nyelvi megnyilatkozásként értelmezem.

Látható tehát, hogy nem minden interszubjektív viszony egyben kifejezési viszony is, ami azt is jelenti: a kifejezés nem tekinthető pusztán a „megnyilatkozás” (vagyis az ember minden, jelentéssel bíró cselekvése) egyik esetének. Szükség van hozzá az (itt vázolt értelemben vett) megszólításra; az aszimmetria és a kölcsönösség (az egymásra vonatkozó tudások) sajátos összjátékára. Így például a másik „puszta” megismerése, illetve az, amikor a másik „pusztán” megismer, nem ilyen, de ettől még interszubjektív viszony. Igaz, hogy ahhoz, hogy ez meg is maradjon, tehát például nyugodtan leshessem ki a másikat – hiszen e nyugodtságot a kifejezés tere megzavarná –, gyakran külön erőfeszítéseket kell tenni: gondoljunk ismét csak azokra a ravasz taktikákra, amikhez akkor folyamodunk, ha el akarjuk kerülni, hogy az utcán szembejövő ismerősünkkel ne alakuljon ki a kifejezés tere. Szintén nem tartózkodunk a kifejezés interszubjektív terében, amikor *feloldódunk* valamiben, például valamilyen – magányos vagy akár közös – cselekvésben, tömegben, egy szerepünkben. Ilyenkor is lehetséges, hogy a minket megfigyelő másik – akiről akár tudhatjuk is, hogy megfigyel minket – következtetéseket von le abból, amit és ahogy teszünk, ám ez a jelentés viselkedés körébe tartozik. A feloldódás éppen azt jelenti, hogy aktuálisan nincsenek jelen más interszubjektív (és egyéb) vonatkozások; ami összefér azzal, hogy egyéb interszubjektív viszonyok, amelyeknek nem lényegi jegye ez az aktualitás, jelen lehetnek (ilyen a megfigyelés is) – a kifejezés viszonya azonban nem ilyen, szükség van hozzá arra, hogy aktuálisan jelen legyen számomra. Ugyanakkor a legtöbb ilyen helyzetben az is lehetséges, hogy a másik kezdeményezésére megtörténik a megszólítás: ez

egyben ki is ránt a feloldódásból, és egy új, ebből levezethetetlen interszjektív teret vezet be a szituációba. Ezt a következő példával illusztrálhatjuk:

Feloldódom az autóvezetésben, figyelmemet teljesen leköti az, hogy vezetek, bátran mondhatjuk: egyé váltam a járművel. Minden, amit észlelek, a közlekedési szituációhoz való viszonyában válik értelmessé számomra: nemcsak a kanyar, amit tökéletes ívben szeretnék bevenni, hanem a zebrához közeledő ember is, akinek mozgásából fel kell becsülnöm, hogy lassítanom kell-e, hogy elengedjem őt, vagy gyorsítanom, hogy gond nélkül átmehessek még előtte. Ám ő hirtelen megáll és elkezd integetni nekem: egy barátom az. Ezzel nemcsak ő kap új értelmet, lesz meghatározott egyénné egy, pusztán az autóvezetés szempontjából kiszámítandó viselkedésű emberből, hanem az egész szituáció alapjaiban megváltozik: kizökkenek az eddigi feloldódásomból, és még az autót is érezhetően másképpen vezetem. Amit mostantól teszek, az kifejezés lesz: ha lassítok, azt úgy értheti, hogy meg akarok állni, hogy beszéljünk; ha rádudálok, azt túlzásnak gondolhatja.

Érdekes itt röviden megvizsgálni az „indifferens” interszjektív viszony egyik közkeletű példáját: azt, amikor „csak úgy” megyek az utcán, ismeretlenek jönnek szembe velem és „nem történik semmi”. Ilyenkor sokszor tényleg nincs többről szó, mint egyetlen térben való, indifferens egymás mellett létezésről, ugyanakkor gyakran megtörténik a megszólítás: ha csak rövid időre és általában „eseménytelenül”, de létrejön a kifejezés interszjektív tere. Még akkor is, ha legtöbbször nem fejezünk ki semmit (ami azt jelenti: semmilyen kifejezést nem tulajdonít nekünk a másik, ami aztán esetleg megvitatás tárgya lehetne) – de ez a „semmi” különbözik attól, mint ha egyszerűen nem volnánk benne a kifejezés terében. Ezért lehet panaszkodni például a nagyvárosok elidegenedtségére, ahol az emberek nemcsak hogy nem köszönnek egymásnak, de tudomást sem vesznek egymásról: ennek nem volna értelme, ha nem merülne fel, hogy egyáltalán bármit kifejezhetnénk. Az, hogy „semmit nem fejezek ki”, lehet tehát maga is kifejezés, de csak akkor, ha a másik kifejezésnek veszi (és ezáltal már nem is lesz a szó szoros értelmében „semmi”), egyébként tényleg megmarad jelentés és jelentőség nélküli hiánynak. Egy másik példával is illusztrálhatjuk azt, hogy az indifferens egymás mellett létezés és a megszólítás egy mindennapi szituációt hogyan alakít át.

Sétálok az utcán, észreveszem, hogy egy gyanús fiatalokból álló csoport közeledik felém. Elkezdem mérlegelni, hogy vajon észrevették-e, hogy észrevettem őket. Szeretném ugyanis közelebb húzni magamhoz a táskámat – de ha észrevettek már és tudják, hogy én is észrevettem őket, akkor úgy értik majd, hogy azt fejezem ki: félek tőlük, és ez bizonyára csak felbőszíti őket. Ha viszont nem tudják, hogy észrevettem őket, akkor még ha látják is, hogy közelebb húzom magamhoz a táskámat, esetleg meg tudom tenni ezt a mozdulatot úgy, mintha teljesen természetesen, „csak úgy” csináltam volna.

A megszólítást ezek szerint nem tekinthetjük a másik vagy az interszubbjektívitas eredendő fenomenójának; legalábbis abban az értelemben, hogy aligha lehet megmutatni, hogy más interszubbjektív viszonyok (a megismeréstől a közös cselekvésen át az etikáig) ebből volnának levezethetőek.⁴⁰² Ugyanakkor azt is láttuk, hogy a megszólítás sem vezethető le más viszonyokból, ezért aligha lehet az interszubbjektívitasról megfelelően számot adni úgy, hogy ezt nem elemezzük.

A másik számára, a másik által

Több példát is láttuk már arra, hogy egy-egy kifejezés azáltal lett egyáltalán kifejezéssé, hogy a másik annak vette. Általánosságban is megállapíthatjuk, hogy a kifejezést nemcsak az jellemzi, hogy a másik *sámára* szól, hanem a másik *által* lesz egyáltalán kifejezéssé. Vagyis csak azáltal, hogy a másik kifejezésnek vesz valamit, kerül be abba az interszubbjektív térbe, ahol aztán megvitatható lesz és akár később ki is kerülhet a kifejezések közül; a kezdeményezés mindebben a másiké.

Akármennyire radikálisnak tűnhet elsőre ez az állítás, valójában nem az. Számptalan példát tudunk mondani arra, amikor a másiktól érkező értelemtulajdonítás által az lesz kifejezéssé, amit nem szántunk annak, vagy egészen más kifejezéssé lesz valami, mint aminek szántunk. Ezek az élmények nem „rendkívüliek”, hanem egészen hétköznapiak; nem alkotják a kifejezések

⁴⁰² Ettől még lehetséges azt állítani, hogy a megszólítás eredendő abban az értelemben, hogy etikai vagy metafizikai stb. elsőbbséget élvez a többi interszubbjektív viszonyhoz képest. Ezt azonban, lévén túllépi a leírás kereteit, nem tárgyalom.

valamely sajátos osztályát, amire igaz, hogy a másik által lesz azzá, ami – szemben egy másik osztállyal, aminek elégséges leírása, hogy a másik számára szól. Sem tartalmi, sem formális elhatárolásra nincs lehetőségünk, amit jól mutat az is, hogy ugyanaz a mozdulat (vagyis két mozdulat, amelyek külső, fizikai terminusokban ugyanúgy írhatók le) egyszer lehet a másik *sámára* szóló kifejezés, másszor pedig felindultságom olyan kifejezése, ami a másik jelentéstulajdonítása *által* lesz ezzé; de ha elismerem ennek, „ugyanúgy” kifejezés lesz, mint az első esetben.

Elfogadhatjuk, hogy nem volna helyes vagy elegáns módszer külön leírást alkotni a kifejezések azon részére, amik látványosan (csak) a másik által lesznek azzá, és külön leírást azokra, amiknél „minden rendben megy” – főleg, mivel az előbbieket semmilyen belső tulajdonság alapján nem lehet elkülöníteni az utóbbiaktól. Azonban emellett az elméleti megfontolás mellett szükség volna olyan tapasztalatokra is, amelyeken meg lehet mutatni, hogy minden kifejezés a másik által lesz kifejezéssé.

Némely kifejezéshez, amely „látványosan” a másik által lesz azzá, az az élmény is kapcsolódhat, hogy „ha *ez* kifejezéssé lehetett, akkor *bármi* lehet azzá”⁴⁰³ – ha a másik annak veszi; vagy: „ha *ez* tényleg *ennek* a kifejezésévé lehetett, akkor *bármi* lehet szinte bárminek a kifejezése” – ha a másik annak veszi. Az ilyen élményt talán leginkább akkor élek át, vagy akkor a legerősebb, amikor a szándékomtól nagyon eltér a másik jelentéstulajdonítása, de voltaképpen akármilyen „jelentéktelen” esetben is rádöbbenhetek erre. Lehetséges, hogy az élményben elsősorban a kifejezés uralhatatlanságára fókuszálok: arra, hogy testem nem engedelmeskedik nekem, hanem elárul; hogy a nyelv „által” olyan jelentések kerülnek kifejezésembe, amiket nem tudok kontrollálni. Ez az uralhatatlanság nemcsak a test és a nyelv fenomenjának lényegi jellemzője, de egyben annak egy aspektusa is, hogy kifejezésem a másik által lesz azzá.

Az is mutatja, hogy mennyire a másik által lesz kifejezéssé a kifejezés, ha valamit annak szánunk ugyan, de kiderül, hogy a másik kilépett a kifejezés interszjektív teréből (nem figyel, átment a másik szobába, letette a kagylót vagy megszakadt a vonal, kilépett a chatprogramból). A kínos, kellemetlen érzés, amit ekkor átélünk, nem abból származik, hogy kifejezésünk létrejött, csak „deficiens módusba” váltott át a másik hiánya által (ezen talán inkább bosszankodnánk) –

⁴⁰³ Ez a megfogalmazás Stanley Cavell szkepticizmus-rekonstrukciójának parafrázisa: a szkepticizmus olyan példákból indul ki, amelyekről elmondható: „Ha egyáltalán bármit tudok, akkor *ezt* tudom – aztán kiderül, (...), hogy *nem* tudom *ezt*.” (Stanley Cavell: *The Claim Of Reason*, i. k., 145. o.)

hanem abból, hogy tettünk nem is lett kifejezéssé: annak szántuk ugyan, ám a másik hiánya miatt egy másik kategóriába „fokozódott le”, pusztá cselekvés lett (esetleg jelentéss viselkedés, ha valaki más megfigyelte). Vagy képzeljük el, hogy a másik egy üveg túloldaláról figyel engem. Integetek, mosolyog, de aztán egyre inkább zavarba jövök: nem úgy viselkedik, mint aki kommunikál velem, pedig nyilvánvaló, hogy lát. Rájövök, hogy ő azt hiszi, hogy egy detektívtükör választ el minket (ami csak az egyik oldalról nézve átlátszó): lát, de nem tudja, hogy tudom, hogy lát – vagyis nem jött létre a megszólítás. Ekkor zavarba jönnek: úgy érzem magam, mint aki értelmetlenül bohóckodott (függetlenül attól, hogy konkrétan mit csináltam), nem úgy, mint aki pusztán sikertelenül fejezett ki valamit.

Szintén nem lesz kifejezéssé az, amit az imaginárius másik vagy éppen önmagam – önmagam mint másik – előtt teszek.

Gyakorlom, hogy hogyan fogok szerelmet vallani, a másik szempontját elképzelve megpróbálom kívülről nézni magamat – akár még azt is számíthatom, hogy spontán gesztusaim, hangom nem szándékolt remegése hogyan járul hozzá a mondanivalóhoz, hogy aztán ez alapján megpróbáljam ezeket elfojtani vagy a hatás szolgálatába állítani. Azonban ahogy dolgozom a részleteken, egyre inkább érzem, hogy mindez mennyire elégtelen: csak „főpróba”, vagy még csak az sem; nem is az igazi mesterséges mása, hanem valami egészen más.

Az elképzelt másik számára nem szólhat kifejezés (még csak annak „deficiens módusza” sem), mert nem érkezhethet tőle kezdeményezés, és ugyanez igaz saját magamra is.⁴⁰⁴ Meglephetem magam egy-egy gesztussal; abból, hogy figyelem a tükörben az arcjátékomat, vagy elolvasom egy korábbi írásomat, megtudhatok magamról olyasmit, amit esetleg nem is sejtettem. Ekkor mondhatjuk, hogy önmagam mint másik számára nyilvánulok meg – azonban egyik esetben sem mondanánk azt, hogy kifejeztem valamit magam számára. Ha a kifejezés pusztán a másik számára szólna, akkor ezek variációi, különleges szélső esetei, móduszai volnának (a másik helyébe az elképzelt másik vagy önmagam kerül); de nem azok: nem kifejezések, mert

⁴⁰⁴ Feltehető a kérdés, hogy a vallásos ember imája Istennek szóló kifejezés-e, vagyis egyes szakrális helyzetekben létrejön-e a kifejezés olyan interszjektív tere, amelyben a másik: Isten. Ezt a kérdést azonban itt nyitva hagyom.

hiányzik a másik kezdeményezése, az, hogy általa lesz kifejezéssé cselekvésem. Azt természetesen mondhatjuk, hogy „ez a grimasz a harag kifejezése”, még akkor is, ha pusztán a tükör előtt gyakorlom (mert mondjuk úgy érzem, hogy nem tudom megfelelően kifejezni az érzelmeimet); de maga az, hogy grimaszolok, nem lesz kifejezéssé: ez voltaképpen egy nyelvjáték vagy nyelv, az arcjáték nyelvének elsajátítása, nem kifejezés. (A kifejezésben szerepet játszó nyelvjátékok, konvenciók szerepéről később lesz még szó.)

Az általánosító vagy általánosuló tapasztalatok („ha ez kifejezéssé lehetett a másik által, akkor minden azzá lehet”) és a negatív elhatárolás mellett pozitív tapasztalatok is szólnak állításunk mellett. Az a sajátos, de jól ismert tapasztalat, hogy egy-egy, kifejezésként a *másiknak* szánt cselekvésnél *meg kell várnom* a másik reakcióját: azt, hogy tényleg kifejezésnek vette-e, amit tettem, és annak a kifejezésnek-e, aminek szántam. Nem az objektív időről van szó (arról, ami az alatt telik, míg az „információ” hang- vagy fénysebességgel stb. eljut hozzá, végigfut idegpályáin, dekódolja, eldönti, hogy mit tesz, agya kiadja a parancsot, az végigfut az idegpályáin, cselekszik, az „információ” hang- vagy fénysebességgel eljut hozzám, dekódolom); hanem arról az *időközről*, ami az én időm, a tudatom ideje és a másik ideje között óhatatlanul fennáll, egyszerűen abból eredően, hogy ő a másik, ideje (tudata) nem esik egybe az enyémmel. Különösen jól látszik ez, ha valami fontos, esetleg sorsdöntő kifejezésről van szó: nemcsak az okozza az ezzel járó szorongást, hogy nem tudom, hogy úgy sikerült-e, ahogy elterveztem, hanem ha minden össze is jött, akkor is ott van az az akár pillanatnyi, ám annál kínzóbb bizonytalanság, ami alatt nem tudom, hogy tettem azzá a kifejezéssé lett-e, aminek szántam.⁴⁰⁵ Tulajdonképpen ez alatt az időköz alatt nem tudjuk, hogy valóban „sikerés” volt-e a kifejezés, ezért is megkérdőjelezhetjük azt az elgondolást, hogy a „sikerés” és „sikertelen” kifejezésekre másfajta leírás volna alkalmazható.

Ezekben a tapasztalatokban, amelyekben az időköz ilyen módon hangsúlyossá válik, megmutatkozik, hogy mennyire a másik által lesz kifejezéssé valami; de még egy ártatlan (így például egyes kifejezések explicit megvitatását nem tartalmazó) beszélgetés is őrzi ennek a nyomát: a beszélgetés ritmusa által, amit lényegileg nem lehet egyetlen tudat idejébe integrálni,

⁴⁰⁵ Tanulhatók természetesen a másik befolyásolásának különféle technikái – teljes iparágak és piacok épülnek erre –, azonban ha elképzeljük, mi lenne, ha ezek valóban (tökéletesen) működnének, akkor az a másik hipnotizálása volna. Ahhoz pedig, hogy e pillanatnyi időköz kivárása kínzó lehessen, elég csupán egy szemernyi kétely.

már csak azért sem, mert akkor már nem volna beszélgetés. Ami azt is megmutatja, hogy az időköz nem valami rendkívüli fenomén: mindennapi életünk mikroszintű tagolásának egyik alapvető tényezője.

Természetesen nemcsak „egyedi”, időben jól lehatárolható kifejezésekre vonatkozik mindez.

Középiskolásoknak tartok előadást; az anyagból jól felkészültem: amennyire lehetséges, biztos vagyok benne, hogy nem fogok bakizni. De figyelmeztettek, hogy „ezek a gyengeség legkisebb jelére lecsapnak” – aggódom is emiatt, de igyekszem ezt minél jobban palástolni. Amíg beszélek, végig a hallgatóságot pásztázom; közben egyre inkább erősödik bennem az érzés, hogy ezzel éppen csak azt nem érem el, amit szeretnék: ha „megtörténik a baj”, és elárulom például aggódásomat, azt, hogy félek tőlük – akkor éppen hogy késő lesz (még ha csak egyetlen, bár mindent eldöntő pillanattal), amikor ezt meglátom a tekintetükben.

Az is látszik tehát, hogy a kifejezés *szegmentálása* is a másik kezdeményezésére történik: ha hangom egy megremegését megbicsaklásnak, és így a gyengeség kifejezésének veszi, akkor ez fog egy (különálló) kifejezésnek számítani; ha pusztán jelentéktelen semmiséggként átsiklik felette (legalábbis egyelőre), akkor például teljes előadásom vagy annak mondatai, nyelvi egységei lesznek az egyes szegmensek.

Nemcsak cselekvések lehetnek kifejezéssé a másik által, hanem minden, ami valamiképpen hozzám „kapcsolódik”, és az is lehet, hogy e kapcsolatot a másik tételezi. Így például vélheti azt, hogy egy családi fotó „feltűnő elhelyezésével” azt kívántam kifejezni a látogatók számára vagy kifejezetten neki, hogy milyen fontos nekem a család; miközben a fotót nem is én raktam oda. Ezt persze tisztázhatom vele, de ettől még a fotó elhelyezése–elhelyezkedése bekerült a kifejezés interszjektív terébe, ha utána ki is került onnan.

Felmerülhet a kérdés, hogy mintha eddig arra támaszkodott volna az elemzés, hogy egyértelmű, hogy a másik mit vesz kifejezésnek, holott ez nyilvánvalóan nem így van. A másik kifejezését később fogom vizsgálni, azonban arra már itt is kitérhetünk, hogy mi történik, ha úgy értem, hogy a másik kifejezésnek vett valamit, ám valójában nem ez történt. Teszek egy kézmozdulatot; felvillan a szeme; úgy értem, hogy mozdulatomat kifejezésnek vette: védekezni kezdek (újabb és újabb kifejezésekkel), mire kiderül, hogy valójában egyáltalán nem

mozdulatomnak szóló szeme villanása. A megvitatás során kiderülhet, hogy a kézmozdulat mégis kifejezéssé lett („Miért kezdted el védekezni?” – kérdezi: szöveget üt a fejébe, hogy valami olyasmit fejezhettem ki, amit el akarok titkolni), vagy az egészre fátylat boríthatunk. Ha azonban mozdulatom így kikerül a kifejezés teréből, az csak azért lehetséges, mert előtte, még ha csak az én téves értelemtulajdonításomból kifolyólag, bekerült oda.

A kifejezésben számos „uralhatatlan” elem van: a testem, a nyelv, de maga a tudat is legalábbis részben kivonja magát a szubjektum ellenőrzése alól. Uralhatatlan a másik is; ennek egyik formája az, hogy a kifejezés általa lesz kifejezéssé, aminek pedig egyik megnyilvánulási formája az időköz: az az akár minimális idő, ami alatt ki kell várnom, hogy „mi is volt”, amit tettem, és ami megmutatja, hogy ebben a kezdeményezés a másiké.

A kifejezés mint felkínálkozás

A kifejezés interszjektív terében, amelyet a megszólítás megnyit, minden cselekedetem, minden, ami velem kapcsolatos, kifejezéssé lehet a másik által. Annak, hogy egyes cselekvések kifejezéssé legyenek – hogy ha esetleg csak ideiglenesen is, de bekerüljenek a kifejezés terébe –, az a transzcendentális előfeltétele, hogy én magam kifejező legyek. Ez nemcsak elméleti szükségszerűség: az előző fejezetben már említett élményekben, amelyekben rádöbbenek, hogy „ha ez kifejezés volt, aki bármi lehet az”, maga az is tapasztalatilag átélhető lehet, hogy *kifejezés vagyok*.

A kifejezés, láttuk, több, mint pusztán jelentés viselkedés vagy jeladás: ha kifejezek valamit, a másik nem pusztán „leolvassa rólam az információkat”. De nem is csak lelepleződöm, mint amikor meglesnek, hanem *elárulom magam*. Még amikor ez azt is jelenti, hogy árulkodik rólam az, amit tettem: szándékaim, tudatom ellenére kijátszott engem a testem, a nyelv vagy valami, ami velem kapcsolatba hozható – még akkor is: a kifejezés az *én kifejezésem*. Ez nem valamiféle „vállalás” kérdése („vállalni”, vagy inkább elismerni az egyes kifejezéseket lehet vagy nem lehet): a kezdeményezés a másiktól érkezik, én magam pedig *nem tudok nem kifejező lenni* (a kifejezés terében, amit nem tudok kiiktatni az interszjektív világból); nem volt valamilyen tudatos vagy öntudatlan döntés, amellyel kifejezővé tettem volna magam. Olyan passzivitás ez, ami nem valamely lehetséges aktivitás ellentéte, nem képzelhető el olyan aktivitás, aminek ez a hiánya volna. Az, hogy ennek ellenére, önmagam ellenére kifejezés vagyok, hogy a kifejezés

mindezzel együtt az *én* kifejezésem, azt jelenti: a kifejezés *felkínálkozás*. E felkínálkozás tehát több testem, önmagam pusztá láthatóságánál (amivel szemben hasonlóképpen passzív vagyok, ami ellen szintén nem tudok mit tenni: csak ezért lehetséges egyáltalán elrejtőzni), és több a másik jelentésadásának való kitettséggemnél.

Ez a többlet nem pusztán az, hogy a kifejezés az én kifejezésem, hanem egy sajátos önmagára vonatkozást tartalmaz. *Kifejezem azt is, hogy kifejezek, hogy kifejező vagyok; felkínálom a felkínálkozást is.* Ezt azonban nehéz tapasztalatilag felmutatni, hiszen itt a tudat hatókörén kívül járunk.

Hivatkozhatunk arra, hogy a tudatos, szándékos kifejezések esetén több, egymásra utaló szándékra van szükség, hogy valóban kifejezésnek szánhassuk, amit teszünk, mint az Grice megmutatta.⁴⁰⁶ Felhozhatunk olyan példákat is, amelyekben nincs meg ez az önmagára vonatkozás, és pont ezáltal nem is beszélhetünk kifejezésről. Így ha Antalnak azért mondok valamit, mert tudom, hogy Bélának tovább fogja mondani, és célom éppen ez: hogy Bélahoz eljusson, amit mondtam – ez még önmagában nem teszi beszédemet kifejezéssé Béla számára. Ugyanis ezek a feltételek fennállnak akkor is, ha mondjuk Bélát meg akarom tévesztetni („valamilyen hitet akarok benne kelteni”), és (ami ezzel természetesen együtt jár) azt akarom, hogy ő ne tudja, hogy én a megtévesztés szándékával mondtam azt Antalnak, amiről tudtam, hogy tovább fogja adni. Ha viszont azt mondom Antalnak, hogy „ezt mondd el Bélának”, vagy pedig Béla feltételezi, hogy én tudtam, hogy ő tudja, hogy tudom, hogy Antal továbbadja a mondataimat, és ezt „beleszámítottam” abba, hogy ezt és ezt mondtam Antalnak – akkor így nemcsak a kifejezés tere jött létre az egymásra vonatkozó tudásokkal, hanem egyben jól látható módon azt is kifejeztem, hogy kifejezek Béla számára.⁴⁰⁷ (Természetesen lehet, hogy Béla helytelenül feltételezi, hogy tudtam, hogy ő tudja, hogy tudom, hogy Antal továbbadja szavaimat – ezt később megvitathatjuk, akár azzal az eredménnyel, hogy megegyezünk: amit mondtam, nem volt kifejezés Béla számára.)

⁴⁰⁶ Lásd az idézett *Jelentés* című írást, amely nem a kifejezésről, hanem a természetes és nem természetes jelentésről szól, de megfontolásai minden további nélkül alkalmazhatók a kifejezésre, ahogy azt itt értem.

⁴⁰⁷ Tehát az, hogy a kifejezés egy olyan térben jön létre, amelyben tudom, hogy a másik tudja, hogy tudom: mindketten e térben vagyunk – a kifejezést egyben a kifejezés kifejezésévé is teszi. Vagy inkább kétirányú összefüggésről van szó: azt is mondhatjuk, hogy éppen azért van szükség egymásra vonatkozó tudásokra, mert a kifejezés is önmagára vonatkozik; vagy éppen ilyen erővel azt is, hogy a tudások egymásra vonatkozásának megfelelője a kifejezés iterációja.

Azonban, mint már eddig is ki kellett derülnie, és majd részletesebben látni fogjuk, az itt adott leírás nem mutat fel olyan egyértelmű kapcsolatot szándék és kifejezés között, mint ahogy (legalábbis első pillantásra) ezek a megfontolások megkívánnák.

Vannak olyan tapasztalataink, amelyek abban az értelemben eminens kifejezések, hogy semmilyen „tartalmuk” nincsen: semmi másnak nem kifejezései, pusztán annak, hogy kifejezek. Ilyen például az integetés – esetleg ha búcsúzásként integetek, akkor mondhatjuk, hogy ez maga a tartalma; de tudjuk, lehet enélkül, „csak úgy” integetni, még ha ez esetleg „gyerekes dolog” is: ami nem feltétlenül mond ellent annak, hogy valami fontosat megtudhatunk belőle a kifejezésről. Vagy ilyen például a simogatás is, ami szintén kifejezheti például vágyamat, vagy egy véletlennek tűnő simítás lehet a flörtölés könnyen letagadható formája – ugyanakkor létezik „tisztá” formája is, amely *semmi más*, mint simogatás, és semmi mást nem „közöl”, mint hogy: „megsimogatlak”. Azonban az, ami ezeket különlegessé teszi, hogy tapasztalatilag megjelenik bennük a kifejezés kifejezése, egyben ki is emeli őket a többi közül; és mondhatjuk ugyan, hogy minden kifejezésben benne van a simogatás, azonban ez gyanúsán metaforikus, tapasztalati igazolhatósága pedig kétséges.

Végül az elismerés nem csupán annak elismerése, hogy ezt és ezt fejeztem ki, amit a másik nekem tulajdonított, hanem annak elismerése is, hogy ezt szándékoltam vagy szándékolhattam volna (lásd később), és annak elismerése is, hogy éppen így, kifejezésként szándékoltam (volna). Az elismerés, amiben már a tudat (is) viszonyul a kifejezéshez, ami a tudat terepén (is) zajló megvitatás része vagy eredménye, világosan tartalmazza a kifejezés önmagára vonatkozását, és mondhatjuk, hogy ez csakis azért lehetséges, mert a kifejezés transzcendentálisan is önmagára is vonatkozik: ha ez nem így volna, az elismerésben nem volna mit elismerni. Azonban nemcsak az a probléma, hogy nem szükségképpen követi elismerés azt, hogy a másik kifejezést tulajdonít nekem (ez, ha lehetőségfeltételekről beszélünk, nem is gond: a tagadás feltétele is ugyanaz, mint az elismerésé), hanem az, hogy nem dönthető el tisztán és egyértelműen, hogy az elismerésben elismerjük-e az önmagára vonatkozást, vagy pedig „létrehozuk”. A tudatos tapasztalat számára az időköz utólagossága miatt nem férhető hozzá az elismerés előtti, kifejező(nek tételezett) cselekvés önmagára vonatkozása, és mivel az elismerés nem szükségszerű, ezért legalábbis úgy tűnhet, hogy ha megtörténik, az hozzáad valamit ahhoz, ami nélküle nem teljes.

Nem arról van szó, hogy mindezek a kétségek bizonytalanná tennék a kifejezés önmagára vonatkozását. Ezt nem vonhatjuk kétségbe (az ugyanis megmutatható, hogy nélküle a kifejezés

nem volna az, ami); ugyanakkor tapasztalatilag kielégítően, a fenomenológia szigorú előírásainak megfelelően nem tudjuk felmutatni, ugyanis lényegileg kivonja magát a tudat hatóköréből.

Azonban nem szabad azt a következtetést levonnunk ebből, hogy a kifejezés mint felkínálkozás szubjektuma a pusztta, a tudattal szembeállított, attól megfosztott test. Hiszen *én* fejezek ki, *én* árulom el magam: ez az *én* egy test–tudat szétválás előtti, testi, nyelvi, magát a másíknak magát felkínáló *én*. E három mozzanat szorosan összefügg. Mondhatjuk talán, de szigorúan idézőjelben, hogy a nyelvíség a felkínálkozás „formája”, a test pedig az „anyaga”; illetve hogy a felkínálkozás nyelv nélkül pusztta kitettség volna, test nélkül pedig pusztta üzenetközvetítés. Talán nem is kellene azt mondani, hogy a felkínálkozás *egységes*, csak abból mintegy visszakövetkeztetve, hogy ez az egység aztán rögtön – az időköz letelte után – megszűnik, amikor a tudat számára megjelenik; immár helyreállíthatatlan, de az elismerés számára mégis visszanyerhető.

A kifejezés nemcsak a „szűkebb értelemben” lehet nyelvi, mint a beszélt vagy írott szóbeli kifejezés: gesztusom a gesztusnyelvbe illeszkedik bele, de beszélhetünk a tárgyak nyelvéről is, éppen azért, mert a környezetem, tárgyaim lehetnek kifejezéssé. Ugyanakkor persze nemcsak a kifejezés nyelvi: a gondolkodás is lehet az, illetve a maga módján az érzékelés nyelvi prefigurációjáról is beszélhetünk.⁴⁰⁸ A nyelv ebben az értelmében nem feltétlenül az, amit a nyelvészek vizsgálnak – itt inkább a wittgensteini nyelvjátékok fogalmát szeretném átvenni.⁴⁰⁹

Vannak tapasztalatok, amelyekben megnyílik ez a nyelvíség. Nem szándékoztam semmit kifejezni, semmilyen kifejezendő „tartalom” nem volt jelen a tudatomban – mégis kifejeztem valamit: annak, amit tettem (vagy ami velem kapcsolatos), *jelentése van*, pontosabban *lett*, azáltal, hogy a másik jelentést tulajdonított neki. E jelentést és e nyelvíséget a megvítatás során tagadhatom. Első látásra úgy tűnhet, hogy ezt a szónyelvvvel kapcsolatban nem tudom megtenni, annak mindenképpen van jelentése (éppen ezért ez a „szűkebb értelemben” vett nyelv); viszont azt mondhatom, hogy nem jelentett semmit *az*, *hogy* ezt meg ezt kimondtam (mondjuk hirtelen eszembe jutott egy kellemetlen emlék, és önkéntelenül kiszakadt belőlem, hogy „Istenem”, de

⁴⁰⁸ A kérdéskör hatalmas irodalmából itt csak Lévinas elemzéseit emelném ki, amelyek a kérügma fogalmában foglalhatók össze (*AE*, 62.); de ide kapcsolódik az *Az intencionalitástól az érzésig* című alrész leírásainak jó része.

⁴⁰⁹ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1998², 65. §, 56-57. o.

ennek a jelenlegi szituációhoz semmi köze) – hiszen a nyelv nemcsak azt szabályozza, hogy egy-egy megnyilatkozás mit jelent, hanem azt is, hogy mit jelenthet, hogy ilyen és ilyen helyzetekben *egyáltalán* ezt és ezt mondjuk. Viszont azt mondhatom, hogy ez a kézmozdulat nem jelentett semmit, vagyis a gesztusnyelvben nincs helye; a hanglejtésemnek nem volt különösebb jelentése, mert a hanglejtések nyelve nem ad neki jelentést, nincs helye benne, vagy legalábbis biztos helye. Jelenthetne is valamit, vagyis elismerhetném, hogy kifejeztem valamit általa – de ha tagadhatom is, az arra utal, hogy nincs olyan határozott és tagadhatatlan helye, mint például a kérdő hangsúlynak.

Az, hogy a megvitatás során gyakran azzal igyekszem kivonni valamit a kifejezés köréből, hogy tagadom, hogy bármi jelentése volna, amellet szól, hogy én mint kifejező: nyelvi lény vagyok – mint ahogy egy-egy cselekvést csak azért vonhatunk ki a kifejezés köréből, mert kifejezők vagyunk, csak azért tagadhatjuk egyes tetteinkről, hogy nyelvek volnának, mert kifejezőként nyelvi lények vagyunk.

Ez pedig azt is jelenti, hogy a felkínálkozás egyben *a nyelviség melletti elköteleződés*. A szó itt csalóka, hiszen csakúgy, mint ahogy nem választhatom azt, hogy nem kínálkozom fel a másikkal kifejező lényként, ugyanúgy nem lehetséges nem elköteleződni a nyelviség mellett. Nem tudok nem kifejező lenni, a kifejezés interszjektív terében nem tud nem nyelvivé lenni az, amit teszek – viszont ez nem csupán az elszívés passzivitása, hiszen ahogy a kifejezés az *én* kifejezésem, a nyelv az *én* nyelvem, még akkor is, ha nem én választottam, ha „nincs beleszólásom” sem abba, hogy nyelvi legyek, sem abba, hogy miért éppen ilyen ez a konkrét nyelv, amit beszélek, amibe gesztusaim, tárgyaim, cselekvéseim illeszkednek.

A megvitatás

Az elismerés, tagadás és következményeik

Megvitatásnak itt azt nevezem, amikor egyes, nekem tulajdonított kifejezéseket a másikkal megvitatok, *elismerem* vagy *tagadom* vagy részben elismerem stb. őket; ezáltal pedig, mint láttuk, maga az is megváltozhat, amiről a megvitatás szól: kifejezéssé lesz vagy éppen megszűnik annak lenni, megváltozik a tartalma, szűkül, bővül, alakul. Fontos leszögezni, hogy

nem arról van itt szó, hogy egy tényszerűen megtörtént esemény „értelmezése” változik a vita során, miközben ez az esemény megmarad ugyanannak. Ha egy levélben írásképem ingadozását, betűim szokatlanul széles kunkorait a másik úgy érti: azt fejezik ki, mennyire megindított az írás, akkor ezek a lefényképezhető, geometriailag is leírható „puszta tények” bekerülnek a kifejezés interszubjektív terébe. Ha ezt elismerem, akkor írásképem kifejezéssé *lesz*; ha meg tudom győzni a másikat, hogy mindennek nem kell jelentőséget tulajdonítani, akkor puszta érdektelen tényné *lesz*; ha elmagyarázom neki, hogy a levelet egy vonaton körmöltem, akkor ennek a kifejezéshez képest külső eseménynek okozata *lesz*. A kifejezés az interszubjektív térben létezik, így ha ebben – legalábbis időlegesen – megegyezünk arról, hogy mi volt, akkor az is volt; egy, e térhez képest külső instancia számára a kifejezés nem látható, csak a potenciálisan üzeneteket közvetítő tények és azokat értelmező szubjektumok, ám ezekből nem „rakható össze” kifejezés.

Természetesen a megvitatás maga is kifejezések sorozata, amelyekre a maguk részéről újabb megvitatás vonatkozhat, és ezek sora elvben lezárhatatlan, még ha valójában persze mindig így vagy úgy lezárul. Egy-egy kifejezés akár többször is átalakulhat, és a rá vonatkozó vita újra meg újra megnyitható.

Új kolléganőmmel igyekszem kedves lenni, ő azonban mindig hidegen, már-már elutasítóan reagál. Amikor egyszer (az ő részéről: kénytelen-kelletlen) együtt ebédelünk, és van időnk hosszabban beszélgetni, kiderül, hogy úgy gondolta: feletteseként leereszkedően közeledtem hozzá, *kedveskedésem* valójában fölényem kifejezése. Tisztázzuk a félreértést, munkahelyi barátság alakul ki közöttünk. Egy alkalommal amikor megérkezik, megjegyzem, milyen jól áll neki ez a ruha. Felháborodottan közli, hogy ez már több a soknál, neki vőlegénye van. Először nem is értem, miért mondja ezt, aztán azzal védekezem, hogy egy ártatlan megjegyzés volt csupán (ez ráadásul igaz is!), barátok között belefér az ilyesmi. Elkezd sorolni, hogy milyen hasonló, ártatlannak is mondható, de valójában flörtölő megjegyzéseket tettem neki mostanában; végül elismerem, hogy bár magam előtt is tagadtam, hiszen főnöke vagyok, de az első naptól kezdve tetszett nekem, és kedvességem mögött is ez lapult.

Nyilvánvalóan ha a másikkal való viszonyom megváltozik, az sok mindent átértékelhet közös múltunkból. Azonban figyelniünk kell arra, hogy ez nem minden esetben jelenti a kifejezések megváltozását. Ha feleségem rájön, hogy már hónapok óta megcsalom őt, akkor

persze az, hogy péntek esténcént azt mondtam neki, hogy a haverokkal megyek sörözni, és lehet, hogy nem hallom meg, ha szól a mobilom, az álcázás, elterelés műveletévé minősül át. Ugyanakkor nem mondanánk, hogy rájött: azt kívántam kifejezni, hogy „ne fogjál gyanút”. A megtévesztés, a gyanú elaltatása ugyebár kizárólag akkor lehet sikeres, ha nem fejezem ki, vagyis még ha a másik rá is jön arra, hogy miben mesterkedem, a kifejezés önvonatkozása akkor is hiányzik – a leleplezés szándékaim, viselkedésem *jelentésének* megfejtése lesz, és nem a mesterkedés kifejezésének tulajdonítása.⁴¹⁰ Ha feleségem rájön, hogy megcsaltam, akkor az utólag megváltozó kifejezések inkább olyasmik lehetnek, hogy utólag „összeáll neki”, hogy mit fejezett ki az a hideg, kissé halott hangnem, amivel azt mondtam neki, hogy szeretem, és amit akkor „nem vett észre”; hogy azzal, ahogy felcsattantam egy ártatlan kérdésére, nem a kérdéssel kapcsolatos elégedetlenségemet fejeztem ki, hanem általában a házasságunkkal stb.

Az, hogy a megvitatás kifejezések sorozata, nemcsak azt jelenti, hogy ezekre újabb megvitatás vonatkozhat, hanem azt is, hogy egy-egy kifejezés természetesen itt is a másik által lesz az. Vagyis akár ez az újabb megvitatás arról is szólhat, hogy az előző kifejezésem az azt megelőzőre vonatkozott, vagy egyáltalán kifejezés volt-e. Ha tehát a másik valamit félreértett, nézhetek rá kérdően, jelezve, hogy tagadom, amit nekem tulajdonított („nem is értem, egyáltalán hogyan gondolhatta ezt”), de ez csak akkor lesz kifejezés, ha ő annak érti; és még ekkor sem biztos, hogy úgy fogja érteni, mint ami az előző kifejezésre vonatkozik.

Az elismerés, mint láttuk, annak elismerése, hogy a kérdéses cselekedetem – vagy bármi, ami velem kapcsolatos – 1) kifejezés volt, 2) annak a kifejezése, amit a másik tulajdonított nekem, 3) azt is kifejeztem általa, hogy ez kifejezés volt. Utóbbi általában nem emeljük ki, hanem az 1)-ből következik, bár expliciten is megjelenhet: például azt mondom: „azt akartam, hogy tudd”; „persze hogy direkt mondtam ezt Antalnak, hiszen mindketten tudjuk, hogy minden ilyesmit továbbmond neked”.

Ennek megfelelően tagadhatom azt, hogy valóban kifejezés lett volna a cselekvésem, illetve, hogy azt fejeztem volna ki, amit a másik vélt – ez utóbbi tagadás lehet részleges is: elismerem, hogy kézmozdulatom nem véletlen volt, hanem kifejezett valamit, ám ragaszkodom hozzá, hogy bosszankodás helyett türelmetlenség volt ez; vagy nem a másik mondanivalója miatt bosszankodtam, hanem mert eszembe jutott egy tennivalóm, amiről elfeledkeztem. Kérdés

⁴¹⁰ Vessd össze Austin érvével az illokúciós és perlokúciós aktusok megkülönböztetéséről: John L. Austin: *Tetten ért szavak*, ford. Pléh Csaba, Budapest, Akadémiai, 1990, 120. o.

azonban, hogy az elismerés harmadik mozzanatának megfeleltethető-e valamiféle tagadás: tagadható-e csak önmagában a kifejezés önmagára vonatkozása. Tegyük fel például, hogy elismerem, hogy az, hogy hangosabban beszélek, jelentéssel bír (nem például a körülmények, például az egyre erősödő zaj egyszerű következménye), és hogy valóban, azt fejezi ki, hogy mérges lettem a másokra. Ám ha ehhez hozzáteszek valami olyasmit, hogy nem akartam ezt kifejezni – például mert tudom, hogy valójában nem olyan súlyú a dolog, hogy érdemes volna mérgesnek lennem miatta –, azzal tulajdonképpen azt mondom, hogy önmagam ellenére, vagyis tudatos szándékom ellenére fejeztem ki, vagy akár attól teljesen függetlenül (fel sem merült, hogy kifejezzem-e vagy sem); de ez valójában azt jelenti, hogy „tudat alatti módon ki akartam fejezni” (bizonyára, hiszen kifejeztem!). A szándék és tudatosság kérdésével később foglalkozunk még; itt most az a fontos tanulság, hogy amennyiben a kifejezés interszjektív terében tartózkodunk, akkor azt, ami egyáltalán *lehet* kifejezés (ahogy például az említett megtévesztés nem), *vagy* teljesen kivonjuk a kifejezés köréből, *vagy* kifejezésnek kell elismernünk, vagyis nem lehet például pusztán jelentésszerű viselkedés.

Bár a megvitatás szó azt sugallja, hogy verbális vitáról, kifejtett érvekről van szó, nem ez a helyzet. Az elismerés lehet egy bólintás, a tagadás egy csodálkozó tekintet („szerinted tényleg ezt mondtam volna?”). Gyakorta előfordul, hogy nincs külön explicit megvitatás, hanem a válasz tartalmazza az elismerést („Ideges vagy?” „Holnap le kell adnom egy dolgozatot, és még alig írtam belőle valamit.”); vagy akár tagadhatok úgy valamit, hogy úgy teszek, mintha meg sem hallottam volna, hogy a másik valamilyen kifejezést tulajdonított nekem, és ha nem tér vissza rá, akkor tekinthetem úgy, hogy sikeres volt a tagadás (noha később kiderülhet, hogy nem volt az). Az elismerés lehet abban az erősebb értelemben is implicit, hogy nem jelenik meg a tudatban, reflektáltan vagy reflexióval előhozható módon; nem lehet rámutatni: ez volt az elismerés vagy ez tartalmazta azt. Tulajdonképpen az átlagos, normális sikeres kifejezések ilyenek: „magától értetődik”, hogy ezt és ezt fejeztem ki; a beszélgetés (vagy közös cselekvés, vagy bármilyen egymás melletti tevékenykedés, közös interszjektív térben való létezés) „zavartalanul” folyik tovább – éppen ettől „átlagosak” és „normálisak” ezek a kifejezések. Kérdés persze, hogy ha nem jelenik meg az elismerés felmutatható módon sem a tudatban, sem az interszjektív térben, akkor miért mondjuk mégis, hogy implicit módon megtörtént. De az olyan tapasztalatokban, amelyek arra döbentenek rá, hogy *minden* kifejezés lezáratlan, gyakran éppen ilyen maguktól értetődő kifejezésekről derül ki, hogy valójában a másik nem azt tulajdonította nekem, mint amiről azt gondoltam, hogy magától értetődik („Tegnap is milyen hidegen és távolságtartóan

köszöntél nekem!”), és így *utólag* úgy *kell* rekonstruálnom a történeteket, hogy voltaképpen implicit, és mint kiderült: nem is kölcsönös elismerés történt. Mint korábban, itt is módszertanilag óvatosan kell eljárunk, és különbséget tenni az elméletileg szükségszerűnek tűnő és utólagosan rekonstruálva tapasztalatilag is megjelenő, valamint a fenomenálisan felmutatható jelenség között.

Kérdés az is, hogy implicit tagadásról beszélhetünk-e. Úgy tűnik, nem, hiszen ha a nekem tulajdonított kifejezést nem kívánom elismerni, azzal éppen hogy az előbb említett zavartalanságot szakítom meg, ezért ezt nem lehet nem explicit módon megtenni (még ha ez alatt nem is kell feltétlenül verbális megnyilatkozást értenünk). Esetleg akkor beszélhetünk valami hasonlóról, ha nem biztos, hogy a másik valamilyen kifejezést tulajdonított nekem, és meg akarom előzni, hogy erre sor kerüljön. Így például hirtelen felkapom a kezem, majd rádöbbenek, hogy ezt akár úgy is lehet érteni, hogy szót kértem, és ezért igyekszem minél természetesebb módon folytatni a mozdulatot: hiszen csak a fejemet akartam megvakarni! Némely esetekben a helyesbítés is ide sorolható: valamit elvétel, és mielőtt még a másik rácsodálkozhatna, valamilyen jelentőséget, jelentést tulajdoníthatna neki („milyen árulkodó hiba!”), gyorsan kijavítom magam, mintha mi sem történt volna. Természetesen minél inkább sikerül ezeket „magától értődő” módon megtennem, annál nagyobb az esélyem arra, hogy a másik nem tulajdonít nekik jelentőséget és nem érti őket kifejezésként; ily módon persze tagadásnak sem nevezhetjük őket, legfeljebb talán preventív tagadásnak.

Egy-egy megvitatásból figyelemreméltóan nem következik semmi. Attól még, hogy egy kézmozdulatról most tagadom, hogy bármit kifejezne, egy objektíve, vagyis a külső szemlélő számára *ugyanolyan* mozdulatról akár a következő pillanatban is elismerhetem, hogy kifejezés (és így tehát, láttuk, nem lesz „ugyanolyan”); most tagadhatom, hogy bármi különös következtetést le kellene vonni a szóválasztásomból, míg akár a következő mondatomról elismerhetem, hogy szándékosan fogalmaztam körülményeskedő módon (esetleg éppen azért, mert az előbb ezzel vádolt a másik). Ugyanakkor viszont a tagadásnak komoly következményei is lehetnek; olyanok is, amelyek a kifejezés terén kívül esnek, és ezen belüliek is.

Ha „túl sokszor” tagadok valamit, vagy túlságosan fontos helyzet(ek)ben, akkor a kifejezés egy területe, és ezzel lényem, életem egy területe akár halottá is válhat számomra,

vagyis elveszítheti kifejező voltát.⁴¹¹ Ez a „túl sok” vagy ez a jelentőség nemcsak hogy nem formalizálható vagy határozható meg kicsit is pontosabban, hanem erről a következményről is utólag értesülök, amikor már (esetleg régen) megtörtént – gyakorta abból, hogy a másik szembesít vele, és lehetséges, hogy éppen egy „jelentős” másik (akinek jelentősége legalább részben éppen abban is állhat, hogy erre ráébreszt). Így például túl sokszor tagadom, hogy gesztikulációmmal bármit kifejeznék, kezeim „halottá” válhatnak számomra, pusztá eszközökké, amikkel a világot manipulálom. Ha túl gyakran tagadom, hogy hanglejtésem kifejező volna, tényleg monotonná és kifejezéstelenné válhat a beszédem. Ha túl sokszor tagadom meg szavaim figuratív jelentését, a nyelv elveszítheti számomra e dimenzióját, és a valóságra vonatkozó, igaz vagy hamis tényállítások pusztá tárházává válhat. Látható, hogy nemcsak azt veszíthetem el, hogy valamit ki tudjak fejezni, hanem *magát a dolgot* is, legalábbis részben – amennyiben lényegileg hozzátartozik az, hogy kifejezzük. Számtalan romantikus filmben láthattuk, hogy aki „nem tudja kimutatni az érzelmeit”, az „valójában” nem is képes ezeket érezni, vagy legalábbis nem „teljes értelemben”: hiszen például a szerelem vagy éppen a boldogság nem az, ami (vagy nem az „valójában”), ha nem tudjuk kifejezni.

Ugyanezekből a filmekből szerencsére az is kiderül, hogy újra elsajátítható a kifejezés halottnak tűnő területe, újratanulható az elismerés, még ha az ember nem is magától képes erre, hanem csak a másik segítségével. Ha újra elsajátítjuk a kifejezés egy bizonyos területét, akkor arra is rá kell jönnünk, hogy valójában nem is volt halott: e részleges kifejezéstelenség pusztá fantázia volt, amit elhittem magammal, magamra kényszeríttem. Mi több, az elismerés „gyakorolható”, és így – az előbbieket pozitív ellentétékeppen – életünk újabb területeit tudjuk minél inkább sajátunkká tenni, még ha teljes mértékben, láttuk, nem is uralhatjuk a kifejezésünket. No nem mintha az önsegítő könyvekből vagy az olcsó romantikus filmekből tudhatnánk meg a legtöbbet az életről és önmagunkról; azonban ezek azt igazolják, hogy a kifejezés megvitatásának következményei mindenki számára érthetők, hiszen klisészerűen kihasználhatók.⁴¹²

⁴¹¹ Vö. Stanley Cavell már idézett mondatával: „azt mondani, hogy a viselkedés kifejező, nem azt jelenti, hogy az ember, aki mintegy saját érzetének tühegyére van tűzve, ki kell, hogy fejezze ezt viselkedésében, hanem azt, hogy ahhoz, hogy ne fejezze ki, *el kell nyomnia* vagy *el kell torzítania* a viselkedését. És ha túlságosan vagy túl gyakran eltorzítja, akkor ennek akár az is lehet az ára, hogy elveszíti az elme azon régióját, amit e viselkedés kifejez.” (Stanley Cavell: *Knowledge and Acknowledgement*, i. k., 263-264. o.)

⁴¹² Persze ha csak ezekre tudnánk hivatkozni, az már gyanús lenne.

Mostanáig főként olyan példákat láttunk, amelyekben a megvitatás legalábbis időlegesen lezárul elismeréssel vagy tagadással, amit a másik, esetleg rövidebb-hosszabb vita után, elfogad – még ha esetleg a megvitatás később újra is indul. Természetesen korántsem mindig ez a helyzet. Előfordulhat egyfelől az, hogy nem jutunk megegyezésre; másfelől pedig az, hogy a megegyezés nem „valódi”. Tagadhatok valamit, amiről pedig tudom, hogy valójában azt szándékoztam, arra gondoltam; elismerhetek valamit, amiről tudom, hogy valójában nem azt fejeztem ki. Ahogy a másik szembesített azzal, hogy milyen, a helyzethez nem illő választékosággal beszélek, rájövök, hogy ez a magam elől ugyan alig titkolt lenézésem miatt van így, de azt mégsem akarom, hogy ezt ő tudja – ezért készséggel elfogadom értelmezését, hogy a helyzet idegensége miatti kényelmetlen érzésem nyilvánult így meg.

Ilyenkor a nyilvános, interszubjektív jelentés különbözik a belsőtől, *szakadás* jön létre a kettő között. Ez azonban nem mond ellent annak, hogy teljes mértékben kifejezés vagyok, hanem csakis ezáltal lehetséges: az interszubjektív térből különül el ez a fajta belső, ehhez való viszonyában értelmezhető. (Ezzel természetesen nem állítom, hogy a tudat, a szubjektum másfajta, ettől független belső szférával ne rendelkezhetne.) Mi több, abból, hogy kifejezés vagyok, az is következik – nemcsak elméletileg, de tapasztalatilag is –, hogy nem lehetek biztos abban, hogy valóban a belsőmbé zártam a valódi kifejezést: hiszen kiderülhet, hogy a másik tudta, hogy miről volt szó valójában, vagy hogy egy elégedett, fensőbbeséges félmosollyal elárultam, hogy azt hiszem, elismerésemmel eltereltem a figyelmét egy titokról. Ez esetben nem csupán az kerül be az interszubjektív térbe, amit eredetileg kifejeztem, hanem azzal is kifejezek valamit, hogy például „a körmöm szakadtáig” tagadtam a megvitatás során. Ha a másik látszólag elfogadja tagadásomat, de tudja vagy tudni véli, hogy mit fejeztem ki valójában (illetve ennek variációi), az szintén egy szakadásra mutat rá az interszubjektív tér és egyfajta belső, a másik belsője között. A kettő között van hasonlóság (a megvitatás lezáratlansága rajzolja ki őket), de egyben radikálisan mások is: míg az én belsőm folyamatosan ki van téve annak, hogy elárulom, vagy már el is árultam, addig a másiké éppen ellenkezőleg, mindig legalábbis a fenyegetését hordozza annak, hogy akármennyire is azt hiszem, hogy létrejött a nyilvános és *közös* jelentés, mégis rejteget valamit.

Egyfajta szakadás jön létre akkor is, amikor a megvitatás – esetleg egyelőre – nem jut nyugvópontra. Nemcsak az a különbség az előbbi esethez képest, hogy ha titkom van, az általában jólesik, míg ha a másik nem fogadja el, amit tagadok, vagy nem azt fogadja el, amit elismerek, az leginkább bosszantó. Ilyenkor nem jön létre közös, interszubjektív jelentés, a

kifejezés státusza bizonytalan (esetleg az is, hogy kifejezés volt-e vagy sem), és éppen így része az interszjektív térnek: a bizonytalanság rajzolja ki a közös térről leváló két felet, engem és a másikat. Itt nem vagy nem feltétlenül jelenik meg valamiféle, e tértől elzárt belső (bár gyanúsíthatom a másikat, hogy valami rejtett motivációja van arra, hogy ne fogadja el a nyilvánvalót), lehet, hogy minden nyilvános (minden, ami szóba kerül), mégis világos az elkülönülés e nyilvánosságtól. Az, hogy a kifejezés nem tud közössé lenni azáltal, hogy a másik nem fogadja el (hiszen rajta múlik), rávilágít arra is, hogy egyébként a kifejezés a *másik által* válik közössé, hogy mindig konszenzus eredménye a kifejezett értelem; továbbá arra is, hogy az interszjektív tér – hiszen tudjuk – félkész jelentések, lezáratlan történetek, elejtett és újra felvehető fonalak tere, nem kizárólag kikristályosodott kifejezéseké.

A megvitatás során különféle stratégiákat alkalmazunk, különféle érvekhez folyamodunk, különféle témákat hozunk szóba; kezdve a puszta körülményekre való hivatkozástól („nem hallottad jól ebben a zajban”, „nem igaz, hogy megsértődtem és eltűntem, igenis küldtem emailt, csak a szerver hibája miatt lehet, hogy nem ment át”, „nem ezt mondtam, csak Antal kavart szokás szerint, amikor pontatlanul adta át”) – amikből persze ezen túlmutató vita is kialakulhat („azért nem artikulálsz rendesen, mert nem vagyok fontos neked”). Nem céлом olyan felsorolást adni, amely kimeríti a megvitatás összes lehetséges stratégiáit vagy jellemző témáit; a következőkben csak néhány, filozófiailag érdekes példát hozok, amelyek egyszerre, akár egymással kibogozhatatlanul összekeveredve is előfordulhatnak.

Közös történetünk

Gyakran hivatkozunk a másikkal közös történetünkre, annak alakulására és aktuális állására, abban betöltött szerepünkre, annak „műfajára” vagyis általános jellegzetességeire, szűkebb és tágabb kontextusára stb., hogy megindokoljuk: miért volt ez, miért nem lehetett az a vitatott kifejezés. Arra hivatkozva érvelhetünk egyes értelem mellett és ellen, hogy melyik illik bele közös történetünkbe. Ugyanakkor e történetnek fordulópontjai is lehetnek, talán éppen ez a vitatott kifejezés, amelynek esetleg előzményei is megtalálhatók, például olyan kifejezésekben, amiket csak most, visszamenőlegesen teszünk vita tárgyává. Egy-egy kifejezés máshonnan kezdődő megvitatása is elvezethet egy, e történet átértelmezésére tett kísérlethez.

Barátom még csak egy éve fest, de máris önálló kiállítást rendez. Megkérdezi, hogy tetszettek-e a képei; őszinte elismeréssel beszélek róluk, legalábbis én így érzem, ő azonban rejtett gúnyt vél felfedezni szavaimban.

– Gondolod, hogy ennyi év barátság után egyszer csak fogom magam, és a kiállításod megnyitóján kezdek el gúnyolódni rajtad? – kérdem felháborodottan. – Tudod, hogy mindig is őszinték voltunk egymáshoz!

Tudja, vagy legalábbis tudta; és amikor elkezdett festeni, akkor még úgy érezte, hogy őszintén bírálok és dicsérem. Mióta azonban sikeres lett, egyre többször érzi úgy, hogy nem azt mondom, amit valóban gondolok vagy érzek, hanem a féltékenység és irigység is átszínezi a hangomat.

Közös történetünk persze nem pusztán kifejezések története, és értelmezése sem csak kifejezések megvitatásán keresztül történhet, hanem például emlékek felidézése, fontos jelenetek rituális újrajátszása által stb. Egyes esetekben pedig éppen az határozza meg a kapcsolat jellegét, hogy bizonyos kifejezéseket nem vitatunk meg. Így van ez például egy a barátság és a szerelem között vibráló, bizonytalan kapcsolatban: ahhoz, hogy ez a feszültség fennmaradjon, szükséges, hogy egyes megjegyzésekről, finom érintésekről ne lehessen – és ne is kelljen egy megvitatás során – eldönteni, hogy még beleférnek-e egy barátságba, vagy már a flörtölés, udvarlás, a kibontakozó szerelem irányába viszik el közös történetünket. Ugyanígy hozzátartozhat a főnökömmel való, az alárendelti és baráti viszonyt keverő kapcsolatomhoz, hogy valami ugyanúgy számíthasson kérésnek és utasításnak.

Ha azonban a megvitatás megkezdődik és nem zárul le, akkor közös történetünk, kapcsolatunk értelmezése hasonlóképpen függőben maradhat, mint magáé a konkrét kifejezésé; az elvarratlan szálak pedig egyfelől következmény nélküliek (miért ne beszélhetnénk ettől még szinte bármiről?), másfelől pedig mélyreható következményekkel járhatnak akár az olyan legártatlanabb kifejezések közös értelmezésére nézve is, mint például egy köszönés („Szerinted vagyunk olyan viszonyban, hogy megengedhetsz magadnak egy sziát?”), vagy akár a történet és kapcsolatunk végéhez is vezethetnek – bár ehhez a következményhez akár egy minden további nélkül elfogadott kifejezés is elvezethet.

Ezzel kontrasztba állítva azt is mondhatjuk, hogy minden elismerés, minden lezárult megvitatás egyben a közös történetünk elfogadott értelmezésének megerősítése; bár ez felmutathatóan nem feltétlenül jelenik meg – de abban, ahogy barátommal összenézünk egy

frappánsabb csipkelődő megjegyzésem után, benne lehet barátságunk megerősítése –, így a korábbiakhoz hasonló óvatossággal kell kezelnünk ezt a belátást is.

Mára már közhellyé lett, hogy cselekedeteink értelmét azoknak a történeteknek a kontextusában tudjuk meghatározni, amelyeknek részei, és hogy valamilyen módon identitásunkat is a kontextusba (családunk, nemzedékünk, kultúránk stb. kontextusába) illesztett történetek határozzák meg.⁴¹³ Azt itt most nem lehet és nem is fontos eldönteni, hogy a cselekedetek értelmének mi a létmódja, hogy élettörténetünk létezik-e valamiképpen attól függetlenül is, hogy elmondjuk. Az viszont bizonyos, hogy *ahogyan* elmondjuk – részleteit, epizódjait, az adott helyzetben relevánsnak tűnő vagy annak remélt szálait –, úgy a kifejezés interszubjektív térben létezik, és az is, hogy elmondjuk, kifejezések sorozata. *Történetünket felkínáljuk a másiknak*, értelme az interszubjektív térben alakul ki, ha kialakul; és nincs egyetlen, akár csak egyetlen „életszakasz” erejéig is, de véglegesen rögzített elmondott történet. Az, hogy sanyarú gyerekkorom egy szomorú részletét elmesélem, lehet egy barátság elmélyítésére tett kísérlet, dicsekvés, vagy kétségbeesett próbálkozás arra, hogy szánalmat keltsek magam iránt és így férközök közelebb a másikhoz. Hogy ezek közül melyik, azt a másik értelemadó kezdeményezése után esetleg elkövetkező megvitatás során ismerhetem el, amiben pedig közös történetünk játszhat szerepet – amit másfelől az én elmondott történetem is befolyásolhat.

Elmondott, kifejezett történetem, történeteim tehát csakis az interszubjektív térben léteznek és ki vannak téve a másik kezdeményezésének és az állandó felülvizsgálatnak. Ez azonban nem mond ellent annak, hogy identitásom e történetek függvénye volna: az vagyok, aki e történetekben *szerepel* és aki ezeket *elmondja*, ennek a konkrét másiknak, aki így és így érti őket. De az identitásnak e formája – amely kétségkívül nem az egyetlen – a másiknak felkínált identitás, csak a vele közös térben létezik.

Előfordulhat az is, hogy történeteimben, amiket magamról elmondok, amiket rólam elmondanak, amik e térben léteznek, nem ismerem fel magam. Ennek nem is az az igazán érdekes formája, amikor tagadok valamit – hanem az, amikor egy olyan kifejezésben nem ismerek magamra, ami pedig, ezt belátom és elismerem, e történet szerves részét képezi: ami tehát az én kifejezésem. (De természetesen másként, például egy magányos töprengés során is rájöhettek arra, hogy történetem nem az enyém, de nem cserélhetem le szabadon egy másikra.)

⁴¹³ Alasdair MacIntyre, Paul Ricouer és mások nézeteinek jó összefoglalását nyújtja Tengelyi László: *Élettörténet és önazonosság*, in: *Élettörténet és sorsesemény*, Budapest, Atlantisz, 1998, 13-48. o.

Például arra, hogy mégsem vagyok „igazi tanár” és nem is akarok az lenni, rádöbbenhetek abból, hogy amit mondtam, az tekintélyelvű rendreutasítás volt (lett) – holott én nem mondok ilyeneket, én nem vagyok ilyen; de egyben azt is belátom, hogy a kontextus, a tágabb történet, amelybe szerepem, történetem illeszkedik, nem engedi meg, nem teszi lehetővé, hogy e kifejezésem más legyen, mint tekintélyelvű rendreutasítás. A történet az én történetem abban az értelemben, hogy látom a kényszereket, amelyek irányítják és *engem* irányítanak mint szereplőt, és amelyek következtében egy kifejezést a magaménak *kell* elismernem; és nem az enyém abban, hogy ez csak kénytelenség, valójában nem ismerek magamra abban, amit el kell ismernem. Ez az önmagamtól való elidegenedés egyszerre mutatja meg azt, hogy történet és identitás összetartoznak, és azt, hogy viszonyuk korántsem egyszerű és problémáktól mentes.

Nyelvjátékok és életformák

A nyelvi jelentések körül forgó megvitatás többféle lehet. Tisztázhatunk egy egyszerű félreértést; megvitatathatjuk, hogy egy adott mondat a nyelvjátékon belül mi mindent jelenthet, például ennek szabályainak felelevenítésével, tisztázásával, és ha ezekben megegyezünk, másfajta érvekhez fordulhatunk. Például ha elmagyarázom a másiknak, hogy az, hogy „Ne mondd már!”, nemcsak vagy nem is elsősorban tiltakozást jelent, hanem az elismerő csodálkozás kifejezése, akkor barátságunkra vagy a beszélgetés korábbi menetére (vagyis közös történetünk szűkebb-tágabb kontextusára) hivatkozva meggyőzően állíthatom, hogy most éppen így érttem. Ez természetesen a mindkettőnk által ismert nyelvjátékok szabályainak háttere előtt működhet, amelyekhez képest az egyes jelentések tisztázása könnyű feladatnak tűnik.

Az is kiderülhet, hogy nem pontosan ugyanazt a nyelvjátékot használjuk, ugyanaz mást és mást jelent számunkra; ekkor meg is egyezhetünk (mondjuk megérti a másik, hogy a káromkodás az én nyelvjátékomban nemcsak bizonyos erős érzelmek sértő szándékú kifejezése, hanem a nyomatékosítás eszköze is), vagy egyfajta nyelvi távolság keletkezhet közöttünk (nyelvjátékomat bunkónak, műveletlennek vagy éppen kényeskedőnek stb. minősíti a másik). Továbbá lehetséges, hogy miután elfogadtuk, hogy valaminek több jelentése lehet, a megvitatás áttér arra, hogy egy másik fajta nyelvjáték, amelynek szabályai szintén vonatkoznak a kifejezésre, melyik jelentés mellett szól. Vagyis például a másik elfogadhatja, hogy az, hogy „Hagyjál már!”, lehet az

elismerő csodálkozás kifejezése is, viszont ragaszkodhat hozzá, hogy *ezzel* a hangsúllyal, ahogy mondtam, nem az volt: vagyis a vita a szényelvről áttér a hanglejtések nyelvére.

Különösen érdekes eset az, amikor szó szerinti és nem szó szerinti jelentésről, konnotációról, illetve amikor sejtetésről, utalgatásról, ironizálásról van szó (utóbbit most különböztessük meg az irónia tágabb és jóval összetettebb, itt nem tárgyalandó esetétől, tehát csak arról van szó, mikor „nyilvánvalóan” „nem gondolhatom komolyan”, amit mondok, ezért éppen a szó szerinti jelentés ellenkezőjét implikálok). Utóbbiak használatát a nyelvjátékok elég jól szabályozzák, ha nem is a szűkebben vett nyelvtani, hanem a nyelvhasználat olyan szabályaival, mint hogy „ne mondj olyasmit, amiről tudod, hogy beszélgetőpartnered is tudja, hogy nem igaz”, amelyek látszólagos és nyilvánvaló megsértése valamiféle implikációt hoz létre⁴¹⁴ – azonban ezek mégis jóval könnyebben tagadhatók, mint egy „egyenes” állítás, noha persze gyakran ez a tagadás „álságos”, vagy inkább maga is a játék része lehet. A nem szó szerinti jelentéseknél már jóval plauzibilisebb lehet a tagadás, vagyis ha azt állítom, hogy például szóválasztásommal semmit nem szándékoztam sugallni azon túl, „amit jelentenek” a szavaim. Ezt úgy is megtehetem, hogy közben elismerem, hogy valóban, jelenthetné ezt is, illetve úgy is, hogy tagadom, hogy a nyelvjáték, amit én használok, megengedné ezt. Azokban az esetekben, amikor olyasvalamivel szembesülök, hogy például szóválasztásommal valóban kifejeztem valamit, amit nem is szándékoztam, azt is beláthatom, hogy valójában mindennek van nem szó szerinti jelentése – még ha az „átlagos”, minden további nélkül elfogadott kifejezések esetén ez nem is merül fel. Itt megint a kellő módszertani elővigyázatosságra kell felhívni a figyelmet: ha nem tartjuk szem előtt, hogy a szó szerinti és nem szó szerinti jelentés megkülönböztetése magában az interszjektív kapcsolatban csak bizonyos esetekben merül fel, könnyen végeláthatatlan vitákba bonyolódhatunk arról, hogy valóban van-e mindennek nem szó szerinti jelentése.⁴¹⁵

A következő példa arra mutat rá, hogy nemcsak nyelvjátékokon belül folyhat a megvitatás, hanem maguk a nyelvjátékok is vita tárgyává lehetnek.

⁴¹⁴ Vö. H. P. Grice: *A társalgás logikája*, ford. Pléh Csaba, in: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, i. k., 213-227. o. Az itt mondottak szempontjából mindegy, hogy a grice-i maximákat fogadjuk el vagy más típusú szabályokat. Lásd például a következő relevanciaelméleti gyűjtemény több írását: Bezeczký Gábor (szerk.): *Relevanciaelmélet*, Helikon, 2006/4.

⁴¹⁵ Lásd erről *A szó szerinti és nem szó szerinti jelentés szétválása a kommunikációban* című tanulmányomat (Világosság, 2006/8-9-10, 197-203. o., <http://www.vilagosság.hu/pdf/20070507214113.pdf>)

Egy idősebb hölgyismerősnek úgy köszönök: Kezit csókolom! Felháborodottan utasítja vissza, mondván, hogy ő nem egy néni, ne kezitsókolomozzam itt. Azzal tiltakozom, hogy ez a köszönés nemcsak az öreg néniknek jár, hanem egyszerűen a tisztelet kifejezése is lehet; mi legalábbis így szoktuk használni a családban, sőt, az ismerőseim is ezt mondanák. Igen, mondja, de ezzel a hangsúlyozással csak gúnyolódásnak érthette, mire emlékeztetem, hogy már sokszor megbeszéltük, hogy én egyszerűen így beszélek, nem kell ezen megsértődnie. Akkor is, mondja, a kezitsókolomozás ugyanazoknak jár, mint a tetszikezés, és alapjában véve csak a bunkók mondják nem öreg néniknek. Hiszen gondoljak csak bele, milyen kettős mérce működik ebben: egy férfinak mondanék ilyesmit? Nem, mert őt megtisztelném egy rendes köszönéssel, míg a nőket leereszkedően csókolgatjuk!

Itt nemcsak azt láthatjuk, hogy a megvitatás kitért a lehetséges jelentésekre, a hanglejtések nyelvére, közös történetünkre, más nyelvjátékokkal való összevetésre (tetszikezés és kezitsókolomozás), illetve a nyelvjátékom minősítésére, hanem azt is, hogy a nyelvjátékok bírálat tárgyává is lehetnek a megvitatás során, a velük összetartozó életformák⁴¹⁶ bírálatával együtt. Ez lehetséges valamely általánosabb erkölcsi elvre való hivatkozással, mint az előbbi példában a női egyenjogúság volt; vagy úgy, hogy egy nyelvjátékot elhelyezünk egy történetben: különféle nyelvjátékok különféle „fejlettségű”, moralitási szinten álló életformákhoz tartozhatnak, amelyek közül a régin már „tülléptünk”, belátva hibáit, vagy éppen az újabb minősülhet „visszafejlődésnek” stb. Akár azt is megállapíthatjuk, hogy nyelvjátékaink között olyan (társadalmi, történeti) különbségek vannak, hogy „nem élünk egy világban”, hogy „nem érthetjük meg egymást” – legalábbis ami a fontos kérdéseket illeti.

Egy idősebb férfi jön szembe az utcán, ahogy meglát, elkezdi rázni a fejét. Megdöbbenek, megkérdem, mégis mi baja van velem. A hosszú hajam, derül ki, amit csak a lázadók hordanak, akik mindenki mást lenéznek és bírálják, de főképpen az idősebbeket. Ugyan már, tiltakozom, ez már nagyon régen volt: ma már egészen más világban élünk, mindenki olyan frizurát hord, amelyet akar, és a hosszú hajnak egyáltalán nincs már semmilyen jelentése, túl azon, hogy mi tetszik egy embernek.

⁴¹⁶ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, i. k., 19. §, 26. o.

Az ilyen tapasztalatok fényében a nyelvjátékok és életformák pusztá szokásoknak, üres rituáléknak tűnhetnek, amik teljesen esetlegesen lettek éppen ilyenek, tartalmazzák éppen ezeket a szabályokat. Élővé lehet az a sokat hangsúlyozott, de absztraktnak és moralizálónak tűnő igazság is, hogy pusztán azzal, hogy kifejezéseim egy bizonyos nyelvjáték szabályait követik, ezzel meg is erősítem az e nyelvjátékhoz tartozó életformát, a maga esetleges moralitásával vagy amoralitásával együtt. Ugyanakkor arra is rádöbbenhetek, hogy hiába látom a nyelvjáték és életforma „hibáit”, nem tudok „csak úgy” másikat választani helyette.

Hasonlóan ahhoz, ahogy a történeteknél láttuk, az is lehetséges, hogy abban a kifejezésben, amit a másik, belátom, joggal tulajdonított nekem, mégsem találom meg önmagam, azt, amit „valójában” ki kívántam fejezni. Tudom, elismerem, hogy ténylegesen ezt és ezt fejeztem ki, legalábbis aszerint a nyelvjáték szerint, amelyet beszélek – az életforma részeként, amelyet élek –, de ez egyfelől ugyan az én kifejezésem, másfelől viszont mégsem az enyém – és ezért a nyelv sem az. Vagy fordítva, a nekem tulajdonított kifejezést mindenképpen tagadni akarom, de nem tudom megmondani, hogy ehelyett mi volna az, amit el tudnék ismerni magaménak.

Ilyenkor a nyelvjátékok nemcsak pusztá szokásoknak tűnhetnek, hanem a nyelv is „közvetítő eszköznek”, amelyen „megfogalmazom” azt, amit mondani akarok, valami nyelv előttit: éppen azért tűnik így, mert most erre nem vagyok képes, mert a nyelv nem működik jól. A nyelv eszközként felfogásának itt lehet az egyik gyökere: képes megmakacsolni magát, elromlani, éppúgy, mint az eszközök.

Ilyenkor azt élem át, hogy bizonyos értelemben önmagamba vagyok zárva, ám ez is csak az intersubjektív térhez képest értelmezhető. Nem arról van szó, hogy menthetetlenül és véglegesen be volnék zárva magamba, abban az értelemben, hogy önmagamból nem tudhatok „kijutni” – hiszen megvolna erre az eszköz, csak éppen megvonta magát tőlem; mi több: működik, kint vagyok az intersubjektív térben, kifejezek, felkínálom magam a másiknak, csak nem vagyok képes valódi önmagam felkínálni, és e „valódi önmagam” lehet pusztán egy sejtés, aminek létezésére nem is utal több, mint az, hogy nem ismerem fel magam abban, amit kifejezek.

A kifejező, cselekvő és fizikai test

A kifejezés mindig testi, vagy legalábbis őrzi a test nyomát (mint az írásban, vagy ha Antallal üzenek Bélának: az előbbi testét „használok fel” a kifejezésre, és nem kizárt, hogy továbbadja például az arckifejezésemet is, legalábbis ahogy ő látta). A megvitatásban a test is különböző értelmeket kaphat.

Ha elismerem a kifejezést, testem, vagy legalábbis releváns, a kifejezésben részt vevő része *kifejező test* lesz, vagyis elismerem róla, hogy az volt. Azt, hogy valami kifejezés lett volna, tagadhatom úgy, ha a vitatott mozdulatot az általam végzett cselekvés célracionalitásába illeszttem bele: azt állítom, hogy a *cselekvő test* része. Ide tartozik az is, ha a kérdéses cselekvés maga a kifejezés, de annak „megvalósítása” mint célorientált cselekvés magyarázza bizonyos jellemzőit, részeit. Az is előfordulhat, hogy a vitatott mozdulatot a *fizikai test* részének nyilvánítom: pusztán biológiai, fizikai okokból történt az, ami történt, vagy más, hozzám képest külső ok-okozati láncba illeszkedik (a szó erős értelmében még saját cselekvésemnek sem nevezhetném).

Azért kaptam fel a kezem, mert felbosszantottál; mert el akartam hessegetni egy legyet; mert megrándult egy izom az alkaromban. Azért emeltem fel a hangomat, hogy nyomatékot adjak a mondandómnak; hogy jobban halljad ebben a zajban (tehát a kifejezés nem kifejező „eszközeként”); mert rosszul vettem levegőt. Azért nyomtam meg úgy a tollat a levélírás közben, mert felfokozott hangulatban voltam; mert éppen kifogyóban volt a tinta, és különben nem látszódt volna, amit írok; mert elgyengült a karom. A megkülönböztetés mutatis mutandis még a testtől távolabb eső kifejezési formákra is kiterjeszhető. Azért nyomtatták olyan nagy betűkkel a regényemet, hogy gyerekkönyvre emlékeztessen, és ez az értelmezést gazdagítsa; hogy idősebbek is el tudják olvasni, mert a kiadó szerint ők az egyik fő célközönség; igazából nem tudom miért, valaki így döntött a nyomdában. Igen, azért hagytam szanaszét a szennyes ruhát, hogy ráébresszelek arra, hogy ideje volna, hogy kivedd végre a részed a háztartási munkákból; mert praktikusabb lesz, ha majd csak a teregetés után szedem össze és válogatom szét őket; nem is hagytam szét, a macska kiborította ki a szennyestartót.

Fontos tisztáznunk, hogy a test e különböző értelmei közötti különbség nem azonos a fenomenológiában megszokott saját test – fizikai test megkülönböztetéssel, vagyis nem nézőpontok különbségéről van szó: nem mondhatjuk, hogy az egyik (vagy a három közül kettő)

belső, egyes szám első személyű szempontból írná le a testet, míg a másik egy külső, objektív–eltárgyasító szemlélő nézőpontjából. Mindegyik esetben a saját testemről van szó, vagyis a fizikai testnél is; mindhárom esetben a kifejezés interszjektív terében értelmezett testről van szó, amellyel kapcsolatban a másik kezdeményezésére nekem tulajdonított kifejezést elismerem vagy tagadom. A test mint cselekvő vagy mint fizikai persze a kifejezés terén kívül is megjelenhet, részben hasonló értelemben, de ezzel itt nem foglalkozom.

Általában nem is a test egészéről, hanem egyes részeiről van szó, különféle „felosztásokban”; az, hogy milyen „részekből” tevődik össze a test, a kifejezéstől és a megvitatótól függően változik. Ráadásul egy-egy felosztás következmények nélküli a korábban már vázolt értelemben: lehet, hogy most éppen arról vitázom, hogy vajon igaz-e, hogy tényleg dühösen villámlott-e a szemem, miközben a szám mosolygott (ez előbbit egyszerűen tagadhatom vagy hivatkozhatok arra, hogy egy betegség miatt ilyen most a szemem stb.) – ám a következő percben már az arcom egyetlen egészként fejezhet ki valamit, nem részekből összerakható módon. Előfordulhat az is, hogy egy tettem egészét magyarázhatom egy cselekvés célracionálisával (például nem azért csapok ekkorákat a kalapáccsal, mert dühös volnék, hanem egyszerűen kemény a fal), ám egyes „részeit” nem tudom ebbe beilleszteni, ezért ezeket a kifejező vagy fizikai test számlájára írom (mondjuk ahogy lóbálom az eszközt, aminek „semmi értelme” a kalapácsolás szempontjából). Ám, mint arról korábban hosszabban volt szó, e következmények nélküliség mellett az is lehetséges, hogy „túl sok” tagadás eredményeképpen testem bizonyos részeit nem leszek képes a kifejező test részeként elismerni.

Testem egyes részei, amelyek felett nem rendelkezem semmilyen kontrollal, nem lehetnek kifejezők (így például gyomrom korgása nem kifejezi, hanem jelzi, hogy éhes vagyok); más, fiziológiai eredetű reakcióimat viszont igyekezhettek elfojtani, palástolni vagy szabadon is engedhetem őket, és ez már azt jelentheti: lehetnek kifejezések. Lásd például az elterjedt nézetet, hogy bizonyos kultúrákban a bőföggéssel azt fejezhetjük ki, hogy elégedettek voltunk az étellel (mindegy is, hogy ez igaz-e: elég, hogy elképzelhetőnek és érthetőnek tartjuk); nálunk általában nem számít kifejezésnek – pont ezért olyan izgató az elégedettséget kifejező bőföggés a számos, létező vagy nem létező egzotikus szokás közül –, bár az, ha nem teszem meg a kellő erőfeszítéseket a palástolására, illetlenség, tehát jelentése van. Vagy akár kifejezéssé is lehet: ha például egy formális helyzeten hangosan és feltűnően bőfögök, azzal (legalábbis így vélhetik) azt fejezem ki, hogy nem kérek a formaságokból; de ezt is megpróbálhatom a fizikai testemnek tulajdonítani, arra hivatkozva például, hogy egy gyomorbetegség miatt nem tudok uralkodni

magamon. Mint látható, különféle konvenciók, nyelvjátékok más- és másként határozhatják meg a test kifejező és nem kifejező részeit, mint ahogy azt a hajviseletről szóló példában is láttuk: bizonyos életformákban ez vagy legalábbis extrémnek minősített formái számíthatnak kifejezésnek, másokban nem; ezek a szabályok, testi–nyelvi konvenciók változhatnak és megvitatás tárgyai lehetnek.

A test különféle értelmei különféleképpen viszonyulnak a tudathoz, és – hiszen a testről van szó – különféleképpen szegülhetnek vele szembe vagy játszhatják ki; utóbbi szempont azért is érdekes, mert explicit megvitatás gyakran akkor következik, ha a másik olyan kifejezést tulajdonít nekem, ami nem volt szándékomban, legalábbis tudatosan nem. Ezek alapján megvizsgálhatjuk azt is, hogy az identitás milyen fajtájával milyen viszonyban állnak a test ezen értelmei. (Tartsuk szem előtt, hogy a kifejezés megvitatásának kontextusában vagyunk, és ezért az alábbiak nem feltétlenül érvényesek a fizikai és cselekvő test minden fenoménjára, illetve nem merítik ki a test–tudat viszony vagy az identitás minden formáját.)

A fizikai test meghatározása szerint olyan, hogy a tudatnak nincs fölötte uralma: még ha „az én testem csinálta” is a kérdéses mozdulatot, nem tehetek róla, elszenvedője voltam külső vagy belső, de tőlem független folyamatoknak, amelyek egy objektív ok–okozati láncba illeszkednek. Ha ezek „belső” is, vagyis a fizikai testen belül kell keresni az okot, akkor is testem a tudatomtól, *tőlem* független *működéséről* kell itt beszélnünk. Ami fizikai testemmel, testem (most éppen) fizikai részével történik, azt pusztán elszenvedem, kellemetlenséget okozhat nekem. Itt találkozunk a „klasszikus” test–tudat oppozícióval, amelyben nyilvánvaló, hogy az önazonosságom a tudat oldalára esik.

A cselekvő test a cselekvés közben a test–tudat „szétválás” előtti világban-benne-lét, amely a cselekvés célracionálitása által irányítva, arra hagyatkozva tájékozódik és tevékenykedik. A cselekvés alapvetően nem az „előzetes tudati elhatározás” – „az elhatározást a test által megvalósító tett” tagolódás szerint működik, hanem a világ értelem-összefüggései között, azokra ráhagyatkozva tesz vagy alkot.⁴¹⁷ A test e világban-benne-létben a „képes vagyok rá” értelmével bír;⁴¹⁸ de nem úgy, hogy a tudattól különválasztott test volna képes véghezvinni azt, amit e tudat nélküle elhatározott. A szétválás akkor következik be, ha a test ellenszegül, megmakacsolja

⁴¹⁷ Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István, Budapest, Gondolat, 1989, 170-205. o.

⁴¹⁸ Vö. Edmund Husserl: *Karteziánus elmékedések*, ford. Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz, 2000, 113. o.

magát (ez az aspektus megjelenik a megvitatásban: ha egy nem nyilvánvalóan célracionális cselekvést a másik kifejezésnek ért, akkor hivatkozhatok arra, hogy valójában egy félrement cselekvésről van szó; csak véletlen volt, hogy furcsa ívben emeltem fel a kezem, hogy megvakarjam a fejemet, és nem inteni akartam neki) – illetve akkor, ha a másik megzavarja a világban-benne-lét feloldódását egy kifejezés tulajdonításával, amelyre válaszolnom kell, kilépve immár a szétválás előtti egységből, adott esetben különválasztva a cselekvés testi és tudati aspektusait (ezt akartam csinálni – ezt csináltam), ha ez a megvitatás során szükséges.

A kifejező test is szembeszegülhet a tudattal: ennek az a formája, hogy elárulja, de ez egyben azt jelenti, hogy elárulom magam. A tudat ehhez az egységhez képest későn érkezik, csak elismerheti vagy tagadhatja egyes esetekben, de jelenidejüként nem jelenik meg számára. A kifejezés önazonossága a felkínálkozás önazonossága, amiben test és tudat vagy tudatalatti (lásd később) szétválaszthatatlanul *volt* együtt. Ezt a tudat nem azért nem érheti el, mint a cselekvő test esetén, mert e szétválaszthatatlanság túlságosan szoros volt (a tudati reflexió megzavarja e szoros együttműködést: a tett halála az okoskodás), hanem mert a felkínálkozás a másikkal szól, akinek kezdeményezése felett nincs hatalma és akinek ideje nem esik egybe a tudat idejével. Annyit tehet, hogy ezt az egységet megpróbálja helyreállítani, de mint láttuk, az elismerésről nem dönthető el biztosan, hogy nem *létrehozza* ezt az azonosságot, hanem elismeri, ami *volt*; másfelől viszont a tagadás is éppen csak ezen egység által lesz egyáltalán értelmes.

A test különféle értelemi másként viszonyulnak az interszubjektivitáshoz is, illetve más interszubjektív terekbe illeszkednek. A kifejező testre a felkínálkozás interszubjektivitása jellemző, a kifejezés olyan terében, amelyben a kezdeményezés a másiktól érkezik és amely az engem kijelölő megszólítás által jön létre. A fizikai testnek nincs interszubjektivitása: olyan térben létezik, működik, amelyben a másik az ok–okozati láncoknak éppen olyan objektív tagja, mint bármi más a világban.

A cselekvő test tere a heideggeri együttlét⁴¹⁹ avagy a Merleau-Ponty-féle interkorporeális vagy laterális interszubjektivitás:⁴²⁰ másokkal együtt cselekszem, esetleg

⁴¹⁹ Martin Heidegger: *I. m.*, 240-264. o.

⁴²⁰ Merleau-Ponty ezt a kifejezéssel is összeköti, például: „A másik nem a szabadság (...) záránya (...). Ugyanabba az áramkörbe van belekötve, amelyik engem is a világhoz kapcsol és ezáltal kapcsolódik hozzám is. *Közös* a világunk. A kölcsönös függés világa, világok közötti világ. – Általános tranzitivitás. (...) Egymásba fonódás. Ebből adódik a központi probléma = nem egyszerűen közös cselekvésre gondolok, vagyis nem a közös helyzetnek, a közös eseménynek a semmiből való megteremtéséről + múltbeli elköteleződéséről van itt szó, hanem

egymás mellett létezve, esetleg közös célokért tevékenykedve, esetleg akár őerte; egyazon világban vagyunk benne, egymás mellett, ugyanúgy. E térben nincs kifejezés – ha testemről vagy egy részéről azt állítom, hogy cselekvő, éppen hogy kivonom a kifejezés teréből –, vannak viszont jelentések, amelyek tevés-vevésünket irányítják, célracionálisának kereteket szabnak, világát elrendezik. E jelentések lehetnek közösek vagy megoszlásuk lehet egyenetlen: lehetséges, hogy a megvitatás során el kell magyaráznom a másinak, hogy pontosan miért és miért pont így cselekedtem, ha az ő számára más jelentések voltak hozzáférhetőek, így nem értette azt a célracionáltságot, ami engem vezérelt. Természetesen ez a magyarázat már kifejezések által történik, legyen akár csak annyi, hogy rámutatok egy tárgyra, amelyhez cselekvésemet szabtam: például egy légyre, amit elhessegettem, és amit ő korábban nem vett észre, és ezért értette integetésnek a mozdulatomat.

E jelentések változhatnak is, egyrészt ezen interszjektív téren belüli okok miatt: a cselekvés lehet alkotás is, ami új értelmeket vezet be a világba; illetve e világ saját történetisége, a dolgok születése, kopása, avulása és megsemmisülése által; vagy véletlenszerűen, a cselekvések félrecsúszása által is. Másrészt a kifejezés maga is új jelentéseket hoz a cselekvés terébe, de ezek létrejötte nem vezethető le magából a cselekvés világából (mint ahogy már láttuk: már maga a megszólítás sem levezethető a szituációból): ebben, ennek interszjektívitasában egyfajta szakadásként jelenik meg.

Ám egyúttal a kifejezésből származó jelentés azonnal vissza is illeszkedik a cselekvés világába, és a következő alkalommal, ha tagadni akarok egy kifejezést, már hivatkozhatom rá mint a tetteim célracionáltságot irányító jelentések egyikére. Lehetséges ugyan, hogy a kifejezés terében nem születik új információ – nem tudok meg semmi néven nevezhető, megjelölhető információt a másiktól, illetve magamtól a másikon keresztül –, de maga az, hogy a megszólítás megtörtént, hogy megnyílt a kifejezés egy tere kettőnk között, levezethetetlen a cselekvés világából, és miután megtörtént, önmagában ez is *jelentéssé válik*, ami orientálja a cselekvést. Az a sarok ott azzal az új értelemmel bír, hogy ott nem látják, ha sírok; igaz, azt látják, ha elbújok, és

kimondásról, kifejezésről – nyelv” (Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond, Budapest, L’Harmattan, 2006, 300. o.) Ugyanakkor Tengelyi László meggyőzően érvel amellett, hogy Merleau-Ponty elgondolása a „laterális alteritásról” nem képes számot adni „a párbeszéd legsajátosabb jellegzetességeiről.” (Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest, Atlantisz, 2007, 266-268. o.) Merleau-Ponty interszjektívitas-értelmezéséről és annak kritikáiról bővebben lásd Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*, Budapest, L’Harmattan, 2006.

ki tudja, mire vélik – úgy kellene eljutnom oda, hogy ne vegyék észre, vagy hogy ki tudjam magyarázni, hogy valami dolgom volt ott, nem elbújni akartam. Azt, hogy Antalnak integetek, Béla úgy értheti, hogy tőle köszöntem el, mert nem látja Antalt, nem tudja, hogy már létrejött a tér, amelyben az ő számára is kifejezhetek valamit; ezért rámutatok Antalra, hogy Béla lássa (megtudja azt az információt): az ő számára az integetésem nem kifejezés volt, hanem jelentésszerű viselkedés, jelentése egyszerűen az: „Antalnak integettem, mert megláttam.”

A cselekvés és kifejezés világa, a fizikai világ összefonódik egymással és az interszubbektivitás más fajtaival, és együttesen rajzolják ki a közös, szimmetriák és aszimmetriák által tagolt terünket.

Szándék, tudat, tudatalatti

Most azonban végre szóhoz kell jutnia egy túlságosan is hosszan visszatartott kételynek. Vajon nem tulajdonít-e ez az elemzés túlságosan jelentéktelen, háttérbe szorított szerepet a szándéknak és a tudatnak – holott valójában nem az-e a helyzet, hogy alapvetően, normális esetben, a kétségkívül előforduló kivételeket leszámítva mégiscsak azt fejezzük ki, amit ki akartunk? Az rendben van, hogy ezekről a kivételekről is számot kell adnia a leírásnak, de vajon nem csináltunk-e belőlük szabályt?

Először is látnunk kell, hogy a „normális, sikeres” kifejezésekben éppen hogy *nem merül fel* expliciten, felmutatható módon a szándék kérdése. Pont attól normálisak és sikeresek, hogy (legalábbis most úgy tűnik) az elismerés „rögtön” (az időköz után) megtörtént, a másik elfogadta, minden további nélkül már lépünk is tovább. Ha utólag felmerül a szándék kérdése, az már azt jelenti, hogy legalábbis kérdésessé vált a kifejezés, még ha esetleg rögtön megegyezésre is jutunk.⁴²¹ Ha pedig előzetesen a tudatban felmerül a szándék: „ezt szeretném kifejezni”, akkor még ha ezután minden további nélkül úgy is sikerül a kifejezés, ahogy elterveztem, és nem kerül

⁴²¹ Ez természetesen a mindennapi nyelv filozófiája, Gilbert Ryle és John L. Austin egy híres belátásának egy átfogalmazása. (Gilbert Ryle: *A szellem fogalma*, ford. Altrichter Ferenc, Budapest, Osiris, 1999, 78-103. o. és John L. Austin: *A Plea For Excuses*, in: *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1979³, 175-204. o.) Utóbbiról írja Stanley Cavell: „Az, hogy Austin felfedezte a normális cselekvést (legalábbis a mi korunk számára), azt hiszem, van olyan fontos, hogy elbírja azt a filozófiai súlyt, amelyet nála hordoznia kell.” (Stanley Cavell: *Must We Mean What We Say?*, in: *Must We Mean What We Say?*, i. k., 7. o., lábjegyzet.)

sor a megvitatására, már maga az előzetes szándék megléte azt implikálja, hogy nem feltétlenül és szükségszerűen fog sikerülni.

Azok a tapasztalatok, amelyek általános belátásokat nyújtanak a kifejezéssel kapcsolatban, gyakran éppen azt mutatják meg, hogy mennyire nem számít a szándék, vagy legalábbis az a szándék, amelynek tudatában voltam, vagy amelynek, tekintve az előzményeket, az önmagamról alkotott képemet stb. tudatában lehettem volna: amit előzetesen, a másik tulajdonítása előtt magamról bevallottam volna. A legtermészetesebb reakció egy kifejezéstulajdonításra, amiben nem ismerem fel (rögtön) magam, hogy „nem ezt akartam mondani”, illetve ha végül ezt elismerem, akkor gyakran azon csodálkozom (az lep meg, azon szörnyülködöm vagy éppen örvendek), hogy „tényleg ezt akartam volna mondani?!” És ilyenkor megnyílnak számomra az is, hogy általában mennyire jelentéktelen a szándékosság: milyen keveset számít, ha most ennyire nem számított.

A szükséges módszertani elővigyázatosságot szem előtt tartva azért azt is el kell ismernünk, hogy nem indokolatlan a szándéokra vonatkozó kérdés. A megvitatás során mindig felmerülhet és gyakorta ténylegesen fel is merül a szándék kérdése; akár a közös történetünkre hivatkozva („hiszen ismersz, tudod, hogy hogyan érzek irántad, tehát nem *akarhattam* ezt”); akár arra, hogy a nyelvjátékok hogyan szabályozzák a szándékok és kifejezésük kapcsolatát („ha ezt akartam volna mondani, akkor azt így mondtam volna”); a tulajdonított kifejezést a cselekvés szférájába átutaló tagadás is hivatkozhat a célracionálisba illesztett szándéokra stb. Vegyük észre azonban, hogy mindezekben az esetekben a szándék nem önmagában áll, hanem egy történet része, egy szabályrendszer keretei közé illeszkedik – olyannyira, hogy ha azt mondom: „de hiszen én *ezt akartam!*”, akkor akár úgy is tűnhet, hogy valójában nincsenek ennél jobb érveim: nem tudok másra hivatkozni, csak magára a puszta szándékra; bár ez is lehet éppenséggel elégséges a másik meggyőzésére.

Érdemes megvizsgálni két olyan fantáziát is, amely a kifejezésre vonatkozik, és pont azáltal lehet megvilágító, hogy nem több, mint fantázia. Az egyik az, hogy „bárcsak volna valaki, aki tényleg megért”: valaki, aki tévedhetetlenül tudja, hogy mit akarok, mit gondolok, mire vágyom, hogy *ki vagyok* – aki nem ért félre, nem téved, kifejezéseimet valóban annak érti, aminek szántam őket, illetve annak, amiknek *valójában* szántam őket, mert még nálam is jobban érti a szándékaimat. Ennek egy változata az, hogy „bárcsak megértenének az emberek”: bárcsak az, ahogyan értenek, amilyen kifejezéseket nekem tulajdonítanak, megfelelne szándékaimnak. Ha belegondolunk, az a fantázia, hogy ez a fajta megértés mindig működne (akár egyetlen, akár

minden másikkal szemben), azt jelenti, hogy arra vágyom: amit kifejezek, az *leolvasható* legyen rólam, a „tévedés” lehetőségét olyannyira kizárva, hogy az már automatikus megértést jelent. Arra vágyom, hogy a felkínálkozás feloldódjon a láthatóságban (annak nyilván nem pusztán vizuális észlelhetőség értelmében), a kifejezés a jelentésszerű viselkedésben. Valóban: ha e fantáziát végigvisszük, ahhoz jutunk, hogy valójában azt szeretném: barátom, szerelmem, aki tényleg megért, *anélkül* tudja, hogy mire gondolok, mit szeretnék, ki vagyok, hogy bármit tennem kéne – még azelőtt, hogy szándékomat én magam megfogalmaznám. Nem kell semmit kifejezni akarnom, mert már előbb leolvassa rólam éppen születőben lévő vágyamat. A szándékaimnak teljesen megfelelő megértés fantáziája végül elvezet a szándék felszámolásához.

Hasonló a teljes manipuláció fantáziája (amit egyes kommunikációs tanácsadók is kihasználnak – ami nem jelenti azt, hogy valóban ne lehetne fejleszteni a kommunikációt). Arra vágyom, hogy mások számára olyan képet mutathassak magamról, amilyen csak tetszik nekem, hogy szándékomnak, érdekeimnek megfelelően irányítani tudjam azt, ahogy kifejezésemet értik. Ebben az esetben viszont elveszik az én: az, hogy a kifejezés az én kifejezésem. Nemcsak szándékaimnak, de akár szeszélyeimnek megfelelően is irányítani tudom a másikat, azt kínálok fel, akit-amit éppen akarok, akár van köze ennek a képnek hozzám, akár nincs: a felkínálkozást felszívja a teljes kontroll alatt tartott jelentés.

Ezek nemcsak a szándék és kifejezés kapcsolatának fantáziái, hanem egyben a szándék, a tudat és a test kapcsolatának fantáziái is. Az, amit szándékozom, mintegy kauzálisan megjelenik a testemen, objektív – és a másik által tökéletesen ismert és dekódolható – törvényszerűségeknek megfelelően, legyenek ezek az én „személyiségem” szigorú törvényei (amik ismeretében szerelmem tudja, mit akarok), vagy a kifejezés jelentésének irányítását szolgáló szabályok és fogások; a szándékon túl vagy nincs szükség semmi többre, vagy csak annak (esetleg „profí”, a tanult trükköket hatékonyan alkalmazó) kivitelezésére. A kifejezéstelenség fantáziájának ellenpárjai ezek: ott megszakad a kapcsolat a tudat és a test között, itt pedig teljesen egyenes út vezet egyiktől a másikig.

E fantáziák reális párja az, amikor a kifejezhetetlenség problémájába ütközöm (hiszen az, hogy minden lehet kifejezés, nem jelenti azt, hogy minden kifejeződik és kifejezhető). Ki akarnék fejezni valamit, akár valami homályos érzést, akár valami egészen konkrét, jól körvonalazott és „belül” megfogalmazható dolgot, de szándékomat nem tudom megvalósítani, vagy legalábbis nem úgy, hogy a kifejezésben magamra, a szándékomra ráismerjek – és ez mutatja, hogy a szándéknál még mennyivel többre van szükség. Lehet ennek az oka például az, hogy nincs olyan

nyelv, amelyben ráismernék a kifejezendőre. Akár úgy általában nincs ilyen, vagy talán nem is lehetséges, hogy legyen: ez a helyzet a „homályos érzésekkel”, amelyek legalábbis részben pont ezért „homályosak”; akár konkrétan nem áll rendelkezésemre az a nyelvjáték, amelyen meg tudnám fogalmazni mondanivalómat, de rá tudok mutatni arra, hogy a létező nyelvjátékokban mi akadályozza ezt meg – természetesen más, rendelkezésre álló nyelvjátékok segítségével. Például tanárként hiába érzem magammal egyenrangúnak a diákokat, a mai magyar iskolarendszerben nem tudok hozzájuk úgy szólni, hogy ne legyenek fölérendelt szerepben, és ez a rendelkezésemre álló nyelvjátékok intézményes és történeti kontextusából következik. Lehet oka a kifejezhetetlenségnek az is, hogy a másikkal közös történetünk úgy alakult, hogy kizárja, hogy mondanivalómat számára megfogalmazzam – vagy legalábbis én így értelmezem e történetet, de mint láttuk, ez az interszjektív térben átalakulhat.

A szándékolt kifejezés és a megtörtént, vagyis a másik általi tulajdonítás közbeiktatásával létrejött és esetleg megvitatott kifejezés között egyik irányban sem egyértelmű a kapcsolat: lehetséges, hogy nem azt fejezem ki, amit akartam, hanem valami többet, vagy egészen mást, de akár teljesen független is lehet a kifejezés a szándéktól. Azonban az, hogy a szándékosság kérdése mindig felmerülhet, egyben azt is jelenti, hogy az elismerés a szándékosság valamilyen formájú elismerése, még ha nem is feltétlenül expliciten; vagy máshogyan megfogalmazva, azáltal *lesz szándékos* a kifejezés, hogy elismerem a magaménak. Illetve megint másként: éppen az (lesz) kifejezés, amiről elismerem, hogy valamilyen értelemben szándékos volt (és nem pusztán megesett vagy jelentett valamit). Az *előzetes szándék* és az *elismert szándék*, még olyankor is, ha tartalmukat tekintve egybeesnek, elvileg különböznek egymástól: az első a tudatban létezik (ha létezik), a második az interszjektív térben. E különbséget az is mutatja, hogy ha impliciten is, de mindig szükség van az elismerésre. Az előzetesen tudatos szándék „leértékelése” valójában nem a leírás által történik, hanem éppen az elismerés által.

Az, hogy az elismerés mindig a szándékosság elismerése is, továbbvezet a tudatosság problémájához: minden olyan esetben, amikor az előzetesen a tudatban adott, vagy pedig általam később rekonstruálható szándék tartalmilag nem esik egybe az elismert szándékkal, akkor ez utóbbi a „valódi” szándék, amely egy bizonyos értelemben tehát tudatalatti volt; illetve akkor is, ha valamit önkéntelenül, véletlenül teszek, de elismerem kifejezésnek, öntudatlan szándékot ismerek el. Tehát a kifejezés és a tudat és tudatalatti problémáját kell megvizsgáljunk; utóbbi „tudománytalan” szót azért választottam, hogy elhatároljam az elemzést a pszichoanalitikus elméletektől (nem azért, mert ezek „hamisak” volnának, hanem még nem tudjuk, hogy vajon

egyáltalán arról beszélnek-e, amiről itt szó van), és inkább a mindennapi nyelvhez közelítem. Másfelől vigyázni kell arra is, hogy a tudatalattiról szóló beszédet áthatja a pszichoanalízis egynémely belátásának ilyen-olyan leegyszerűsített formája: ezeket „adatként” fel lehet használni, azonban készpénznek venni éppen olyan hiba volna, mint a pszichológiai elméletek filozófiai kritika nélküli felhasználása.

Ahogy a szándék kérdése nem mindig merül fel, úgy a tudatalatti kérdése sem feltétlenül kerül elő explicit módon minden olyan esetben, amikor egy előzetes tudatos szándék nélküli kifejezést elismerek; ugyanakkor mindig felmerülhet az ilyen esetekben, és ilyenkor valamiképpen a tudatalattira kell hivatkoznunk. Másként akkor, ha önkéntelen volt a kifejezés (egy mozdulat, egy felvitt hangsúly, egy elszólás), egyáltalán nem volt előzetes szándék, *tehát* tudat alatt akartam kifejezni (mert mondjuk nem bírtam magamban tartani); és másként akkor, ha az előzetes szándék tartalmilag nem esik egybe az elismert szándékkal: utóbbi tehát valamilyen módon tudatalattinak fog minősülni.

Különösen akkor maradhat el a tudatalattira vonatkozó explicit megvitatás, ha ez voltaképpen ártalmatlan: nem akartam az örömeimet szóba hozni, egyszerűen csak azért, mert valami másról volt szó: nem merült fel a kérdés, hogy szándékozom-e kifejezni vagy sem – de mégis ez sugárzott rólam. A tudatalatti tehát abban az értelemben, ahogy itt használjuk, nélkülözi a gyakran hozzá kapcsolódó drámai vagy leleplező felhangot: korántsem szükséges, hogy bárminemű elfojtott, sötét titok törjön felszínre belőlem, hogy a tudat hatalmát kikezdő, megzabolázhatatlan erő nyilvánuljon meg.

Előfordul természetesen, nem is kevésszer, hogy olyasmit fejezek ki, amit határozottan el akartam volna kerülni – még ha esetleg nem is volt tudatos ez az akarat: a tudatalattiban, most használt értelmében, sok minden megfér –, vagy olyasmit, amit ugyan magaménak kell elismernem, de én magam sem tudtam róla, ezért természetesen nem akarthattam tudatosan kifejezni. Akár több, egymásra vonatkozó tudatalatti szándékról is beszélhetünk, illetve magára a kifejezésre, a kifejezés módjára vonatkozó tudatalatti szándékról is.

Egész nap bosszant, ahogy a feleségem viselkedik; minduntalan felcsattanok, majd próbálom megindokolni, hogy miért volt jogos a köztöködésem. A sokadik ilyen alkalommal feleségem egyszer csak megkérdezi: „Az a bajod, hogy tegnap azt mondtam, nem ártana egy kicsit lefogynod?” Hirtelen minden a helyére kerül: közölni is akartam vele, hogy mennyire megbántott, másfelől viszont nem akartam egyenesen megmondani,

mert nem szeretnék hiúnak látszani. Azt akartam, hogy magától jöjjön rá. Feleségem barátnője, aki tanúja volt mindennek, azzal esik nekem, amikor egyedül maradunk, hogy a lelkem mélyén nekem is tudnom kell, hogy korántsem erről volt szó: azt akarom közölni a feleségemmel, hogy „te sem vagy ám tökéletes” – hogy csökkentsem lelkifurdalásomat amiatt, hogy hogyan bánok vele mostanában.

Úgy tűnhet, hogy a tudatalatti egyik, itt használt jelentése a tudatelőttessel, másik pedig a tudattalannal esik egybe: vagyis van, hogy olyasmit fejezek ki, ami tudatomban aktuálisan nem volt jelen, ám amihez a tudat elvileg minden további nélkül hozzáférhetne, illetve amihez elvileg sem férhet hozzá közvetlenül. Azonban valójában másról van szó. (Amivel nem azt állítom, hogy a pszichoanalitikus elméletek egyike sem szólt erről: ezt a kérdést itt nem vizsgálom; csupán az előbbi, minden bizonnyal leegyszerűsített megközelítéstől szeretnék elhatárolódni. Az itt mondottak nem jelentik egy másképpen értett tudattalan létezésének cáfolatát, nem érintik annak működését.) Még ha az a tudattartalom, amihez előzetesen hozzáférhettem volna, tartalmilag egybe is esik azzal, amit kifejeztem és amiről elismerem, hogy tudat alatt ki akartam fejezni, valójában létmódjuk egészen más. Előbbi a tudatban, annak valamilyen „szférájában”, vagy az azzal szembeállított és ahhoz képest értelmezett tudattalanban vagy tudatelőttésben létezik; utóbbi pedig kizárólag a kifejezés és megvitatás interszubjektív terében – egybeesésről és eltérésről is csakis ezért lehet szó, mert más síkhoz tartoznak. Még az erősebb értelemben vett tudattalan sem olyan itt, amihez csakis interszubjektív közvetítéssel férek hozzá, mert magamtól erre nem lehetek képesek: nemcsak a *hozzáférés* történik az interszubjektív térben, hanem maga a tudatalatti szándék is ebben *létezik*.

Ráadásul ez a létezés – legalábbis elvileg – soha nem véglegesen és bizonyosan megállapítható. A tudatalatti szándékot a megvitatás során *rekonstruáljuk*, és ha az esetlegesen lezárt megvitatást újra megnyitjuk, akkor a rekonstruált szándékról kiderülhet, hogy valójában *konstruáltam*, akár őszintén, akár mert el akartam titkolni „valódi tudatalatti” szándékomat, akár mert például nem is volt tudatalatti szándékom, csak megtévesztésből azt a látszatot akartam kelteni, hogy van. Például zavartan teszek-veszek egész nap, szerelmem megérti, hogy tudat alatt valami nyomaszt, és igyekszik a kedvemben járni, felvidítani. Később kiderül, hogy nem is nyomasztott semmi, csak kedveskedést akartam kicsiholni belőle, és tudtam, hogy ha ezt így nyíltan megmondom, akkor azzal csak ellenkező hatást váltok ki, ezért „tudat alatti” kifejezéseket mímeltem. Láttuk, ebben az esetben a később nyilvánosságra kerülő „valódi” kifejezés nem az

lesz, hogy „meg akarlak téveszteni”, hiszen ezt nem lehet kifejezni: csupán a kifejezett státusza változik meg – illetve persze szerelmem rájöhet, hogy valamiképpen kifejeztem azt is, hogy lelkifurdalásom van az ármánykodás miatt, csak ezt nem vette akkor észre.

A rekonstrukció – konstrukció nem kizárólag a tudatalatti szándékoknál jelenik meg: amennyiben nem volt a tudatban jelen valamely szándék, ám később kifejezésemet tudatosként és szándékoltként ismerem el (nem határoztam el, hogy szemöldököm ráncolásával tudatom a másikkal rosszallásomat, egyszerűen összeráncoltam a szemöldökömet felháborító szavainak hallatán – de nem kétséges, hogy rosszallásomat *akartam* kifejezni), akkor is bizonyos értelemben rekonstruált a tudatos szándék, és esetleges felülvizsgálata konstruáltként leplezheti le.

A tudatalatti szándékot nem elsősorban a tudatalatti valamiféle külön feltárandó sajátos törvényei irányítják, nem annak különös működéséhez illeszkedik, hanem saját történetembe és a másikkal közös történetünkbe: általában ebből vezetjük le, vagy ebben jelent radikális vagy észrevehetetlen lépésekkel előkészített váltást a kifejezése. Kapcsolódhat persze más tudatalatti szándékokhoz, vagy egy-egy feltárása és elismerése más tudatalatti szándékok elismerésével járhat; de ezek nem rajzolnak ki egyetlen közös származási területet, egyetlen forrást, amelynek valamilyen rejtett működése lehetne. A tudatalatti szándékok megvitatásakor, értelmezésekor persze szóba kerülhetnek elfojtások, áttételek, és egyéb, a pszichoanalízisből származó elgondolásokat (vagy inkább azok „népi pszichológiai” megfelelőit) is használhatunk, mint ahogy fordítva, ezek a megvitatási eljárások a pszichoanalízis számára nyersanyagként szolgálhattak elméletének kialakításához.

Létezhetnek persze olyan, a „tudatalattiból feltörő” kifejezések is, amelyek nem illeszthetők be közös történetünkbe, vagy akár semmilyen történetbe sem: tudhatjuk jelentésüket, de értelmüket nem. Ilyenkor elkezdhetjük keresni, hogy mégis milyen történetbe illeszkednek bele – ami a történetek erejét mutatja, azt, hogy transzcendentális lehetőségfeltételei az értelemnek⁴²² –, de hagyhatjuk is annyiban az egészet (hiszen mindannyian átéltünk már ilyesmit), vagy tekinthetjük tünetnek is. A pszichoanalízis, vagy általánosságban a pszichológiai elméletek és gyakorlatok jó része főként tünetekkel dolgozik; fontos ezért itt ennek helyét

⁴²² Mint ahogy nem az mutatja, hogy a természet szabályszerűen működik, hogy ismerjük az összes természeti törvényt (hiszen ez nem is igaz), hanem hogy ha egy megmagyarázhatatlan jelenséggel találkozunk, akkor szabályszerű magyarázatot keresünk rá, az ismert törvényekből igyekszünk levezetni vagy újakat találni.

megállapítanunk. A tünet nem kifejezés, hiányzik belőle például ennek önmagára vonatkozása, nem szükséges hozzá a megszólítással kialakuló interszjektív tér, nem a másikkal szól; bár az én tünetem, rólam árulkodik, de nem én árulok el általa valamit. (Ha valaki azt mondja: „a tüneteid voltaképpen csak segélykiáltások”, akkor már kifejezésként is értelmezi őket, nem *csak* tünetként.) Viszont jelentése van: pszichológiai (tehát nem fiziológiai) értelme szerint a jelentés viselkedés egy fajtája. Ez a jelentés azonban nem adott, vagy legalábbis nem teljességében, kontextusával együtt: meg kell találni a történetet vagy kauzális sort, amibe a tünet beilleszthető, ami megmagyarázza. Az, hogy a pszichoanalitikus szituációban gyakran kifejezéseket értelmeznek tünetként, azt jelenti: ugyanaz a cselekvés két aspektusával két különböző interszjektív térben is jelen van. Az analitikusnak mint beszélgetőtársamnak kifejezek, általa kifejezéssé lesz, amit teszek; de ettől (különböző technikák segítségével) függetlenített tekintete előtt ugyanezek a tetteim mint elemzendő tünetek is megjelennek. (Az persze nem különleges eset, hogy egyszerre több különböző interszjektív tér tagjai vagyunk ugyanazzal a másikkal: hiszen általában közösen cselekszünk, ugyanannak a fizikai és kulturális világnak vagyunk részei stb.; sokkal inkább az a különleges, ha az interszjektivitás számos tere, aspektusa közül egyet vagy többet kiiktatunk vagy redukálunk: ehhez kell külön erőfeszítéseket tenni.)

Érdemes végül megvizsgáljunk egy olyan határesetet, ami pont e határhelyzete miatt fényt vethet a szándékosság és a tudatosság problémájára: a pirulásról van szó. Ennek különlegessége, hogy fiziológiai reakció, de többnyire valamely „lelki történés” váltja ki, továbbá uralhatatlan, elfojthatatlan és látványos (mint láttuk korábban, az elfojtható, palástolható fiziológiai reakciók lehetnek kifejezések, amennyiben utat engedünk nekik). Azonban haboznánk azt mondani, hogy a pirulással a szégyenemet *fejeztem ki* – másfelől mintha többről volna szó, mint hogy a pirulás pusztán *azt jelenti*, hogy szégyellem magam. Ami hiányzik, az csak annyi, hogy a pirulás lehessen szándékos.

De az elpirulásnak nem úgy lényegi jellemzője, hogy nem lehet szándékos, mint például a hajam növekedésének. Minden további nélkül el tudjuk képzelni, hogy valakinek az a különleges képessége legyen, hogy szándékosan el tud pirulni. Ugyanakkor ettől még a pirulás nem lenne kifejezés az ő részéről sem, inkább azt mondanánk, hogy manipulációra tudja használni – feltéve, hogy nem tudjuk róla, hogy van ilyen képessége –: olyan jelentést tudna létrehozni, amely nem felel meg a valóságnak, miközben a pirulásról azt feltételezzük, hogy lényege szerint „őszinte” (bár e szó használata nem teljesen indokolt, hiszen itt nem lehetséges hazudni). Ha azonban mindenki képes lenne a pirulását szándékosan irányítani – ami nem azt

jelenti, hogy mindig szándékosan pirulnánk el, hanem csak azt, hogy tudnánk szándékosan is –, akkor e jelenség egészen más volna, elveszítené különlegességét, egy volna a kifejezőeszközeink közül. Mindebből némileg poentírozva azt a következtetést is levonhatjuk, hogy csak az lehet kifejezés, ami hazugság is lehet, vagy aminek spontaneitása bizonyulhat gondosan kitervelt megtévesztésnek.⁴²³ Ez azonban az egyes kifejezésekre igaz, és lehetőségfeltétele ennek is a felkínálkozás, amivel ezen a transzcendentális szinten nem állítható szembe semmilyen megtévesztés vagy elrejtőzés lehetősége; illetve, mint láttuk, az a fantázia, hogy minden kifejezésem valóban megtévesztés, a kifejezés felszámolásának fantáziája – bár ez összefér azzal, hogy *minden egyes* kifejezésemmel kapcsolatban felmerülhet a gyanú, hogy az megtévesztés volt (még ha esetleg nem is szándékos, hanem tudatalatti).

Nem teszik kifejezéssé a pirulást olyan jellemzői, mint például az, hogy jelentése megvitatható (pontosan miért is pirultam el), illetve hogy a fizikai test szférájába is utalható (azért piros az arcom, mert kimelegedtem): ezek a jelentés viselkedésről is elmondhatók. Viszont nem amiatt nem kifejezés, hogy nem tudok nem elpirulni: hiszen lehet, hogy nem tudok nem gesztikulálni – esetleg igyekezhettek visszafogni magam, de ilyen gyakorlatokat a pirulással is lehet végezni –, és a gesztusok mégis kifejezők. Az, hogy könnyen elpirulok, ugyanolyan „tulajdonságom” lehet,⁴²⁴ amivel küzdenem kell, amivel együtt kell élnem, amit elismerhetek

⁴²³ „Talán elsieltett a feltevésünk, hogy a csecsemő mosolya nem tettetés? – És milyen tapasztalaton nyugszik feltevésünk? / (A hazugság nyelvjáték, amelyet, akárcsak a többi, meg kell tanulni.) // Miért nem képes egy kutya fájdalmat színlelni? Talán túlságosan becsületes? Meg lehetne tanítani arra, hogy fájdalmat színleljen? Azt talán meg lehetne neki tanítani, hogy bizonyos alkalmakkor, amikor nem érez fájdalmat, úgy vonítson fel, mintha volnának fájdalmai. De hogy tulajdonképpen színlelés lehessen, ehhez a viselkedéshez még mindig hiányoznék a megfelelő környezet.” (Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, i. k., 259-250. §, 136. o.) Ha talán a csecsemőnél nem is lehet ezt biztosan kijelenteni, az állat biztosan nem beszél (25. §, 31. o.). Ha a híres kérdést: „Hogyan is akarhatok a nyelvvel a fájdalom kinyilvánítása és a fájdalom közé becsúszni?” (245. §, 135. o.) egyfajta bújtatott állításnak vesszük (amit, ha Wittgenstein-értelmezés volna itt a célo, korántsem volna szabad ilyen könnyen megtenni), akkor azt is mondhatjuk, hogy annak, hogy egy lény beszéljen, nyelvi lény legyen, szükséges feltétele, hogy ne legyen olyan szoros és egyértelmű a kapcsolat belsője és kifejezése között, mint amit a kutya vonítása példázhat; az elcsúszás (a nyelv becsúszása) pedig megnyitja a tettetés lehetőségét.

Stanley Cavell „a kommunikáció törvényének” nevezi, hogy nem lehet mindent, amit mondunk, expliciten kimondani, aminek egyfajta átfogalmazása ez: „Amit meg kell érteni, azt félre is lehet érteni.” (Stanley Cavell: *Must We Mean What We Say?*, i. k., 12. o., lábjegyzet.)

⁴²⁴ Bővebben lásd *A személyiség* című fejezetet.

vagy igyekezhettek elfojtani, mint az, hogy sokat gesztikulálok, nem tudok parancsolni a hangomnak, nem bírok uralkodni az arcomon. A pirulás az *én* pirulásom, én mutatom ki általa szégyenemet vagy zavaromat. Végül pedig nincs benne semmi tudatalatti: nem valamiféle tudat alatti szándék vagy egyéb ok miatt pirulok el. Mi több, nagyon is tudatában lehetek annak, hogy most fogok elpirulni, analizálhatom pirulási szokásaimat, de ettől még vajmi keveset tudok tenni ellene. Vagyis kizárólag a szándékosság lehetőségének hiánya miatt nem kifejezés a pirulás.

A kifejezés ideje és aritmiája

A kifejezés több aspektusa is kívül áll a tudat fennhatóságán, és azt is többször láttuk, hogy ez azt is jelenti: nem esnek bele a tudat jelenébe; érdemes itt az eddigi elemzések idői aspektusait összefoglalni. A tudat ideje eközben mégis viszonyítási pontként szolgál, a kifejezés ideje ugyanis nem rajzol ki egyetlen *másik időt* (mint ahogy mondhatjuk például, hogy a világidő egy másik idő a szubjektum belső idejéhez képest), hanem a tudat idejébe *tör be*, azt zavarja meg. Lévinas nyomán a tudat jelenébe bele nem eső, azzal szinkronizálhatatlan, vagyis az emlékezés, a protenció, retenció stb. által sem megjeleníthető (jelenné nem tehető) időt diakróniának fogom nevezni; ezt a jelent természetesen a közismert husserli elemzések⁴²⁵ jegyében nem pontszerű pillanatnak kell érteni.

A kifejezés diakróniája annak köszönhető, vagy annak az egyik aspektusa, hogy nemcsak a másíknak szól, hanem a másík által *lesz* kifejezéssé. Volt szó az időközről, amely a cselekvésem és a között telik el, hogy a másík kifejezésnek érti azt: arról az esetleg a mérhető idő szerint minimális eltérésről, amely abból következik vagy annak egyik megjelenési formája, hogy a másík ideje nem esik egybe a tudatom idejével. Maga az, amit teszek, a kiterjesztett jelen része, akár tudatomban, reflektáltan vagy sem, akár a tudatelőttesben – de arról, hogy ez kifejezés *volt*, már csak utólagosan értesülök, avagy utólagosan lesz azzá: *már* megtörtént, mire a tudat számára hozzáférhetővé válik, soha nem része jelenének. Ez a diakronikus utólagosság különbözik a retroaktivitástól, a visszahatástól, amikor egy későbbi fejlemény megváltoztatja a korábban történt eseményt vagy annak értelmét, új kontextusba helyezi azt stb. Amit tettem, kifejezés *volt* már akkor, amikor megtettem, de ez nem volt hozzáférhető az akkori jelenbeli tudat számára,

⁴²⁵ Edmund Husserl: *Előadások az időről*, ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás, Budapest, Atlantisz, 2002.

mégpedig nem valamiféle fogyatékosága folytán, hanem az interszubsjektivitás lényegéből következően.

A kifejezés tagolása, vagyis az, hogy tett mi számít *egy* kifejezésnek, szintén ezen a módon diakronikus: számomra egyetlen cselekvés, ahogy felolvasok egy beszédet, egyetlen egésznek szánom, amelyet egyben kell értelmezni – ám ha a másik kifejezésnek érti azt, ahogy egy hatásszünetben kicsit furcsán veszem a levegőt (szerinte: elkeseredetten felsóhajtok, talán mert úgy látom, beszédem nem váltja ki a hallgatóságból a tervezett hatást), akkor ez egy külön kifejezéssé lesz (amit esetleg aztán kivonhatok a kifejezés teréből, a fizikai test hatókörébe utalva: csak kapart a torkom). A cselekvés, ahogy végrehajtom, egyetlen kiterjesztett, kiterjedő jelenben zajlik, vagy legalábbis egyetlen íve van, amely a kezdetére vissza- és a vége felé előretekint, és a jelen pillanat ebből az ívből nyeri értelmét. Ebbe vág bele diakronikusan a nekem tulajdonított kifejezés egy olyan időt, amely nem volt a jelen része, és ennek tagolódásától merőben eltérő. Neki magának is megvan a maga tagolása, a kifejezések egymásba is ágyazódhatnak (mint előző példánkban: a beszéd közbeni sóhajtás); ez a tagolódás pedig a megvitatás során változhat is: különálló kifejezések egymásba olvadhatnak, a másik által egynek értettek darabokra válhatnak. (Gondolhatunk itt akár egy egyszerű félreértés helyesbítésére: hiszen időközben témát váltottam, vagyis egy helyett több kifejezésről kell beszélnünk.)

Általánosan azt mondhatjuk, hogy a kifejezések egy zajló, kiterjedt, a benne adottakra, már megtörténteke és megelőlegzett jövőjére tekintettel tagolt időbe, a tudat idejébe vágnak bele diakronikusan, ebből levezethetetlenül, ebben megjeleníthetetlenül. Kezdeményezőjük a másik, azonban a megvitatás során én magam is beleszólást kapok, de ezzel még az emlékezés számára sem teszem jelenbelivé a kifejezés idejét. A kifejezéseknek ezért nincs olyan ritmusa, amelyet a tudat felvehetne, idejének nincs üteme, amihez igazodhatna: a kifejezések külön-külön állnak, bele-belehasítanak a folytonos vagy tudat által tagolt időbe. Természetesen egy beszélgetésnek kialakulhat saját ritmusa, azonban ezt is legalábbis folyamatosan fenyegeti az, hogy egy kifejezésem megtöri. (A másik lelkesen magyaráz, ám egyszer csak egy mondat közepén megáll, és rosszállóan rám néz: „Nem érdekel?” Kiderül, hogy szerinte unottan bambultam rá és a gombjaimat babráltam.)

A kifejezés diakroniáját az elismerés nem szünteti meg, hanem affirmálja: ez valóban kifejezés *volt* – ismerem el utólag. Annak sikeres tagadása, hogy valami kifejezés lett volna, a szóban forgó egyes kifejezést kivonja ebből a diakroniából, „eltörli” azt, vagy inkább a kérdéses tettet egy másik időbe helyezi: például a cselekvés említett, kiterjedt – már elmúlt, de az

emlékezésben visszanyerhető – jelenébe, vagy a fizikai test objektív világidejébe. Ugyanakkor ennek a lehetőségfeltétele is a kifejezés diakroniája.

A megvitatás a tudat sokféle, különféle idői vonatkozásokkal bíró tevékenységét igényelheti: az éppen (egy pillanattal, egy időközzel hamarabb) megtett cselekvés tudatelőttés szándékának vagy elővételezett céljának tudatosítását; közös múltunk releváns részének felidézését, történetünk lehetséges alakulásai, céljai végiggondolását; a *mindig is* használt nyelvjátékok, az ezekhez tartozó életformák szabályainak feltárását, reflexióját, az esetleges változtatások következményeinek kiszámítását stb. De persze ettől még maga az, hogy ezeknek eredményét kifejezzük a megvitatás során, ugyanúgy kifejezés diakroniájába fog esni.

A megvitatás visszaható erejére is számos példát láttunk már: a tagadások és elismerések bonyolult retroaktív folyamatokat indíthatnak el, amik hatása alól elvileg semmi nem vonhatja ki magát: kifejezések értelme változik meg, eddig elfogadottan nem kifejezésnek számító múltbeli cselekvések lesznek azzá vagy megfordítva. Másrészt pedig azáltal, hogy közös történetünket alakítják, vagy az általunk használt nyelvjátékok szabályaira kérdeznak rá, kifejezéseink a jövőbeli kifejezések értelmét is alakítják, vagyis azokat a kereteket, amik meghatározzák, ha nem is véglegesen és teljes szigorúsággal, hogy későbbi kifejezéseinknek mi lehet az értelme.

Nem kizárólag a kifejezés diakronikus, vagyis nem ez az egyetlen idő, amely kivonja magát a tudat ritmusából, nem lehet része annak kiterjedt jelenének, és mégis nyomot hagy rajta: a tudat valamiképpen szembesül azzal, hogy valami már megtörtént. Ilyen például az öregedés ideje is: bár folyamatosan öregszem, soha nem élem át ezt a jelenben, aktuálisan; mindig utólag, mondjuk egy születésnapon vagy egy érettségi találkozón találkozom azzal, hogy megöregedtem – de még ekkor sem tudok arra emlékezni, hogy ekkor és ekkor öregedtem (meg). De a „tudat háta mögötti értelemképződés”⁴²⁶ több más fajtáját is említhetnénk még, például egy közösség eredetének mitikus múltját (ami különféle viszonyokban állhat a történeti múlttal); de nemcsak múlt lehet diakronikus, hanem például az utópikus jövő is.

Ha a másik ideje nem esik egybe az enyémmel, akkor ez azt is jelenti, hogy az interszubsztívitás különféle fajtáihoz különféle diakronikus időszerkezetek tartoznak. Ezek nem

⁴²⁶ Ez Tengelyi László gyakran használt formulája, aki *Tapasztalat és kifejezés* című könyvében a teremtő kifejezést úgy határozza meg, mint ami „a vad értelmet újonnan rögzülő jelentéssé változtatja át.” (Tengelyi László: *I. m.*, 263. o.) Itt a kifejezést nem így értelmeztem: zárójelbe tettem teremtő vagy nem teremtő voltát.

vezethetők le a kifejezés idejéből, ez nem élvez valamiféle „előnyt” hozzájuk képest: a tudat ideje és a hozzá képest diakronikus idők együttesen adják ki az idő mint olyan szerkezetét.

A kifejezés asszimetriája

Az eddigi példákban mindig az én kifejezésemről volt szó, mégpedig nem véletlenül. A kifejezés az interszubsztívitás egyik olyan területe a több közül, amelyben megjelenik a pozicionális differencia.⁴²⁷ Az én és a másik felcserélhetetlensége, a másik kitüntetett helyzete a kifejezés terében nem abból következik, hogy valamiféle különleges tulajdonságokkal bírna (már csak azért sem, mert a másik itt: bármelyik másik ember, aki megszólít), hanem egyszerűen abból, hogy ő *másik*. Akkor is megvolna e kitüntetett pozíciója, ha a klónommal találnám szembe magam: azért, mert *szembe* találnám vele magam, pozíciójából következően (abszolút pozíciójából, amit én nem foglalhatok el úgy, mint mondjuk térbeli helyét, ha ő arrébb megy). Mondhatjuk persze, hogy bizonyos értelemben számomra ő a másik, az ő számára pedig én vagyok a másik, de ettől még nem tudok az ő pozíciójába helyezkedni, hogy saját magam a másik legyek. Ez az egyszerű állítás, amely természetesen a maga módján igaz is, egy olyan nézőpontot feltételez, amelyből kívülről rá lehet látni mind a másikra, mind énrám; ilyet el is foglalhatunk például a reflexió által, de ezzel egyben kívül is kerülünk a kifejezés interszubsztív terén, és ennek sok jellemzője láthatatlan lesz számunkra. A kifejezés egyes szám első személyű nézőpontból való vizsgálata nem csupán a fenomenológia módszertani követelménye, hanem magából ennek teréből is következik: például abból, hogy – mint láttuk – a megszólítás engem jelöl ki; vagy az időink egybe nem eséséből eredő időköz is „egyirányú”, a mindkettőnkét kívülről szemlélő pozícióból nem látható.

A megvitatás során, az elismeréshez és tagadáshoz gyűjtött érvekben már a tudat is szóhoz jut, és gyakran előfordul, hogy a reflexióban „a másik helyébe képzelem magam”, számítgatom, hogy mit gondolhat ő, mit tud arról, hogy én mit tudok stb. De a pozicionális differencia a megvitatáson is rajta hagyja a nyomát, arról nem is beszélve, hogy ez maga kifejezésekben zajlik.

⁴²⁷ *I. m.*, 191. o.

Ilyen nyom például a „hozzáférés” különbsége, ami kissé szerencsétlen megfogalmazás, hiszen nem arról van szó, hogy az én tudattartalmaim valamilyen hozzájuk képest külső okból csak számomra volnának elérhetőek, mintha mondjuk egy olyan szekrénybe volnának bezárva, amelyhez csak nekem van kulcsom (amit ráadásul valami okból nem tudok másnak átadni).⁴²⁸ De, mint láttuk, ez a tudattartalom, amihez csak én férek hozzá, nem feltétlenül elfogadható érv – vagy talán nem is érv: csak egyfajta nyomatékosítás: „de hát *csak tudom*, hogy (*én*) mit akartam mondani!” Hiszen mondhatja a másik, hogy csak azt hiszed, hogy tudod, de én már régóta figyelek, és meggyőződésem, hogy tudat alatt egészen más szándékaid voltak; bár persze erősködésem láttán be is adhatja a derekát. Erősebbek lehetnek azok az elismerések vagy tagadások, amelyek a közösen „hozzáférhető” történetünkre, vagy a mindkettőnk számára közös világban lévő jelentésekhez igazodó cselekvés célracionálisára hivatkoznak – de mint láttuk, amit most közösnek elfogadottnak tudunk, arról mindig kiderülhet, hogy valójában nem volt az.

Továbbá nemcsak hogy a másik tudatához nem „férek hozzá”, hanem kezdeményezését sem vehetem el tőle: nem tudom kicsikarni, hogy például elfogadja tagadásomat. Ha mondjuk a másik főnöke vagyok, ura és parancsolója, esetleg szellemi fölényemet számtalanszor bizonyítottam már vele szemben, azt érvként – vagy éppenséggel érv helyett – természetesen felhasználhatom a megvitatásban; ám ezzel sem szüntetem meg a pozicionális differenciából eredő „hatalmát”. Elérhetem ugyan, hogy látszólag elfogadja tagadásomat és visszavonuljon az interszubjektív térből a maga belsőjébe, de ha ennek pusztán csak a gyanúja fennáll, kifejezésem interszubjektív jelentése vagy éppen léte már akkor is bizonytalanná válik. Hacsak nem fosztom meg teljesen a másikat másik voltától, hipnotizálok vagy agyosom (de teljesen, vagyis nemcsak éppen meglévő gondolatait kellene átírnom, hanem a majd megszületendőket is előre beprogramoznom) – mindezzel pedig a kifejezés is értelmét veszíti, hiszen nincs kinek számára kifejezni.⁴²⁹

⁴²⁸ Lásd Stanley Cavell idézett megfogalmazását a szomszéd kertjéről, ami permanensen zárva van előttem.

⁴²⁹ Mutatis mutandis hasonló problémával küzd az úr Hegelnél. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1979, 101-107. o.) Azonban nem kell talán külön hangsúlyozni, hogy gondolatmenetem alapvető iránya mennyire eltér Hegelétől, hogy mennyire nem képzelhető el, hogy a kifejezés valami másban megszüntetve-megőrződik. Illetve a gyűlölet lévinasi leírását is felidézhetjük itt: „Szükséges, hogy a szenvedésben a szubjektum tudjon arról, hogy dologgá lett, de ehhez pontosan arra van szükség, hogy megmaradjon szubjektumnak. Aki gyűlöl, egyszerre mindkettőt akarja. Innen ered a gyűlölet kielégíthetlensége.” (*TI*, 267. o.) De idézhetjük Cavellt is: „...ha az, hogy azt mondom: 'Megrémítelek' (vagy

Ezzel azonban nem válaszoltuk meg azt a remélhetőleg túlságosan is hosszan visszatartott kérdést: no de mi van a másik kifejezésével? Hiszen nemcsak én fejezek ki, hanem a másik is; mi több, az, hogy nekem kifejezést tulajdonít, az ő részéről csakis kifejezés által lehetséges, amit félreérthetek vagy előfordulhat, hogy nem veszek észre (átsiklom afölött, hogy rosszallóan néz rám).

Nyilvánvalóan igaz, hogy a másik is kifejező; az ő kifejezése és az enyém között vannak párhuzamok, ugyanakkor az interszubsjektivitás aszimmetriája ezeket teljes mértékben áthatja.

A kifejezés terében a másik minden egyes cselekvését értelmezhetem kifejezésként, ugyanakkor csakis akkor *lesz azzá*, ha elismeri annak; ellenben a nekem tulajdonított kifejezést, ha tagadom, ha nem akarom, hogy kifejezéssé legyen, *ki kell vonni* a kifejezés teréből, és máshová sorolni. A másik is kint van az interszubsjektív térben, és *ő az*, aki e térben van: ő az, akit látok, hallok, akivel beszélgetek, és nem a külseje, „felülete”, a teste szembeállítva tudatával (ami valóban ő volna, vagy legalábbis testénél valódibban az). Ugyanakkor bármikor vissza is vonulhat e közös térből, a maga hozzáférhetetlen és befolyásolhatatlan belsőjébe; sőt, voltaképpen soha nem tudhatom, hogy most éppen – amikor pedig az arcára van írva, hogy mit gondol – nem vonult-e oda vissza, nem rejteget valamit pusztán látszólagos elismerésével vagy azzal, hogy ki nem mondva és ezáltal meg nem vitatható módon valami kifejezést tulajdonított nekem. A másik tehát *felkínálkozik* nekem, de egyben *vissza is vonja magát*, felkínálkozása teljes (*ő az*, aki az interszubsjektív térben van), de mégsem az, hiszen elég ennek visszavonásához a pusztta lehetősége is annak, hogy hozzáférhetetlen belsőjébe vonulhat vissza.

Jól mutatja ezt az aszimmetriát, ha megnézzük, mi történik akkor, ha nem jutunk megegyezésre az én illetve az ő kifejezésével kapcsolatban. Lehet, hogy mindkét esetben azon bosszankodom, hogy „miért nem akarja belátni, elfogadni, elismerni a nyilvánvalót?” (hiszen mi más lehetett volna ez, mint egy haragvó pillantás), lehet, hogy mindkét esetben az történik, hogy az interszubsjektív térről leválik ő és leválok én is, belsőjébe zárkózik és én is az enyémbe. Ám ha a másik nem fogadja el a tagadásomat, akkor az én igazságom *belül marad*, és a másíknál, mi

megbüntetlek, megsértelek, összezavarlak), *eo ipso* azzal járna, hogy megbüntetlek, megsértelek, összezavarlak, akkor valamiféle hipnotikus vagy hasonló erővel hatnék rád, ami azt jelentené, hogy elveszítenéd a szabadságodat, hogy válaszolj.” Másfelől viszont „ha nem várhatnám el racionálisan, hogy különféle neked szóló kifejezéseimmel megrémítelek vagy megnyugtatlak (...), akkor nem volna meg a képességem arra, hogy érthetővé tegyem magam a számodra. És akkor neked sem pusztán valamiféle információ hiányozna, amit közölhetnék veled.” (Stanley Cavell: *Performative and Passionate Utterance*, i. k., 172. o.)

több: odakint, az interszjektív térben a tagadott (téves) értelmezés továbbra is fennáll. A tagadott kifejezés tulajdonképpen kifejezés marad, annak egyfajta deficiens módusza, amelynek interszjektivitásához képest én egyedül maradok a magam „szjektív igazságával”. És mutatis mutandis ez történik akkor is, ha a másik nem ismeri el az általam neki tulajdonított kifejezését: egyedül maradok az igazsággal, ami pusztán önkénynek minősül, ráfogásnak (legalábbis egyelőre biztosan), az interszjektív térből a másik tagadásával kivonja a neki tulajdonított kifejezést. Azt is mondhatnánk, hogy a saját kifejezéseimmel kapcsolatban mindig védekező pozícióban vagyok (megvitatásra akkor kerül sor, ha valami olyasmivel „vádolt” a másik, amit nem érzek magaménak), a másikkal kapcsolatban pedig javaslatot teszek.

A másik tehát mindig megőrzi a kezdeményezést, nagyobb a kontrollja az interszjektív tér fölött, mint nekem, afölött, hogy mi kerül bele és mi marad meg e közös térben, és mi csak a belsőmben – ez már e tér megnyílásában is így van, hiszen mint láttuk: a megszólítás maga is a másik kezdeményezése, ha én szólítom meg őt, akkor e tér nem jön létre, amíg ő legalábbis nem reagál rám.

Megtalálható az aszimmetria ott is, ahol pedig a hozzáférésnek éppen az ellenkezőjéről beszélhetünk: a tudatalattinál. Az, hogy saját tudatalattimhoz definíció szerint nem férek hozzá, azt jelenti, hogy csakis a másiktól tudhatom meg, hogy mi volt tudat alatt a szándékom, pontosabban szükség van a másik és az interszjektív tér közvetítésére, hogy az elismerés által magamhoz hozzáférjek. Nyilvánvalóan a másik sem fér hozzá az ő tudatalattijához, ráadásul ez nemcsak egy külső nézőpontból látható igazság, vagy absztrakt és formális következtetés, hanem a megvitatásban érvként használható: „persze, hogy tagadod, hiszen épp azt mondom, hogy magadnak sem vallod be”. Azonban ebből nem következik, hogy nekem bármilyen kulcsom volna a tudatalattijához és jobban hozzáférnék, mint ő. Amíg a másik el nem ismeri, addig hiába vagyok meggyőződve az igazamról, vagy hiába beszélhetem meg egyetértőleg valaki mással, hogy milyen gyanúsán hevesen tagadja: úgy látszik, rátapintottam valamire – elismeréséig tulajdonításom nem lesz a másik kifejezése (legalábbis a kettőnk közötti interszjektív térben – vegyük figyelembe, hogy nem a pszichoanalízis tudatalanjáról van szó, hanem a kifejezéshez tartozó tudatalattiról), hanem megmarad spekulációnak, találgatásnak, vádaskodásnak.

Természetesen nem mindig pusztán egyetlen másikkal vagyok a kifejezés interszjektív terében, hanem több másikkal is. A kifejezések terei békésen megférhetnek egymással, de konfliktusba is kerülhetnek: Antal úgy érzi, hogy tünetően Bélával beszélgetek, hogy kifejezzem, mennyire haragszom rá – vagy csak egyszerűen Bélával beszélgetek; nem tudok úgy

kedvesen szólni egyik gyerekemhez, hogy a másik ne úgy értse, hogy őt nem szeretem annyira. Egy Antallal lezáratlan kifejezést Bélával beszélgetve kezelhetek úgy, mint egyértelműt – de ebben az esetben, e másik viszonyban mint jelentésszerű viselkedést értjük azt, hogy Antal körömszakadtáig tiltakozott, és nem mint kifejezést.

Létrejöhet egyetlen közös tér is, amelyben több másikkal egyszerre szól a kifejezésem: ők a közönség, amelynek megállapítható tulajdonságai vannak (átlagéletkora, közösen osztott tudása a világról és arról, hogy én mit tudok e tudásáról stb.), ezeket és ezek fel- és kihasználásának módjait a retorika, a kommunikáció tudománya és technikái elemezhetik. Azonban az, hogy később mindegyikük, egyenként felelősségre vonhat a szavaimért (amit más- és másként érthettek), vagy akár egy előadás közben is összekapcsolódhat a szemem egy nézőjével, és megláthatom benne az értetlenkedést, mutatja, hogy ebben a közös térben nem oldódnak fel az egyes másikkal engem összekapcsoló terek. Ugyanez igaz az olyan, látszólag teljesen homogén terekre, mint mondjuk egy internetes közösségi oldal, ahol beállíthatom, hogy kik (milyen típusú felhasználók) láthatják az üzeneteimet: valójában már a fogalmazás közben is nagyon jól tudom, hogy többféleképpen érthetik ugyanazt (vagy „ugyanazt”).

A kifejezés tere mellett még számos interszjektív térben vagyok együtt másokkal, ugyanazokkal és nem ugyanazokkal; ezek némelyike így vagy másként aszimmetrikus, mások nem. Ezért lehetséges például a tagadás által a cselekvés terébe átutalni egy tettemet: ebben is együtt létezem a másikkal. Az erre jellemző interszjektivitás, láttuk, nem aszimmetrikus; bár a jelentések, amelyek cselekvéseinket irányítják, lehetnek különbözőek, de ez nem pozicionális differenciánk miatt van így, hanem tudásunk, térbeli vagy kulturális stb. helyzetünk eltérései miatt, és elvileg minden olyan jelentés, amivel a másik bír és én nem, illetve fordítva, megszerezhető, megosztható. A fizikai térben működő törvények pedig definíció szerint mindkettőnkre ugyanúgy hatnak: ez a megvitatásba is bekerülhet, hivatkozhatok arra, hogy hiszen te magad is tapasztaltad már, hogy megrándul egy izom az arcodon; vagy – a fizikai tér kiterjesztéseként a tőlünk függetlenül működő világban – arra, hogy nem hiszem, hogy neked még nem vesztette el egyetlen leveledet sem a posta, miért gondolod akkor, hogy ha nem kapsz tőlem üzenetet, az feltétlenül azt jelenti, hogy szándékosan hanyagollak. Az interszjektivitás más formái viszont aszimmetrikusak, mint például az erkölcsi cselekvés tere.⁴³⁰ Az

⁴³⁰ Lásd például Tengelyi László: *Törvény és vadfelelősség*, in: *Élettörténet és sorsesemény*, i. k., 275-289. o., ezen belül főként 281-283. o.

interszubbjektívitás filozófiai vizsgálatának e tereket és kapcsolataikat, konfliktusait kell vizsgálnia, anélkül, hogy ezek közül valamelyiket másokra akarná visszavezetni, vagy elsiertett módon elsődlegesnek nevezné ki.

A kifejezés mint kész tény

A kifejezés mint kész tény és a nyilvánosság

De vajon tényleg úgy volna-e, hogy a kifejezés folyamatosan átalakul, soha nem zárul le, és valóban még azt sem lehetne véglegesen megmondani, hogy tényleg kifejezés volt-e? A kifejezés egyik arca vagy aspektusa, mint azt nemcsak az „elmélet”, de tapasztalatok is mutatják, valóban olyan, aminél ennek legalábbis a lehetősége mindig fennáll; azonban egy másik aspektusa szerint a kifejezés egyben kész tény *is*. Ebben a fejezetben ezzel fogok foglalkozni, először elhatárolva egymástól a kifejezés két értelmét; azt, amiről eddig volt szó, itt alakuló kifejezésnek fogom nevezni.

A kifejezés mint kész tény *rögzített* vagy rögzíthető esemény: leírható, hang- vagy képrögzítő eszközökkel dokumentálható, archiválható. Megvan, véglegesen rögzült a világ eseményei között, csupán *értelmezése* változhat, ő maga nem.

Minden, amit teszek vagy ami velem kapcsolatos, alakuló kifejezéssé *lehet* az interszubbjektív térben. Viszont minden, amit teszek, ami velem kapcsolatos: kész tényként kifejezés, nem azzá lehet, hanem *az* – hiszen tény. Legfeljebb, hiszen véges az időnk és a figyelmünk, nem mindet értelmezzük, vesszük figyelembe vagy egyáltalán észre, ám ettől még mind tény marad. Az alakuló kifejezés nem feltétlenül marad meg ugyanannak: ha „értelmezése” megváltozik, akkor maga is megváltozhat, akár kifejezés státusa is megszűnhet; a kész tény viszont ugyanaz marad, noha elvileg akár végtelen sok különböző értelmezése is lehetséges. Természetesen ezt az értelmezést magát is kifejezések által fejthetjük ki, és azzal, hogy melyiket vallom magaménak, elárulok magamról valamit, illetve kifejezi azt, hogy én milyen vagyok. Az alakuló kifejezés értelme: elárulom magam; ellenben a kifejezés mint kész tény *árulkodik rólam*

mint személyiségről, de nem mint izolált, magában álló egyénről, hanem egyben mint kultúrárom (osztályom stb.) tagjáról is: kulturális tény.

A kifejezés mint kész tény nem áll szemben a cselekvéssel, mint az alakuló: nem merül fel az a kérdés, hogy valami kifejezés volt-e *vagy* cselekvés: hanem minden cselekvés egyben kifejezés is ebben az értelemben. Árukkodik rólam az, hogy *mit* teszek, *hogyan* teszem, illetve *hogy* (egyáltalán) ezt teszem. Hasonlóképpen, ha minden, amit teszek, kifejezés mint kész tény, akkor ez nem áll szemben az interszubbjektív más területével, nem vonható ki egy-egy cselekvésem ennek területéről úgy, hogy máshová utalom. Rólam árukkodik az is, hogy milyen nyelvjátékokat használom (vagyok kénytelen használni, mint korom, kultúrárom szülötte), de még az is, hogy a tőlem független objektív világ törvényei hogyan hatnak rám, milyen hatást váltanak ki *belőlem*.

A kifejezésben mint kész tényben szétválík a tartalom és az, *hogy* kifejezem; ezzel szemben az alakuló kifejezésben a tartalom nem egy külön mozzanat, a kifejezés egészével változik vagy annak eltűnésével maga is semmivé válik. Ha azonban van *tartalom*, akkor külön is vizsgálható, sőt, vizsgálándó a jelentése, az igazsága, összefüggései, következményei. Az, hogy kifejeztem (hogy én fejeztem ki, mint ez az ilyen és ilyen kultúrában élő személyiség), erről akár teljesen le is választható. Másfelől viszont a tartalom mindig több önmagánál (jelentésénél, igazságértékénél): az, hogy én fejeztem ki, árukkodik rólam és kultúráromról, közösségemről, osztályomról. Ebből a szempontból nem is olyan fontos az igazságérték: hiszen egy hazugság éppoly árukkodó lehet, vagy néha még inkább (hiszen mintha az igazság kimondására akár az is elegendő ok lehetne, hogy: igaz – ellenben mintha hazudni mindig jó okból kellene). Az interszubbjektív térben alakuló kifejezésnek *része* az igazságérték: ha például nyilvánvalóan nem mondok igazat, akkor lehet, hogy viccelek, lehet, hogy provokálok, vagy akár azt is kifejezhetem, hogy mennyire hülyének nézem a másikat; vagyis ennek komoly következményei lehetnek, akár közös történetünk végét is okozhatja.

A kifejezés ebben az értelmében sem azonos a jelentéses viselkedéssel. Ez utóbbi is nemcsak hogy az interszubbjektív térben létezik, de ahhoz *kötött*; vagyis nem függetleníthető attól, hogy éppen én éppen ezzel a másikkal vitatkozom vagy egyezem meg viselkedésem jelentésében – ezen a szituáción kívül a jelentéses viselkedés értelmét veszíti és az objektív tények szubbjektív értelmezésévé válik. Ez a szituációhoz kötöttség megvan az alakuló kifejezésben is, még akkor is, ha a szituáció természetesen egészen ki is tágulhat és a világot is magában foglalhatja (kozmológiai és fenomenológiai értelmében is): azt, ahogy innen látszik közös vagy éppen nem

közös világunk. (A kifejezett igazságértékével és akár az előbbihez hasonlóan tág „tartalmi” meghatározásával szándékosan nem foglalkoztam eddig, lévén az elemzés inkább, ha mondhatjuk így, formális, illetve a lehetőségfeltételekkel foglalkozik.) A kifejezés mint kész tény azonban abban az értelemben független ettől az interszjektív tértől, hogy leírható objektív terminusokban: „A aktor t időpontban (x,y,z) helyen C cselekvést hajtott végre, és ezzel azt fejezte ki, hogy...”

Az önmagára vonatkozás itt nincs meg a korábbi értelemben, hiszen nem fejezem ki, hogy személyiséget akartam kifejezni. Ugyanakkor valamilyen formában mégis megtaláljuk a megfelelőjét abban, hogy mondhatjuk: a személyiséghez illetve a kultúrához hozzátartozik, hogy megnyilvánuljon, tehát az, hogy kifejeződik, nem külsődlegesen és esetlegesen adódik hozzá. Amíg az elképzelhető, hogy személyiségem egyes vonásai még nem nyilvánultak meg, mert nem volt rá alkalom, vagy mert sikeresen elrejtettem vagy elfojtottam őket – addig paradox olyan személyiségvonásokról beszélni, amik egyáltalán soha nem nyilvánulnak meg, mégis a személyiség részei. (Esetleg arról beszélhetünk, mentegelve egy talán felmenthetetlen embertársunkat, hogy ha másként alakul az élete, akkor mi lehetett volna belőle – azonban ha ekkor nem maradunk meg egy mindenkire és ezért senkire sem érvényes absztrakciónál, és a személyiségről, az abban rejlő, felszínre nem került pozitív tendenciákról is szót akarunk ejteni, akkor már szükséges olyan tényeket, kifejezéseket találnunk, amelyek alátámasztják értelmezésünket.) Ugyanez igaz a kultúrára is: lehet ugyan, hogy bizonyos „mélyebb” vonásai csak akkor láthatóak, ha alaposabban – talán belülről – megismerjük, de az, ami nem nyilvánul meg valahogyan, nem lehet egy kultúra része.

Ebben is különbözik tehát a kifejezés mint kész tény a jelentés viselkedéstől, hogy a felkínálkozás egy formája is megragadható benne: nem a másinak (annak, aki megszólított), hanem az objektív szemlélő pozíciójának való felkínálkozás. Hiszen ha nem is arról van szó, hogy elárulom magam, a kifejezésben mint kész tényben mégiscsak *rólam* árulkodik az *én* cselekvésem.

Így tehát természetesen a kifejezés ezen értelme sem interszjektivitás nélküli, hanem annak egy sajátos formája tartozik hozzá: a *nyilvánosság*. Ez nem a mások összessége – tekintsük ezt akár úgy, mint a más emberek összességét, akár úgy, mint a nyilvánosság esetleg degradáló szabályai által „redukált” mások gyűjtőfenoménjét –, hanem inkább egyfajta semleges tér, *elvben egyenrangú pozíciók összessége*, amelyek egyetlen másikkal sem köthetőek, de bárki elfoglalhatja és el is foglalja őket, csakúgy, mint én magam. Az egyenrangúság azt jelenti, hogy

ugyan van különbség a nyilvános tér különféle pozíciói között, mégpedig mind a kifejezésekhez való hozzáférésben, mind abban, hogy e kifejezések értelmezéséhez mennyi információ áll rendelkezésre, látható egy adott pozícióból – azonban ezek a különbségek nem lényegiek, külsődlegesek és legalábbis elvben felszámolhatónak tekinthetők. A nyilvánosságnak része az utókor is, és nyilvánvalóan nem mindenhez férünk hozzá a múlt kifejezéseiből, vagy nem minden érdekel minket, és ez hasonlóan lesz a jövőben, a mi utókorunkban is; illetve sok mindent másként értünk és fognak érteni, mint ahogy a kortársak értik – azonban ettől még a kifejezés mint kész tény ugyanaz a tény marad, csak értelmezései változnak az értelmező történelmi ideje és a földrajzi, kulturális helyzete függvényében, vagy torzulhatnak amiatt, mert nem áll rendelkezésére elegendő mennyiségű információ a kontextusról.

Nézzünk néhány példát. Felhevülve, szélesen gesztikulálva magyarázok valamit Antalnak: számára ez kifejezés, amely alakulhat, gesztikulációm jelentheti például azt, hogy felbosszantott, vagy azt, hogy lázba hozott a téma stb. Messziről lát minket Béla, közös ismerősünk; amikor legközelebb beszélek vele, szóba hozza, hogy látta, hogy mennyire mérges voltam a múltkor Antalra; elmagyarázom neki, hogy csak felhevültem magyaráztam, a beszélgetésünk témája hozott lázba – ekkor viselkedésem jelentéséről van szó. Egy ismeretlen, akinek nincs köze egyikőnkhez sem, lát minket – azt a *következtetést* vonja le, hogy két középkorú férfi vitatkozik, egyikük tipikus frusztrált budapestiként önti ki éppen a mérgét, amúgy is ideges fajtának tűnik. Az esetről készült felvételt – miért is ne? – jóval később elemezve a huszonegyedik század elejének jellegzetes kommunikációs stílusának jegyeit keresik, öltözékünk sajátosságait és annak jelentéseit próbálják megfejteni stb. Ugyanaz a cselekvés először kifejezésként, másodsor jelentésszerű viselkedésként értelmeződik, az utóbbi két esetben pedig kész ténynek minősül, amely különféle kontextusú és érdekű értelmezésekre ad alkalmat.

Antallal és Bélával mindent együtt csinálunk, együtt beszélünk meg. Egyszer azonban írok egy emailt csak Antalnak; a benne leírtak mellett akár az is, hogy hogyan tördelem a sorokat vagy milyen szmájlikat használok, kifejezésnek számíthatnak. Antal megmutatja Bélának a levelet: számára ez nem kifejezés, hanem jelentésszerű viselkedésként, például árulásként érti. (Nem lehet kifejezni, hogy „elárullak.”) De megbeszélhetik azt is, hogy igazi hitszegő vagyok, de hát mit is vár az ember az ilyen értelmiségiektől: leveletem személyiségem és kultúráim kifejezésekként *értelmezik*. Ha pedig gyűjteményes kiadásom levelezésemet összegyűjtő kötetében jelenik meg a szöveg, akkor szintén személyiségem egy oldalát világíthatja meg kutatóim

számára, zaklatott megfogalmazásom a középső korszakomra jellemző stílusomat vetíti előre, levelem a kor tipikus humánértelmiségi beharccainak dokumentumaként elemezhető.

Igaz ugyan, hogy minden kifejezésnek megvan mindkét aspektusa, pontosabban minden alakuló kifejezés egyben kész tény is, ám ez utóbbi tágabb területet fed le; azonban a különféle formákhoz általában különféle mértékben kapcsolódhat egyik vagy másik aspektus. Az írást tipikusan olyan formaként szoktuk elgondolni, amelyben erősebb a kész tény jelleg, mint például az élőbeszédben, amellyel kapcsolatban még mindig talán gyakrabban felmerül az, hogy rögzíthető (és így kész tényként való értelmezésére előkészíthető – gondoljunk például a nyilvánosságra hozott leleplező felvételekre), mint például a gesztikulációval kapcsolatban. A nyomtatás talán az a forma, amit leginkább a nyilvánosságnak szóló kifejezésként értünk, de ettől még elképzelhető, hogy emellett „személyes üzenet” is egy megjelent vers vagy akár egy teljes regény.

Az, hogy egyes formákban melyik aspektus mennyire domináns, történetileg változik és viták tárgya is lehet. Mióta tudjuk, hogy telefonbeszélgetéseinket lehallgathatják, megerősödött az a paranoid fantázia, hogy egy ilyen beszélgetés nem csupán a személyes kommunikáció (az alakuló kifejezés) terepe, hanem egyben kész tények sorozata is egyfajta, korlátozott és specializált nyilvánosság számára, amely mondjuk a tényeket értelmezve terrorista összeesküvés jelei után kutat. (E specializált nyilvános tér első pillantásra nem tűnik semlegesnek, de a hozzáférésben mutatkozó radikális különbségek nem szüntetik meg e semlegességet, csak az információk hozzáférhetőségének különösen nagy aránytalanságait mutatják – amit az is mutat, hogy komoly erőfeszítéseket kell tenni, hogy ez a korlátozott hozzáférés fennmaradjon, és ezek nem is mindig sikeresek, a specializált nyilvános tér információi kiszivároghatnak.)

Hasonló keretek között értelmezhetjük azt a vitát, ami ma az „online nyilvánosság” és az „online magánélet” összekeveredéséről folyik: „a fiatalok” egyre inkább az internet, a blogok, a közösségi alkalmazások nyilvánossága előtt élik magánéletüket, és mit sem törődnek azzal, hogy személyes beszélgetéseiket vagy egymás számára feltöltött fotóikat „mindenki láthatja”. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy korábban a magánélet ne lett volna legalább elvben rögzíthető és az (általában tényszerűen inkább korlátozott) nyilvánosság számára hozzáférhető;

hanem azt, hogy bizonyos új kifejezési formákban a „konzervatív” megközelítés⁴³¹ számára zavarbaejtő az, hogy e formák hogyan szabályozzák a kifejezések alakuló és kész tény aspektusának jellemző – de korántsem rögzített – viszonyait.

Szélső eset természetesen az, amikor egy kifejezés csakis kész tényként értelmezhető, például azért, mert az, akinek a kifejezése volt, halott, és így elvben is kizárható a kifejezés alakulása, megvitatása; csupán értelmezésén vitatkozhatnak a túlélők; de valami csak kész tényként kifejezés akkor is, ha sikeresen tagadtam, hogy (alakuló) kifejezés volna. Egy másik fajta szélső eset az, amikor egy fenomén lényegéhez tartozik, hogy a kifejezés két értelme között folyamatosan feszültség álljon fenn. Ilyen ma a sztárok, „celebek” világa. Minden, amit tesznek, kulturális jelentőséggel bír, csodálatosan vonzó vagy éppen taszító személyiségük kifejeződései a nyilvánosságra tartoznak, a nyilvánosságnak mintegy joga van hozzájuk – hiszen éppen ezért sztárok (ennyiben többek vagy mások, mint a köz figyelmére számot tartó foglalkozások jeles képviselői). Ha egyikük vacsorára hívja a másikat, akkor ennek jelentését és jelentőségét ők ketten megvitatják és alakíthatják; ám ha ez kiderül, akkor onnantól számtalan példányban reprodukált és terjesztett tényé válik, amelynek értelmezésébe maguk a szereplők csak korlátozottan szólhatnak bele. (Ha, jellemzően szóvivőjük útján, közlik, hogy tényleg csak baráti vacsorameghívás volt, akkor ezt máris összeegyeztethetjük a szerelmi kapcsolatot sejtő értelmezéssel, miszerint csak nem akarják nagy dobra verni, és végeláthatatlan vitákat folytathatunk azokkal, akik szerint tényleg nincs szó többről.) Ugyanakkor a nyilvánosság éppen mint „magánéletre” kíváncsi tetteikre, mint ami e nyilvánosságtól függetlenül zajlik (holott sejtethető, vagy egyes sztárok látványos „összeomlásaiból” tudható is, hogy az, hogy minden kifejezés rögtön a nyilvánosságnak szóló tényé lesz, befolyással van magukra a cselekedeteikre is): a sztárok nemcsak mint sztárok, hanem „mint emberek” érdekesek. Ennek a feszültségnek állhatunk a másik oldalára is: felháborodottan – és nyilvánosan – érvelhetünk amellett, hogy „nekik is joguk van a magánéletre”, illetve hogy milyen beteg társadalom az, amely a legapróbb részletekig kíváncsi teljesen értéktelen és semmi érdemi teljesítményt felmutatni nem képes személyek életére is; elemezhetjük, hogy e „leskelődés” milyen lelki igényeket elégít ki, amelyek milyen társadalmi anomáliákból erednek; akár a sztárok nyilvános magánéletéből hasznot húzó

⁴³¹ Vö. például: „Talán ötven éve, a rock and roll korai korszakában volt utoljára ilyen generációs szakadék a 'dzsungelritmusokról' beszélő idősebbek és a fiatalok között.” Emily Nussbaum: *Say Everything*, New York Magazine, 2007. február 12., <http://nymag.com/news/features/27341/>

lapok is szörnyülködhetnek azon, hogy más lapok hogyan húznak hasznot ugyanebből. Még ha ez utóbbi álláspontoknak hajlandóak is vagyunk sok szempontból igazat adni, az biztos, hogy a sztárság fenoménja, ahogy ma ismerjük, a kifejezés két értelmének sajátos feszültségéből táplálkozik, enélkül nem értelmezhető. Mindennek megvan a kevésbé bulváros formája is: ha a magas kultúra kanonizált alkotóinak kifejezetten nem a nyilvánosságnak szánt leveleit nyilvánosságra hozzák, rendre hasonló viták lángolnak fel arról, hogy a nekik szóló tiszteletünkből vajon miért nem következik az, hogy magánéletüket is tiszteljük; illetve hogy vajon nem következik-e éppen rendkívüli nagyságukból, hogy minden a nyilvánosságra tartozik, amit valaha leírtak. Másfelől pedig (visszautalva a megtalált napló *A megszólítás* fejezetben említett példájára) másként olvassuk, másként értjük – más lesz a tartalma egy magánlevélnek, ha tudjuk vagy sejtjük, hogy például írásuk közben a szerző (ha esetleg „öntudatlanul” is) a nyilvánosságot vagy az utókort is szem előtt tartotta.

Ezek a példák világosan megmutatják, hogy a kifejezés kettős értelme és ezek viszonya, feszültsége elengedhetetlen egyes fenomének magyarázatához, vagyis hiba volna e kettősséget valamiképpen redukálni, akár az egyik értelmet a másikból levezetettnek és ahhoz képest másodlagosnak tekinteni, akár a nyelv valamely eredendőbb, lényegibb funkcióját keresni, amelynek egységességéhez képest a kettősség csak látszat, amely abból ered, hogy elvettük a lényegét.

Ez a feszültség továbbá azt is megmutatja, miért jogos *a kifejezés* két értelméről, két aspektusáról beszélni. Ennek alátámasztására a strukturális analógiák, tartalmi kapcsolatok illetve eltérések számbavétele és mérlegelése nem volna elegendő. Így ha csupán az alapján állítanánk, hogy többről van szó, mint pusztán homonímiáról vagy „hasonló jelentésekről”, hogy a kifejezés egyik értelmében elárulom magam, a másik értelmében pedig rólam árulkodik, akkor veszélyesen közel kerülnénk a „szubjektumból kijuttatás” elméletéhez: úgy tűnhetne, az a kapcsolat a kettő között, hogy a másként hozzáférhetetlen belsőt teszi külsőleg hozzáférhetővé. Azonban az, hogy bizonyos fenoméneket csak e két értelem feszültséggel számot vetve írhatunk le, fenomenáisan igazolja, hogy jogos a kifejezés két értelméről, aspektusáról beszélni.

Ráadásul így megfelelhetünk két fontos követelménynek is. Egyrészt elismerhetjük, hogy minden kifejezésünknek – minden tettünknek – etikai, politikai, kulturális jelentősége van (önbecsapás, képmutatás azt gondolni, hogy jól meghatározható kötelességeink teljesítésével már meg is tettünk mindent, ami ahhoz szükséges, hogy erkölcsösek legyünk: hiszen lehetséges, hogy éppen ezzel is fenntartunk és megerősítünk egy alapjaiban erkölcstelen rendszert); másrészt

megelőzhetjük, hogy a személyes találkozást, egyáltalán: az ént, a szubjektumot feloldjuk a kultúra, a történelem stb. totalizáló struktúráiban.

A kifejezés mint kész tény tehát egyfelől felkínál valamiféle tartalmat a nyilvánosságnak, amelynek elemzésére a megfelelő tudományos és filozófiai diszciplínák vállalkoznak, a szemiotikától és szemantikától a szociológián át a történelemírásig stb. Másfelől mindig árulkodik valami többről is: rólam mint személyiségről és ettől elválaszthatatlanul mint egy kultúra tagjáról is.

A személyiség

A kifejezésnek mint kész ténynek is megvan a kifejező alanya: a személyiség. Vagyis nemcsak árulkodik rólam, amit teszek, ahogy teszem, amit mondok és ahogy mondom, ami velem kapcsolatos: arról, hogy milyen vagyok, hogy *ki vagyok* – hanem én magam árulom el magam, személyiségem fejeződik ki, mutatja meg magát. Én magyarázok türelmesen, vezetek agresszívan, falok fékezhetetlenül, máskor oly jól leplezett mohóságomat elárulva. Az így értett kifejezés kész tény jellege azt jelenti, hogy nem tagadhatom e kifejezéseket, legfeljebb értelmezésüket vitathatom; nemcsak hogy nem döntök arról, hogy kifejezzem-e, milyen vagyok, de a kifejezést nem tehetem semmissé vagy változathatom meg. A személyiség mint alany nem a tudatom: nem döntöttem arról, hogy ilyen leszek és ilyenként mutakozom meg; de nem is a tudatalattim, ugyanis nem arról van szó, hogy valójában ki akartam fejezni, hogy milyen vagyok, csak nem tudatosan – a szándékosság kérdése egyáltalán nem is merül fel. A személyiségem nem is a (tudattal szembeállított) testem, bár megvan a maga testi korrelátuma, hiszen minden kifejezés valamilyen (esetleg tág) értelemben testi: ezt kidolgozott testnek lehetne nevezni, ugyanis nincsen benne semmi véletlen, semmi esetleges és visszavonható. Teljes egészében felelős vagyok minden tettemért, mozdulatomért, személyiségem kifejeződéséért – hiszen én magam fejezem ki magamat, azt, amilyen vagyok –, de nem uralom ezt.

A személyiség nem fejezhető ki szándékosan, legalábbis nem így, kész tényként. Ha azt mondom a másiknak: önző vagyok, akkor azzal az ellenkezésével akarom kicsikarni, magyarázkodom (számítható volna erre), bocsánatot kérek vagy éppen ezt kerülöm el (nem tehetek róla, hogy olyasmire számítottál tőlem, amire nem vagyok képes, hiszen tudhattad volna),

vagy történetünk jövőbeli alakulását kívánom befolyásolni (legközelebb számíts arra, hogy önző módon fogok cselekedni).

Persze dolgozhatok azon, hogy mit fejezzek, mi fejeződjön ki, de végülis ez uralhatatlannak bizonyul: azzal, hogy valamilyen látszatot kívánok kelteni, csak személyiségem egy újabb oldalát leplezem le. Berendezhetem úgy a lakásomat, hogy szándékaim szerint hanyag eleganciát sugározzon, de az, ahogy minden reggel „hanyagul” szétszórom-elrendezem a tárgyakat, azt fejezi ki, hogy nem vagyok „hanyagul elegáns”, hanem mániákusan ügyelek a látszatra, és ezt ráadásul titkolni igyekszem. Azt persze megtéveszthetem, aki csak a kifejezések egy bizonyos részét látja (tehát csak a lakásomat, de azt nem, ahogy elrendezem), de ettől még a tény tény marad.

Itt újra érdemes röviden összevetni a kifejezést mint kész tényt és a jelentéses viselkedést. Ha valaki megles, amint éppen rendezgetem a lakásomat, ez számára egyfelől jelentéses viselkedés lesz, amit értelmez, szembesíthet vele, én értelmezését vitathatom: ez az interszubjektív térben alakulhat. Másfelől pedig mint megfigyelő megfejt, hogy milyen vonásaimat árultam e. Ha szembesít ezzel, akkor tulajdonképpen magammal szembesít: az, amit elárultam magamról, nem kötődik kettőnk személyes viszonyához, még ha éppen ennek közvetítésével is szereztem róla tudomást. Lehet, hogy tartalmát tekintve ugyanaz a jelentéses viselkedés jelentése és a kifejezett személyiségvonás, de más az a tér, amiben léteznek; egyik esetben éppen ez a másik, illetve kettőnk története határozza meg a jelentést (vagy pedig ez ad történetünknek ad irányt); míg utóbbiban lehet, hogy csak ő tudja, amit tud, de mindenki más, aki ugyanazt látta volna, amit ő, ugyanazzal a ténnyel szembesülne.

Azt, hogy felelős vagyok személyiségem kifejeződéséért, de nem uralom, mutatja az is, hogy van értelme annak, hogy „ismerd meg önmagad”, sőt, annak is, hogy „légy az, aki vagy” – illetve az is, hogy saját személyiséggemmel *szembesülök*. Akár a másik kifejezése által, akár úgy, hogy saját kifejezésemmel szemben én veszem fel a nyilvánosság semleges pozícióját – bár bizonyos értelemben nem lehetek semleges, hanem „elfogult” vagyok magammal szemben, de ez már az értelmezés kérdése: annak helyessége vagy torzulása a tét. Ez azt jelenti, hogy szembesülésem saját személyiséggemmel nem közvetlen; még akkor is, ha nem utólag tekintek arra, amit tettem és ezáltal magamról kifejeztem, hanem „figyelem magam, miközben csinálok valamit”, már a *kész* ténnyel van dolgom. Zavarba ejthet vagy meglephet az, amit látok, vagy egyenesen szégyellhetem magam (nem feltétlenül egy bizonyos másik előtt: a világ előtt, az absztrakt nyilvánosság előtt), sőt, meg is rémiszthet vagy sokkolhat az, aki vagyok; vagy lehetek

elégedett, büszke – azonosulhatok többé vagy kevésbé saját magammal, személyiséggemmel. De érezhetem akár teljesen idegennek is azt, aki személyiségként kifejezéseimből rám tekint: ez is csak azért lehetséges, mert én vagyok az, nem egy másik személyiség fejeződik ki általuk, hiszen ebben az esetben elidegenedésről sem beszélhetnénk. (Kifejezésem annak alakuló kifejezés értelmében nem szólhat saját magamnak; mint kész tény igen, bár tulajdonképpen ekkor sem közvetlenül magamnak fejezek ki, hanem a nyilvánosságnak, amelynek pozícióját én magam veszem fel a kifejezéssel egy időben vagy később.)

Némiképpen hasonló idegenséget vagy legalábbis távolságot az alakuló kifejezéssel szemben is érezhetek; hiába a felkínálkozás, hiába, hogy kifejezésem alakulásába az interszjektív térben én is beleszóllok, ha azt, hogy mi az, vagy mi lehet egyáltalán, meghatározza a nyelvjáték vagy közös történetünk, és ezek meg is akadályozhatják, hogy kifejezésemben magamra ismerjek – miközben magaménak kell elismernem. Egy korábbi példához visszatérve: rájövök, hogy tanárként nem tudok nem rendreutasító módon szólni egy diákhoz, hogy elmondjam, mi nem tetszik a viselkedésében; nem érzem magaménak a kifejezést, de közben tudom, hogy az én kifejezésem – másfelől kétségeim, vonakodásom kész tényként azt fejezi ki, hogy nem vagyok egy autoriter személyiség, vagy azt, hogy nem vagyok tanárnak való, esetleg határozatlan vagyok stb.

Ritkán fordul elő, és éppen ezért annál becsesebb, hogy azt mondhatjuk valakinek: „melletted önmagam lehetek.” Ilyenkor az itt használt felosztás szerint nem a személyiségről van szó, hiszen mindig *az vagyok*; hanem arról, hogy e különleges másiknak tett, általa nekem tulajdonított kifejezéseimben tényleg, maradéktalanul és minden további nélkül magamra ismerem – minden további nélkül, vagyis nem például „a rendelkezésre álló nyelvjátékokat tekintve”. (Persze az, hogy a rendelkezésre álló nyelvjátékokon kívül elgondolhatóak mások is, amelyek a kifejezés más lehetőségeit nyújtják, egy olyan elméleti belátás, amely bizonyos tapasztalatokban, amikor például valami kifejezhetetlennel szembesülök, megnyílik előttem mint általános igazság, de ettől még nincs és feltehetően nem is lehetne jelen tudatomban vagy tudatalattimban minden kifejezésemkor.) Felismerem magam e másikkal való kapcsolatomban, „fontos” kifejezéseimben; és hogy melyek a fontosak, azt legalább részben éppen az határozza meg, hogy magamra ismerem bennük.

Személyiségvonások vagy legalábbis ezekhez hasonló elemek közös történetünkben is megjelenhetnek, így például egy kifejezés megvitatásában hivatkozhatok ilyesmikre: „hiszen mindig is kedves voltam hozzád, miért feltételezed, hogy most gúnyolódtam rajtad?” De e

történet értelme, vagyis maga a történet is csak a kettőnk közötti interszubjektív térben létezik és abban alakul, és más-más interszubjektív terekben más-más vonások kerülhetnek előtérbe. Ha egy-egy kifejezésem „nem tipikus”, olyan vonást árulna el, amelyet egyikünk sem tart beilleszthetőnek közös történetünkbe (tőlem szokatlan türelmetlenséggel csattanok fel), akkor akár közös megegyezéssel egyszeri anomáliának is tekinthetjük; míg kész tényként mindenképpen árulkodik rólam, mondjuk egy rejtett oldalamról.

Ellenben a személyiség, ahogy a kifejezés mint kész tény megmutatja, a nyilvánosság semleges terében létezik, és legfeljebb különféle oldalai nyilvánulnak meg más-más emberek számára. Ez nem azt jelenti, hogy a személyiségnek, annak egészének valamiféle önálló létet kellene tulajdonítanunk, amely különféle vetületeit mutatja meg (legalábbis a kifejezés elemzéséből ilyesmi nem vezethető le): hanem a személyiség azért és úgy tekinthető egységesnek, hogy egy-egy, vagyis mindegyik kifejeződésével szembesülve azt kell, hogy mondjam: ez én vagyok. Vagy ezt kell mondania a másiknak, hiszen a nyilvánosság semleges terében nem áll fenn a korábban elemzett aszimmetria – bár más fajta, etikai aszimmetria megjelenik itt: a felelősséget nekem kell vállalnom személyiségemért. Ez nem jelenti azt, hogy a személyiség elemeiből, kifejeződéseiből könnyedén összerakható, harmonikus egység volna, egymáshoz jól illeszkedő vonások összessége: kifejezései között lehetnek ellentmondások, de ezek értelmezésének az szab irányt, hogy mindez én vagyok.

A személyiség alakulhat, változhat is, akár egy csapásra, akár fokozatosan, akár úgy is, hogy olyan dolgokat teszek, amelyek még nem rám vallanak, azzal a céllal, hogy majd „második természetemmé” legyenek; annak, hogy változtatni akarjak személyiségemen, az a feltétele, hogy szembesüljek vele, és e szembesülés sokkja, hogy *ez vagyok*, veheti fel azt az értelmet, hogy *most ez vagyok*, de nem kell feltétlenül ilyennek megmaradnom. A változás a tények értelmezésének kérdése is: hiszen például lehetséges, hogy mindig az voltam, aki most vagyok, hogy összeilleszthetőek egyetlen személyiség képévé a különféle jelen- és múltbeli kifejezések. Illetve szembesülhetek azzal is, hogy megváltoztam anélkül, hogy ezt észrevettem volna, hogy bármilyen tapasztalatom lett volna erről: például egy régebbi írásomat olvasva, vagy egy hangfelvételt hallgatva (milyen bátortalanul szólaltam meg akkor, nem is ismerem magamra!).

A kifejeződő személyiség esetén van értelme feltenni azt a kérdést, hogy *vállalom-e* azt, amit kifejeztem – hiszen különbözik az, hogy a kifejezésért a felelősség engem *terhel* és az, hogy ezt vállalom is. Ez tehát az elismerés egyfajta megfelelője a kifejezés mint kész tény területén. Lehet etikai kötelességnek (akár az egyik legfontosabbnak) is tekinteni e vállalást, vagy a

túllépést azon, ami vagyok.⁴³² Ellenben az alakuló kifejezéssel kapcsolatban nem mondhatjuk, hogy az elismerés valamilyen analóg értelemben kötelesség volna, vagy etikailag jobb, értékesebb, mint a tagadás: nemcsak azért, mert a másik néha tényleg tévedésből, netán rosszindulatból tulajdonít nekem valamely kifejezést, hanem azért is, mert ha ebben megegyezünk, ha sikeres a tagadás, akkor a kifejezés meg is szűnik annak lenni, vagyis nincs értelme azt elismerni, amit *tényleg* nem fejeztem ki. De még ha egyedül maradok is azzal az igazságommal, hogy valójában nem ezt fejeztem ki, akkor is lehetséges, hogy minden erkölcsi jogom megvan ahhoz, hogy ehhez ragaszkodjak – még ha ez a másikkal közös interszubjektív térben nem is lesz közösen elfogadott.

A kifejezés mint kulturális tény

A kifejezés amellet, hogy tartalma önmagában is vizsgálható, nemcsak személyiségről árulkodik, hanem kulturális tény is – és éppen olyan objektivitással (vagy „objektivitással”) rendelkezik, mint más kulturális tények; sőt, ezek egy el nem hanyagolható részét éppen kifejezések teszik ki. A kultúra szó sokértelműsége⁴³³ itt nem hátrány, hanem éppenséggel előny: ugyanúgy szó van vagy szó lehet, és gyakran kibogozhatatlanul, a természettel szembeállított minden emberi tevékenységről, egyes specifikus kultúrákról (civilizációkról, szokásrendszerekről), vagy a kultúra specifikus „részeiről”, a művészettől a testkultúráig. Ebben a sokféle értelemben árulkodik kifejezésem nemcsak rólam mint ilyen és ilyen személyiségről, hanem mint ennek és ennek az osztálynak, nemzetnek, kultúrának, egyéb csoportnak a tagjáról; illetve ezáltal magáról erről a csoportról is – vagy ha egy kellően körültekintő tudós engem vizsgál, kifejezéseimből akár arról is megtudhat valamit, hogy milyenek „általában az emberek”.

Ahhoz, hogy a kifejezés értelmezhető legyen így, nem szükséges olyan nyelvjáték, amibe illeszkedik, abban az értelemben, ahogy az alakuló kifejezéshez igen. Az, hogy felveszek egy bizonyos ruhát, nem feltétlenül számít kifejezésnek, csak ha megvan a megfelelő nyelvjáték, amelyben értelmes ez a tulajdonítás; illetve az, hogy létezik-e ilyen nyelvjáték, megvitatás tárgya

⁴³² Stanley Cavell a perfekcionizmus nagy hagyománya egyik aspektusaként azonosítja ezt a kötelességet.

⁴³³ Lásd Márkus György: *A "kultúra" antinómiái*, ford. Karádi Éva – Kis János, in: *Metafizika – mi végre?*, Budapest, Osiris, 1998. 289-318. o.

lehet. Ugyanakkor viszont öltözékem mindenképpen árulkodik arról, hogy milyen anyagi körülmények között élek, hogy az adott korban bizonyos társadalmi presztízst milyen ruházattal szokás kifejezni. Ehhez nem nyelvjátéokra van szükség, hanem olyan társadalmi összefüggések, struktúrák fennállására, amelyek ezzel a jelentéssel felruházzák az öltözékeket. Ugyanez igaz a személyiség kifejezésére is: ruházatom és az, ahogy hordom, kifejezheti azt, hogy hogyan viszonyulok a külsőhöz, anélkül, hogy ennek bármilyen nyelve volna.

Aligha szükséges külön hangsúlyozni, hogy a személyiség és a kultúra közötti kapcsolat nem determinisztikus, minden kulturális alakulatnak vannak nem tipikus tagjai (vagy akár: senki nem *tipikus*), de ettől még tagok, és tipikusságuk vagy ennek hiánya éppen ezért értelmezhető egyáltalán. Ugyanúgy lehet, vagy talán még gyakoribb is, hogy abban, amit például osztályhelyzetemről elárulok, éppúgy nem ismerek magamra, mint személyiségemben; vagy hogy éppenséggel nem is tudok arról, hogy bizonyos társadalmi csoportok akár tipikusnak mondható tagja vagyok.

Természetesen nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a tények értelmezése nem kerülhető meg; így a társadalomtudomány alakulásával vagy különféle iskolákban, irányzatokban, illetve magában a nyilvánosságban változik, hogy milyen csoportok létezését teszik fel egyáltalán, amikre nézve aztán következtetéseket vonhatnak le egyes tagjaik vagy statisztikailag szignifikáns mennyiségű egyedük viselkedéséből, vagy viselkedésük és tulajdonságaik (a háttérváltozók) bizonyos meghatározott – és szintén változó – halmazából (az emberre mint olyanra vonatkozó következtetések levonásakor pedig nyilván külön módszertani óvatosságra van szükség). Valamint különféle tartalmú kifejezések inkább vagy kevésbé adnak alkalmat ilyen következtetések levonására, de hogy melyik mennyire, az változó lehet. Így például egy matematikai bizonyítás elővezetése az uralkodó álláspont szerint csak tartalma, annak igazságértéke (esetleg „eleganciája” stb.) alapján ítéltető meg, ugyanakkor formája, kifejezésének körülményei (hol, hogyan jelenik meg), az, hogy mely matematikai problémák érdekesek vizsgálatra, illetve az, hogy egyáltalán kifejezték és pont ekkor, alkalmat nyújthat olyan alakulatok, mint például a „görög matematikai gondolkodás” vizsgálatára.⁴³⁴

Egy kifejezés értelmezése, annak előterjesztése természetesen szintén kifejezés, amely az értelmezőről árulkodik, és egyebek közt etikai megítélés tárgya is lehet; így tehát ha valaki hangoskodó embertársát „tipikus cigánynak” véli, akkor ezért őt nemcsak elítélhetjük, hanem

⁴³⁴ Vö. Surányi László: *Metaaxiomatikai problémák*, Budapest, Typotex, 1992.

egyben be is sorolhatjuk ez alapján egy csoportba („egzisztenciáját féltő, közepes iskolázottságú, a szélsőséges propagandára fogékony alsó középosztálybeli”). A kifejezés mint kulturális tény erkölcsi megítélése sajátos *aszimmetriát* mutat. A másik kifejezésének értelmezése során az a követelmény, hogy a másikat ne (vagy legalább ne kizárólag) az alapján ítéljem meg, hogy milyen kulturális jellegzetességeket árul el magáról, és egyáltalán, hogy lehetőség szerint tartózkodjak az általánosításoktól, vagy legalábbis ezek etikailag helytelen, mondjuk faji vagy nemi (és nem szociológiai) alapú fajtájától. Saját magam kifejezése mint kulturális tény kapcsán viszont az önvizsgálat és -értelmezés lehet etikai követelmény; és ez alapján társadalmi hovatartozásom vállalása, vagy az ezen való „túllépés” (ha az önvizsgálat, amely nem kerülhet meg társadalmi kérdéseket sem, kimutatja, hogy például csoportom jellegzetes kifejezései más csoportok módszeres megkülönböztetésével járnak). Másfelől pedig az, hogy ne higgyem azt, hogy csoportom, nemzetem stb. nevében, annak szószólójaként léphetek fel (legalábbis kellő felhatalmazás nélkül, vagy egyáltalán).

Az előző bekezdéssel elárultam azt is, hogy én milyen társadalmi csoporthoz tartozom, a magam jellegzetes erkölcsi megfontolásaival – lehetségesek persze másfajta követelmények a saját és a másik kifejezésének mint kulturális ténynek értelmezésével kapcsolatban, most számunkra az a fontos, hogy ezek valamiféle aszimmetriát mutatnak vagy legalábbis mutathatnak. Ez az aszimmetria azonban *etikai* természetű: a kifejezés mint kulturális tény – elvben – mindannyiunk számára ugyanúgy hozzáférhető, és mindannyian értelmezhetjük, még akkor is, ha az értelmezések „jogosságának” eloszlása szintén társadalmilag meghatározott és változhat. Bizonyos kifejezéseket bizonyos korokban inkább a szociológusok vagy pszichológusok (ennek vagy annak az irányzatnak a művelői), közgazdászok vagy politikusok értelmezik „jól”, és megvannak annak a formái is, hogy más csoportok hogyan tiltakoznak a jogosság adott eloszlása ellen. („Élnének csak a rózsadombi szociológusok egy olyan faluban, ahol a cigányok mindent ellopnak, megnézném, hogy akkor is rasszizmusról kiabálnának-e, akárhányszor a *cigánybűnözés* szót meghallják!”)

A kifejezés mint kulturális tény és az alakuló kifejezés kapcsolata egy komoly problémát vet fel: azt, hogy *kifejezésem* mennyire az *enyém* – hogy az, hogy ebben és ebben a helyzetben ezt és ezt szokás mondani (legalábbis az én csoportom tagjai ezt szokták), mennyire teszi kifejezésemet nem sajátommá.

Természetesen azáltal, hogy elismerem, a kifejezés a sajátommá lesz, az én kifejezésemmé; de vannak élményeink, amelyek azt mutatják, hogy még ami ebben az

értelemben én kifejezésem, az is lehet „másé” vagy „senkié”: amit „automatikusan” mondok, *csak* azért, mert ezt *kell* mondanom – akár különösebb meghatározottság nélkül: „az emberek” ezt szokták mondani (egy temetésen részvétüket nyilvánítják); akár leszűkítve: a mi köreinkben ez így szokás (a nők ruhájára dicsérő megjegyzéseket teszünk, akármit gondolunk is róluk – de tudjuk, hogy ezt nem mindenki csinálja így), akár viszonylag pontos szociológiai meghatározással (itt a Rózsadombon így szokás beszélni a takarítónővel). A szóban forgó élményekben azzal szembesülök, hogy amit mondanom *kell* és mondok is, azt nem gondolom komolyan, nem belülről jön, nem élem át: nem a sajátom, hanem a kultúramé, tágabb vagy szűkebb értelemben. A temetésen részvétet nyilvánítok, sőt, akár még könnyezhetek is – holott valójában nem érzek semmit. Ilyen alkalmakkor akár az a döbbenetes „felismerés” is érhet, hogy hiszen *minden* kifejezésem másé, nyelvemet és egyáltalán, életemet a konformizmus határozza meg és emészti fel.

Ez persze amolyan hisztérikus fantáziának bizonyulhat akár a következő pillanatban is, például azért, mert a legtöbb helyzet olyan, hogy nem merülhet fel, hogy sajátom-e egy kifejezés az előbbi értelemben: egyszerűen csak *mondom* – és valószínű, hogy ezeket a helyzeteket nem lehet valamilyen formális, nyelvi, szociológiai vagy egyéb kritérium alapján jól elkülöníteni azoktól, amelyekben e kérdést van értelme feltenni. Ugyanakkor látni kell azt, hogy egy bizonyos vágy is munkál ebben a fantáziában, olyasmi iránt, amit valóban tapasztalhatunk: vannak olyan élményeink is, amikor „elsajátítunk” egy kifejezést, és innen, ehhez képest látszik úgy, hogy eddig valójában nem is volt a sajátunk.

Megtanultam szüleimtől, filmekből, könyvekből, ki tudja még honnan, hogy egy párkapcsolatban mikor mondjuk azt, hogy „szeretlek”: a kapcsolat alakulásának bizonyos pontján, ilyen és olyan feltételek teljesülése esetén, amikor ezt és ezt érzem, vagy számítóbban: amikor ezt és ezt el akarom érni. A „szeretlek” kimondásának következményeit is ismerem már. És egyszer csak, amikor *ennek* a lánynak mondom, egyszer csak úgy érzem: őt *tényleg* szeretem. Most *tényleg* komolyan mondtam, sőt, most mondtam először komolyan, először éreztem át, hogy mit jelent ez valójában.

Az ilyen helyzetek nem feltétlenül rendkívüliek, hanem éppenséggel teljesen hétköznapi szituációk is lehetnek – megértem, hogy mit jelent, hogy „ólmos fáradtságot” érzek a tagjaimban –; vagy éppen attól és csak attól lesznek rendkívüliek, hogy elsajátítok valamit. Az előbbi

kétségbeesett fantáziát az a vágy mozgatja, hogy bárcsak mindent, amit „csak úgy” mondani szoktam, így megérthetnék, a létező, ténylegesen használt nyelven – vagy lenne egy másik nyelv, egy olyan, amit így elsajátíthatnék, mert ami „rendelkezésemre áll”, az nem ilyen.

Ez az elsajátítás nem egy új jelentés megalkotása, nem vagy legalábbis nem tisztán teremtő kifejezésről van szó: hiszen éppen az a feltétele, hogy ismerjem ezt a nyelvet, amelyben most találok rá a jelentésre vagy a *valódi* jelentésre – eldönthetetlen, hogy e kettő közül melyikről van szó.⁴³⁵ Hiszen nem feltétlenül adódott hozzá a „valódiság” valamely többlete a jelentéshez; hiszen azt is érezhetem, hogy *magát a jelentést* most sajátítottam el, tettem sajátommá: tudtam vagy tudat alatt éreztem, hogy valójában nem az a szerelem, amit korábban éreztem azokban a kapcsolataimban, amikben azt mondtam, „szeretlek”, de nem éltem át azt, amiről sejtettem, hogy az lehet a valódi jelentés. Vagy ha valami többlet hozzáadódik az eddigi jelentéshez, akkor azt nem vagy nem feltétlenül, tisztán eldönthető módon én adtam: nem előzte meg valamilyen elhatározás vagy erőfeszítés, mintegy magától jött a valódi jelentés – de mégis az én kifejezésem volt: az kellett hozzá, hogy én (itt és most, ennek a másíknak, ilyen előzmények után) kimondjam.

Az elsajátítás élménye lehet, hogy a másiktól vagy a másik közvetítésével ér („na igen, ez volt az!”), de lehetséges, hogy „magamtól” tudom meg, akár a reflexió vagy inkább a rádöbbenés által, vagy testi jelek értelmezéséből (*most* valóban éreztem részvétet, *mert* elszorult a torkom, amikor kimondtam azt, amit szoktam). Az, hogy nem feltétlenül van szükség a másik közvetítésére, mutatja, hogy itt nem kizárólag az alakuló kifejezésről van szó.

E kérdés összefügg a vállalás korábban említett problémájával, illetve azzal, hogy az azzal való szembenézés alapján, hogy a kifejezéseimet „saját magam” helyett kultúrám, osztályom stb. határozza meg, azt a feladatot tűzöm ki magam elé, hogy túllépjek ezeken a korlátokon és ezáltal az ezekhez igazodó konformizmuson.⁴³⁶

⁴³⁵ Ez a kettősség megtalálható abban, ahogy Cavell a hétköznapiságot értelmezi: mint olyasmit, ami nemcsak köznapi, hanem „időről időre éppen ismerőssége miatt különösnek tűnik számunkra”; és bár ez az otthonunk, fel kell fedeznünk, amihez előbb el kell távolodnunk tőle – és lehet, hogy „e hely másféle berendezése köznapiibbnak tűnhetne számunkra, olyasvalaminek, amit a romantikusok (...) otthonnak neveztek.” (Stanley Cavell: *In Quest of the Ordinary*, i. k., 166-167. o.) Mindez a mindennapi nyelv filozófiájának egyfajta romantikus átértelmezése, amely láthatóan a perfekcionizmushoz is kapcsolódik.

⁴³⁶ A konformizmus és annak egyfajta, akár transzcendentálisnak is mondható értelmezése Stanley Cavell visszatérő témája a transzcendentalisták, Emerson és Thoreau írásainak felfedezése-elsajátítása óta.

A cél, hogy minden kifejezésem a sajátom legyen, hogy nyelvemet teljesen elsajátítsam fantasztikus avagy utópikus cél – de természetesen ettől még lehet erkölcsi feladat. Megvalósítása, tehát már a hozzá vezető út sem képzelhető el úgy, hogy kizárólag én sajátítom el a nyelvet: a kiindulópont éppen az, hogy ez közös, de a „közös” rossz értelmében, ami magában foglalja azt, hogy „nem az enyém” – amit az „enyém” olyan értelmével kellene felváltani, ami nem zárja ki azt, hogy „közös”. Ez a nyelv olyan volna, mint amit beszélek, a kultúra olyan, amiben élek, de egyben már nem is lenne az. Minden maradhat ugyanolyan (külső szempontból leírható módon, vagyis nyelvészetileg, szociológiailag), ugyanakkor mégsem marad semmi ugyanolyan. A valódi, saját kifejezés nem különbözik megragadható kritériumok szerint a nem sajáttól, hiszen ha így volna, lehetne utánozni, „gondolkodás és érzés” nélkül utánmondani, pusztán e megadott kritériumok teljesítésével: és ez éppen a felelősséget venné le a vállamról. Holott a kiindulópont éppen az volt, hogy kultúráim leveszi a felelősséget a vállamról: ezt nem én mondom, hanem ezt mi így szoktuk mondani.

E feladat megoldása nem mehet tehát egyedül, ha a cél az, hogy a közös nyelv az *én* nyelvem legyen a fenti értelemben. Ezért szükségképpen hozzátartozik a közösség megszólítása, mondhatni „felrázása”, rámutatás a problémára és a belőle következő feladatra; a közösség megszólítása pedig egyben a közösségnek való felkínálkozás is. Az én nyelvem felkínálása mint közös nyelv, amiben pedig benne rejlik a kockázat, hogy kiderül: az valójában *csak* az én nyelvem, nem közös.⁴³⁷ Olyan etikai, művészi és egyben politikai feladat ez, amelynek végét, „eredményes” lezárását nem ismerjük előre: hiszen az olyan lesz (vagy inkább lenne, hiszen utópikus), mint most, de lényegileg más – de éppen ennyire teljesen más, de lényegileg ugyanolyan, mint most. Ennek a kérdésnek az alaposabb vizsgálata azonban már nem tartozik a kifejezés elemzéséhez.

⁴³⁷ Cavell *Az ész igénye* Wittgenstein-értelmezését annak elemzésével kezdi, hogy milyen értelemben és joggal állíthatja vagy igényelheti [*claim*] a filozófus, hogy a közösség nevében szóljon (ami lényegileg különbözik a nyelvről szóló empirikus adatok gyűjtögetésétől és azok általánosításától), valamint hogy milyen kockázatot vállal ezzel a hétköznapi nyelvből kiinduló filozófus. (Stanley Cavell: *The Claim Of Reason*, i. k., 18-22. o.)

Összefoglalás

Nem árt itt végül összefoglalni a gondolatmenetet és az eredményeket, egyrészt azért, hogy immár a számtalan példától és kitérőtől megszabadítva világosan láthatók legyenek, másrészt azért, hogy áttekinthessem, mi az, amit Lévinas és Cavell inspirált benne.

Mivel minden kifejezéssé lehet, ezért a pontos kérdés nem is az, hogy mi a kifejezés, hanem hogy mikor és hogyan lesz valami kifejezéssé, és mi történik vele, ha azzá lett. Azt, amit a kifejezés terének nevezek, a másik megszólítása nyitja meg: e megszólítás pillanatszerűen kijelöl engem, éppen engem; a megszólítás levezethetetlen a pillanatát megelőző szituációból, de az általa megnyitott tér rögtön vissza is illeszkedik világomba. A kifejezés terének létrejöttéhez egymásra vonatkozó tudások szükségesek: hogy tudjam, hogy a másik tudja, hogy tudom, hogy mindketten e térben vagyunk. Ha ez nem áll fenn, például a másik megles, akkor nem kifejezek számára: ekkor jelentésszerű viselkedésről beszélhetünk.

E térben a másik által lesz kifejezéssé egy cselekvésem vagy valami, ami hozzám kapcsolódik: ezt mutatják azok a tapasztalatok, amikor valamit egyáltalán nem szánok kifejezésnek, ám azáltal, hogy a másik annak veszi, azzá *lesz*; továbbá az, hogy önmagam számára nem fejezek ki: a másik hiányában nem beszélhetünk még a kifejezés módosulásáról, *deficiens* módusáról sem.

Ugyanakkor a másik kifejezéstulajdonításának nem pusztán elszenvédője vagyok: a kifejezés az *én kifejezésem*; amit teszek, nemcsak árulkodik rólam, hanem én árurom el magam. Több ez, mint a másik tekintetének, jelentésadásának való kitettség: felkínálkozás. E többlet abban ragadható meg, hogy a kifejezés önmagára vonatkozik: kifejezem, hogy kifejezek – még ha ezt fenomenálisan, pozitívan nem is lehet minden kifejezésben felmutatni, csak negatív módon, illetve egyes specifikus kifejezések esetén. A tudat későn érkezik: az én és a másik idejének egybe nem esése egy olyan redukálhatatlan időközben mutatkozik meg, amit ki kell várnom, hogy megtudjam: amit tettem, kifejezés *volt*, egy olyan időben, amely nem volt jelen és nem is tehető jelenné a visszaemlékezés által. A kifejezés tagolása is a másik kezdeményezésére történik (mi számít egy kifejezésnek), és így nemcsak diakronikus, hanem aritmikus is: nincs olyan ritmusa, amit a tudat felvehetne.

Mindez a kifejezés olyan passzivitását is jelenti, ami a nyelv melletti elköteleződés értelmében is megjelenik. Ahogy nem tudok nem kifejezni, úgy nem tudok nem elköteleződni a

nyelv mellett: ha valami, amit én tettem, kifejezéssé lesz, akkor nyelvivé is lesz. A felkínálkozás mint a kifejezés transzcendentális lehetőségfeltétele azonban nem a tudattal szembeállított pusztán test felkínálkozása: az én olyan egysége jellemző rá, ami a tudat számára megjeleníthetetlen.

A másik kifejezéstulajdonítása által tettem bekerül a kifejezés terébe, ahol megvitatás vonatkozhat rá, amiben elismerem vagy tagadom; a sikeres tagadás által kivonható a kifejezés teréből. A megvitatás elvben soha nem zárul le: mindig újraindulhat, retroaktív ereje van, utólag kifejezéssé tehet olyasmit, ami akkor nem számított annak és fordítva – mindez magának a kérdéses cselekvésnek a státuszát érinti, nem csupán értelmezését: ha valamit elismerem, az kifejezéssé *lesz*, ha sikeresen tagadom, megszűnik annak lenni. A megvitatás lehet implicit, mint ahogy „normális, átlagos, sikeres” kifejezések esetén általában az is.

A megvitatás egyrészt következmények nélküli, másrészt a tagadás által akár lényem, életem teljes területei veszhetnek el számomra. A megvitatás témái, stratégiái közül a közös történetünkre, a nyelvjátékok és életformák szabályaira és értékelésére, valamint a kifejező – cselekvő – fizikai testre vonatkozó vitákat emeltem ki. A megvitatás elemzése alapján lehet elszámolni a szándékosság kérdésével is: ez nem feltétlenül merül fel (egy „átlagos” kifejezésben nem: éppen ezért átlagos), viszont mindig felmerülhet; az elismerés bizonyos értelemben szándékosnak is elismeri a kifejezést, esetleg tudatalattiként rekonstruálva – amit el kell különítenünk a pszichoanalízis által leírt tudattalantól.

A kifejezésre mindezek alapján az interszubjektívitás sajátos aszimmetriája jellemző: a másik pozicionális differenciája miatt kezdeményező szerepet kap a kifejezés terében. Nemcsak a megszólításban és abban, hogy általa lesz kifejezéssé a kifejezés; a megvitatás is aszimmetrikus: ha a megvitatás nem zárul le, akkor *én* maradok egyedül a belsőbe zárt „szubjektív igazsággal”, ami nem tudja befolyásolni azt, ami „kint”, az interszubjektív térben van. A másik természetesen nemcsak megszólít, de ő is kifejez: *ő* fejez ki, vagyis felkínálja magát, de mindig fennáll a kockázata annak, hogy visszavonul – vagy már vissza is vonult – hozzáférhetetlen belsőjébe: felkínálkozik és vissza is vonja magát.

A kifejezés nemcsak alakuló, hanem egy másik aspektusa szerint kész tény: rögzített vagy rögzíthető, aminek csak értelmezése lehet vita tárgya. Minden, amit teszek, kifejezés ebben az értelemben (és nemcsak azzá lehet – mint tény: az); árulkodik rólam mint személyiségről és kulturális tényként társadalmi csoportomról, kultúrámról. A kifejezés mint kész tény saját interszubjektívítással bír: a nyilvánosságnak, vagyis semleges pozíciók összességének szól. E pozíciót én is felvehetem, így szembesülhetek személyiséggel vagy kultúrámmal. A kifejezés

két aspektusa különbözik egymástól, de az, hogy konfliktusban lehetnek egymással, illetve bizonyos fenomének csak feszültségükben értelmezhetők, azt mutatja, hogy jogos két aspektusról (és nem két különböző értelemről) beszélni. Ezek kapcsolata bizonyos tapasztalatokban felveti a kérdést: mennyiben sajátom az a kifejezés, amit el kell ismernem mint az én kifejezésemet, és mennyire „csak azért mondom, mert ezt *kell* mondani” – ami a (saját) nyelvem elsajátításának programjának kitűzéséhez vezethet.

A megszólítás elemzése annak módosított változata, amit Lévinas a *Teljesség és végtelenben* a másik kifejezéséről ír. A világból való levezethetlenség és az én kijelölése közös elem; a másik kifejezésének szüntelensége mint jelen helyett itt a megszólítás pillanatszerűsége áll, valamint a másik kifejezése etikai kvázi-tartalmának elvetésével az én kifejezésem sem válaszként értelmeződik: a megszólítás tartalom nélküli, a kifejezés terének megnyitását jelenti, amelyben minden, amit teszek, (nem válaszként, hanem) kifejezésként értelmezhető.

A felkínálkozás fogalma a *Másként, mint lenni*hez köthető; a Mondás fogalmában koncentrált elemzések azon részéhez, amit olvashatunk a kifejezés leírásaként. E második főműből származik a diakrónia, a passzivitás, az időköz, a tudat megkésettisége, a test–lélek megjeleníthetetlen egysége, a „másik által” elsőbbsége a „másik számára” előtt. A kifejezés kifejezése mindkét főműben megjelenik, az interszjektív tér aszimmetriája pedig a lévinasi életmű egyik alapgondolata.

A *Másként, mint lenni*ből átvett gondolatok azonban nem egy az egyben szerepelnek elemzésemben; már e szöveg értelmezéséhez is szükség volt egy nem teljes egészében belőle vett, inkább általa inspirált vezérfonalra. Az időelemzésekkel kapcsolatos fogalmakat is kisebb-nagyobb mértékben átalakítottam, a kifejezésre szűkítettem, illetve ennek specifikus jellemzőivel bővítettem (leginkább az időköz fogalmát, amely a *Másként, mint lenni*ben nem bír olyan, expliciten a kifejezéshez kötődő értelemmel, mint a leírásomban); a „másik által” elgondolása, valamint a felkínálkozás itt specifikusabb jelentést kapott, mint Lévinas szövegében, ahol legalább annyira kapcsolódik az üldöztetéshez illetve sebezhetőséghez, mint a kifejezéshez.

A megvitatással kapcsolatos leírást leginkább Stanley Cavell inspirálta, de az elismerés és tagadás alapfogalmait is némiképp más értelemben használtam; a szenvedélyes megnyilatkozásról szóló elméletkezdeményt pedig anélkül használtam ihletőként, hogy expliciten átvettem volna belőle valamit. Néhány pontban a megvitatás elemzésében Lévinas megkülönböztetései is visszaköszönnek, szintén átalakítva: így például a cselekvő és kifejező test szembeállításában; valamint a kifejezés mint kész tény elgondolása is sokban táplálkozott a

Teljesség és végtelenből, noha azt, ami ott éppenséggel nem kifejezés, itt (módosított változatban) a kifejezés egyik aspektusaként értelmeztem. A nyelv elsajátításáról szóló rész a cavelli perfekcionizmusnak majdhogynem teljesen megfelel (pontosabban e szerteágazó elmélet nyelvi aspektusának némiképpen leegyszerűsített változata, a terjedelmi korlátok által szűkre szabva), ám az eredetitől eltérő kontextusban.

A megvitatásról szóló fejezetek elemzési módszereire is Cavell gondolkodásmódja volt a legnagyobb hatással; néhány helyen jeleztem a közvetlenebb átvételeket. A másik kifejezésének az a jellemzése, hogy miközben felkínálja, egyben vissza is vonja magát, az elválasztottság cavelli elemzéséből is ihletet merít. Azonban az itt kifejtett leírásban az elismerésnek és tagadásnak nem tétje a másik másságának (vagy ahogy Cavell mondja: a másik létezésének) elismerése: abban inkább Lévinast követtem, hogy a felkínálkozásban (ami nem szabad döntés kérdése) mondhatni „elismerem” nemcsak a másik másságát, hanem azt is, hogy a kifejezés terében ő a kitüntetett, kezdeményező, ha tetszik: felettem áll.

A filozófia mint kifejezés

Mindebből egyfelől igen kevés következik magára a filozófiára nézve. Nyilvánvalóan a filozófia is kifejezés, ami legalábbis manapság főként írott formában létezik, és így leginkább kész tény aspektusa kerül előtérbe: elkülönítetten vizsgálható és értelmezhető a filozófiai művek tartalma (érvelése, tételei, módszerei, hatástörténete stb.), illetve az is, hogy miképpen árulkodik szerzőjének kultúrájáról, történelmi koráról, társadalmi helyzetéről, adott esetben akár személyiségéről – még ha ez utóbbi elemzéseket esetleg nem is tartjuk szigorúan filozófiaiak. Nem térek itt ki arra, hogy például a szofisták filozofálása mennyiben tért el ettől, vagy Platón *Phaidónjának* és hetedik levelének értelmezésére sem. Nyilvánvalóan a filozófiai kijelentések lehetnek alakuló kifejezések is, és nemcsak az *ad hominem* érvek: a „filozófiai dialógusnak” is lehetséges olyan értelme, amely nem különböző művek tartalmának összefüggéseire vonatkozik. Figyeljük meg például, hogy mennyire mást jelent egy olyan megszokott frázis (közbevetés), hogy „ha jól értem”, egy írott értelmezésben és egy filozófiai témájú beszélgetésben. Előbbi esetben nagyjából azt, hogy „az általam olvasott, számomra még kissé homályos értelmű szövegek alapján ezt az értelmezést kockáztatom meg”; utóbbi esetben viszont felszólítás vagy

kérés a másik számára, hogy fejtse ki álláspontjának kérdéses részét, javítson ki, ha olyan nézeteket tulajdonítok neki, amelyeket nem vall a magáénak. Előbbi esetben a nyilvánosság más szereplői javíthatják ki értelmezésemet (köztük esetleg maga az is, akiről szó van), utóbbiban maga az, akinek mondandójáról szó van, alakíthatja a maga (filozófiai) kifejezését is, nemcsak annak értelmét. Mindezzel azonban semmi meglepőt nem állítottam.

A nyelvem, nyelvünk elsajátításának feladata azonban bír ennél szorosabb filozófiai relevanciával: ezt célul tűzheti ki a filozófia, sőt, azt is mondhatjuk, hogy e feladat etikai, művészi és politikai dimenziói mellett lényegileg filozófiai is. Ez nem jelenti azt, hogy a nyelvi elemzés valamiképpen kitüntetett módszere volna az e feladatot maga elé tűző filozófiának – így például szolgálhatja e célt a tapasztalatok elemzése is, amennyiben ezeket legalábbis formálja az, hogy hogyan fejezzük ki őket. A filozófia ezzel nemcsak hat vagy legalábbis hatni kíván a közösségre: egyben fel is kínálja magát, nyelvét, ami privát nyelvnek vagy esetünkben inkább egy szűk, „a való élettől elszakadt” szakma tolvajnyelvének is bizonyulhat. A filozófiát fenyegető és éltető számos kockázat között ott kell lennie tehát ennek is. De másfelől az is fenyegetheti e szempontból a filozófiát, hogy hozzájárul ahhoz, hogy nyelvünk ne legyen a miénk. Például azzal, hogy ahelyett, hogy elsajátítaná, inkább elidegeníteni kívánja tőlünk, mondjuk pontatlan, bár „gyakorlati célokra megfelelő” jelrendszernek minősítve; vagy azzal, hogy azt ígéri: leveszi a vállunkról a saját kifejezés terhét, kész recepteket kínálva arra, hogy hogyan legyenünk autentikusak – és még ha ezt explicite el is kívánja kerülni, akkor is, egyszerűen mint kész tény, definíció szerint alkalmas az „újramondásra”, és nem biztos, hogy a „félreértelmezések” miatti felelősség elhárítása nem éppenséggel kibújás a kifejezés felelőssége alól.

Akár ennek az etikai vállalkozásnak megfelelően, akár az elméleti teljességre törekedve, egy leírásnak el kell tudnia számolni a tárgyával kapcsolatos közkeletű, „naiv” elgondolásokkal, „elméletekkel”: azzal, hogy hogyan keletkezhettek, adott esetben azzal is, hogy miért tartják magukat makacsul, ha egyszer „hamisak”. A kifejezéssel kapcsolatban egy ilyen elszámolásnak csak az irányát tudom itt jelezni: ennek ma kultúránkban – feltevésem szerint – uralkodó naiv elmélete ugyanis erősen kötődik egyfajta szubjektum–objektum elmélethez, amelynek kicsit is részletes elemzése már bőven meghaladná ezen írás kereteit.

A kifejezés naiv elmélete a következőképpen rekonstruálható: egy hármas felosztásból kell kiindulni, a kifejezendő – kifejezés – kifejezett sorból. Először a szubjektumon belül megszületik a kifejezendő, ez azonban nem hozzáférhető a másik, mások számára, ezért ki kell juttatni. Ehhez nyelvi formába kell önteni (már amennyiben nem volt eleve ebben), és a test

segítségével hozzáférhetővé kell tenni: hiszen a test az, ami a közös világban van, ami belőlünk nyilvánosan látszik. A kifejezés mozzanata maga a hozzáférhetővé tétel aktusa, aminek következtében, már ha eredményes volt, létrejön a másik számára elérhető, dekódolható kifejezett. Van tehát egy másik hármasság is: a test, a nyelv és a másik. Ezek szigorú hierarchiába rendeződnek: a kifejezés célja a kifejezendőt hozzáférhetővé tenni a másik számára, és erre a szubjektum magába zártsága és ezáltal a kifejezendő hozzáférhetetlensége miatt van szükség; a kifejezés eszköze a nyelv (a forma, amelyet használva a másik hozzáfér) és a test (a materiális eszköz, amit felhasználva belülről kijuttathatunk valamit). Maga a nyelv és a test már csak a hozzáférhetővé tétel célján keresztül kapcsolódik össze, olyannyira, hogy nemcsak a beszélt nyelv, de még a gesztus testisége is eltűnik a gesztusnyelv nyelvisége mögött. Maga a kifejezés aktusa is eltűnik a kifejezett létrehozása mögött: ennek létrehozását szolgálja, és ha eredményes, akkor ebben fel is oldódik. Akkor nem tűnik el, akkor tűnik fel, ha hiba forrása: a nyelv elégtelensége vagy nem megfelelő használata miatt nem sikerül a kifejezendőnek megfelelő kifejezettel kódolni, vagy a testem tagadja meg az engedelmességet.

Annak, hogy ez az elmélet(szerűség) az elterjedt, nyilvánvalóan az egyik oka a szubjektum – objektum viszony közkeletű elgondolásában rejlik: ebből következik a kijuttatás, hozzáférhetővé tétel szükségszerűsége. Vannak azonban magában a kifejezésben rejlő okai is annak, hogy ezzel a háttérrel éppen ez a naiv elmélet alakult ki. Egyrészt a kifejezésben valóban leválhat az interszubjektív térről a belső (az én belsőm és a másik hozzáférhetetlen belsője), még ha elemzésem szerint ezt nem a szubjektum – objektum – társszubjektum keretei között kell is megragadni. Másrészt az, hogy nagyon is kézenfekvő elválasztani egymástól azt, amikor sikeres egy kifejezés és így eltűnik a kifejezett mögött (a kifejezett lesz az, amivel a továbbiakban dolgunk van, eltekinthetünk a kifejezéstől), a megvitatás pedig legfeljebb implicit – és azt, amikor nem, amikor explicit megvitatásra kerül sor. Utóbbi esetben, főleg, ha ez a megvitatás nem zárul le, vagy legalábbis nem egykönnyen, és esetleg én vagy a másik a belsőbe húzódik vissza, hajlamosak lehetünk valóban valami hibát keresni – akár a másikban, aki félreértett (vagy félre akart érteni), akár magában a kifejezésben, ami innen nézve az a hibaforrás, ami ha jól működött volna, akkor nem lett volna semmi gond, félreértés. Ez, illetve a gond nélkül működő kifejezés a legkönnyebben hozzáférhető, leglátványosabb a naiv elméletalkotás számára; sokkal inkább, mint például a retroaktív módon korábbi kifejezéseket felülíró megvitatás. A kifejezetre koncentrálnó elmélet nem választja el egyértelműen az alakuló kifejezést a kész ténytől; utóbbiból veszi át például a kifejezett mint lezárt, változhatatlan nyelvi tény elgondolását, ami inkább

megfelel a naiv nyelvelméletnek, mint egy mindig alakuló, alakítható kifejezett és kifejezés elgondolása – ennek a naiv nyelvelméletnek elemzése, gyökereinek feltárása azonban ismét csak túl messzire vezetne.

Végül itt szeretnék néhány módszertani megjegyzést tenni. A leírásban leginkább két irányzat módszereit használtam; egyrészt a fenomenológia szellemének megfelelően az egyes szám első személyű tapasztalatot elemeztem, és zárójelbe tettem, hogy mit (milyen tartalmat) fejezek ki; másrészt a mindennapi nyelv filozófiája, pontosan annak cavelli változata ihletett. E két filozofálási mód nem is áll egymástól olyan távol, mint talán elsőre látszik. Ha nem gondoljuk azt, hogy amit mondunk, annak semmi köze nincs ahhoz, amit tapasztalunk, akkor annak elemzése, hogy „mikor mit mondunk”, egyben annak is a transzcendentális elemzése, hogy „mi micsoda”.⁴³⁸ Tehát például az, hogy „ha a másik megles, akkor *nem mondanám*, hogy valamit kifejeztem számára”, azt is jelenti, hogy az *nem volt* kifejezés. Az „egyes szám első személyű perspektíva” és a „közös nyelvhasználat elemzése” között látszólagos ellentét is feloldható, ha belátjuk, hogy voltaképpen mindkét esetben arról van szó, csak más-más oldalról megragadva, hogy azt, ahogy a tapasztalatomat vagy nyelvhasználatomat elemzem, felkínálom az értelmezők közösségének mint közös tapasztalati formát vagy nyelvet, és azt kockáztatom, hogy a közösség nem ismer rá mint sajátjára, mint közösre. Természetesen vannak különbségek is; így például az aszimmetria sokkal inkább a fenomenológiai megközelítés számára, az egyes szám első személyű nézőpontból látszik (ráadásul sok fenomenológus írásaiból „tételként” is kiolvasható, nem utolsósorban Lévinaséiból); ugyanakkor Cavell számára is (az elválasztottság fogalmán keresztül) is megkerülhetetlen ténye ez az interszubjektív létnek.

A két filozofálási módszer abban is megegyezik, hogy gyanúval tekint a következtetésekre, vagy legalábbis igyekszik távol tartani magát tőlük; abban az értelemben, hogy az igaznak elfogadott, belátott tételekből logikai(nak mondott) úton levezethető következményeket pusztán e levezetés miatt nem fogadja el. A mindennapi nyelv filozófiája, vagy legalábbis annak egyik, leginkább ismert formája szerint éppen e következtetések kritikátlan elfogadása az egyik legfőbb oka annak, hogy a filozófia kilép a nyelvjátékból, a mindannyiunk

⁴³⁸ Lásd erről: Stanley Cavell: *Must We Mean What We Say?* című tanulmányát. A mindennapi nyelv filozófiájának cavelli értelmezéséről, az irányzattal szemben felhozott közkeletű érvekkel ütköztetve lásd *Russell és a hétköznapi nyelv filozófiája* című tanulmányomat (Pro Philosophia Füzetek, 2006/1, 33-41. o., <http://www.c3.hu/~prophil/profi061/ronai.html>).

által beszélt nyelv helyett egy saját, pontosabbnak vélt, valójában csak a filozófusok fantáziájában létező problémákat gerjesztő nyelvet kezd el beszélni. A fenomenológia módszere különbözik ettől. Egyes „általános tételek” elfogadhatóak számára, amennyiben megfelelő tapasztalati alátámasztást kapnak. Például Heidegger azon fogására gondolok, amikor a jelenvalólétet a semmibe beletartottként mutatja fel, és ehhez a szorongáshoz fordul tapasztalati igazolásként.⁴³⁹ A jelenvalólét általában nem tudja magát a semmibe való beletartottságnak, mi több, határozottan nem ismeri fel magát ilyenként vagy esetleg tiltakozik is ez ellen. Azonban a szorongásban ekként mutatkozik meg magának, mégpedig nem úgy, mint ami addig és csak addig a semmibe való beletartottság, amíg éppen szorong, amíg ez a megmutakozás tart: hanem úgy, mint ami *mindig is* az. Csak ez a tapasztalati felmutatás igazolja a filozófus azon eljárását, hogy a jelenvalólétet általában a semmibe való beletartottságként jellemeze, és azon létmódjait, amelyekben nem tudja magát ennek, mint menekülést vagy deficiens móduszt elemezze.

Elemzésemben igyekeztem a mindennapi nyelv filozófiájából az általánosítások és következtetések iránti bizalmatlanságot ha nem is átvenni, de módszertani óvatossággént hasznosítani; ugyanakkor ha bizonyos tapasztalatok azt mutatták, hogy például *minden* kifejezés lehet megvitatás tárgya – még ha természetesen ezek a tapasztalatok távolról sem *minden* kifejezésnél jelennek meg –, és ráadásul ez az „elméleti szükségszerűséggel” is egybeesett, akkor ezt elfogadtam. Más esetekben viszont egy-egy ilyen önmagától általánosuló tapasztalat iránymutatását nem követtem; például akkor, amikor az a megdöbbenés, hogy ezt és ezt csak azért mondom, mert ezt kell mondanom, abba az általános tételbe, tételszerűségbe fordul, hogy *egyetlen* kifejezésem sem az enyém, akkor ezt nem fogadtam el; hiszen hamarosan maga a tapasztalat cáfolja meg ezt az elméletileg sem tartható állítást.

Mindent egybevéve megközelítésemet inkább fenomenológiaiainak mondanám, azzal a kikötéssel, hogy nem gondolom, hogy bizonyos módszertani fogásokkal szavatolni tudnám belátásaim szükségszerű igazságát. Ha pedig nincsenek ilyen fogások, akkor egy filozófiai szöveg nem tehet mást (de talán ettől még nem lesz üres gesztus, ha megteszi): olvasójához fordul, felkínálja az elemzést számára, hogy eldöntse, ráismer-e benne saját tapasztalataira.

⁴³⁹ Martin Heidegger: *Mi a metafizika?* ford. Vajda Mihály, in: *Újjelzők*, Budapest, Osiris, 2003, 105-121. o.

Bibliográfia

Hivatkozott irodalom

John L. Austin: *A Plea For Excuses*, in: *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1979³, 175-204. o.

John L. Austin: *Tetten ért szavak*, ford. Pléh Csaba, Budapest, Akadémiai, 1990.

Bendl Vera: *Lévinas és a Talmud*, in: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 143-153. o.

Robert Bernasconi: *Rereading Totality And Infinity*, in: Arlene B. Dallery – Charles E. Scott (szerk.): *The Question of the Other. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1989, 23-34. o.

Bettina Bergo: *Levinas Between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Dordrecht, Kluwer, 1999.

Bezczky Gábor (szerk.): *Relevanciaelmélet*, Helikon, 2006/4.

Bokody Péter: *Az arc előtt és után. Lévinas bölcseletének folytathatóságáról*, Holmi, 2008/7, 918-930. o.

Bokody Péter: *A beszéd és a testek*, in: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 267-281. o.

Gerald L. Bruns: *On the Anarchy of Poetry and Philosophy. A Guide for the Unruly*, New York, Fordham University Press, 2006.

Rodolphe Calin: *Levinas et l'exception du soi*, Párizs, PUF, 2005.

Stanley Cavell: *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Stanley Cavell: *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago–London, University of Chicago Press, 1988.

Stanley Cavell: *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1990.

Stanley Cavell: *A filozófia közönsége*, ford. Beck András, in: Beck András (szerk.): *A filozófus az amerikai életben*, Pécs – Szeged, Tanulmány – Pompeji, 1995, 160-186. o.

Stanley Cavell: *Contesting Tears: The Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Stanley Cavell: *Must We Mean What We Say?*, in: *Must We Mean What We Say? A Book of Essays. Updated edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 1-43. o

Stanley Cavell: *Knowledge and Acknowledgement*, in: *Must We Mean What We Say? A Book of Essays. Updated edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 238-266. o

Stanley Cavell: *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge–London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

Stanley Cavell: *What Is the Scandal of Skepticism?*, in: *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge – London, Belknap Press, 2005, 132-154. o.

Stanley Cavell: *Performative and Passionate Utterance*, in: *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge – London, Belknap Press, 2005, 155-191. o.

Stanley Cavell: *Responses*, in: Russell B. Goodman (szerk.): *Contending with Stanley Cavell*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2005, 157-176. o.

Stanley Cavell: *Little Did I Know. Excerpts from Memory*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

Simon Critchley: *Introduction*, in: Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 1-32. o

Simon Critchley: *Cavell's 'Romanticism' and Cavell's Romanticism*, in: Russell B. Goodman (szerk.): *Contending with Stanley Cavell*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2005, 37-54. o.

James Crosswhite: *The Rhetoric of Reason. Writing and the Attractions of Argument*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996.

Clark Davis: *Hawthorne's Shyness: Ethics, Politics, and the Question of Engagement*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005.

Jacques Derrida: *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: *L'écriture et la différence*, Párizs, Seuil, 1967, 117-228. o.

William Desmond: *A Second Primavera: Cavell, German Philosophy, and Romanticism*, in: Richard Eldridge (szerk.): *Stanley Cavell*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2003, 143-171. o.

Jeffrey Dudiak: *The Intrigue of Ethics. A Reading of the Idea of Discourse in the Thought of Emmanuel Levinas*, New York, Fordham University Press, 2001.

Ralph Waldo Emerson: *Önállóság*, ford. Jónás Csaba, in: Beck András (szerk.): *A filozófus az amerikai életben*, Pécs–Szeged, Tanulmány–Pompeji, 1995, 24-43. o.

Etienne Feron: *De l'idée de transcendance a la question du langage: l'itinéraire philosophique de Levinas*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1992.

Michel Foucault: *A diskurzus rendje*, ford. Romhányi Török Gábor, in: *A fantasztikus könyvtár*, Budapest, Pallas – Attraktor, 1998, 50-74. o.

Jean Greisch: *The Face and Reading: Immediacy and Mediation*, ford. Simon Critchley, in: Robert Bernasconi – Simon Critchley (szerk.): *Re-Reading Levinas*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 1991, 67-82. o.

H. P. Grice: *Jelentés*, ford. Terestyéni Tamás, in: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Budapest, Osiris, 2001, 188-197. o.

H. P. Grice: *A társalgás logikája*, ford. Pléh Csaba, in: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Budapest, Osiris, 2001, 213-227. o.

Espen Hammer: *Stanley Cavell. Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*, Cambridge, Polity, 2002

Seán Hand: *The other voice: ethics and expression in Emmanuel Levinas*, History of the Human Sciences, 1997/3, 56-68. o.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1979.

Martin Heidegger: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István, Budapest, Gondolat, 1989

Martin Heidegger: *Mi a metafizika?* ford. Vajda Mihály, in: *Útjelzők*, Budapest, Osiris, 2003, 105-121. o.

Edmund Husserl: *Előadások az időről*, ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás, Budapest, Atlantisz, 2002.

Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*, ford. Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz, 2000.

Kállay Géza: *Stanley Cavell: a filozófia és az irodalom mint a kétely és a bizalom szövegei*, in: *Nem pusztá tett*, Budapest, Liget, 1999, 46-73. o.

David Michael Kleinberg-Levin: *Before the Voice of Reason. Echoes of Responsibility in Merleau-Ponty's Ecology and Levinas's Ethics*, New York, State University of New York Press, 2008.

Emmanuel Lévinas: *Langage quotidien et rhétorique sans éloquence*, in: *Hors Sujet*, Párizs, Fata Morgana, 1987, 183-193.

Emmanuel Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dodrecht – Boston – London, Kluwer, 1990.

Emmanuel Lévinas: *Dieu, la mort et le temps*, Párizs, Grasset, 1993.

Emmanuel Lévinas: *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Párizs, Kluwer, 1994.

Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség*, ford. Tarnay László, Pécs, Tanulmány – Jelenkor, 1997.

Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*, ford. Tarnay László, Jelenkor, Pécs, 1999.

Emmanuel Lévinas: *Etika és végtelen*, ford. Bokody Péter – Mártonffy Marcell, in: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008

John Llewelyn: *Levinas and language*, in: Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 119-138. o.

Jean-Luc Marion: *D'autrui à l'individu*, in: Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion (szerk.): *Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, Párizs, PUF, 2000, 287-308. o.

Márkus György: *A "kultúra" antinómiái*, ford. Karádi Éva – Kis János, in: *Metafizika – mi végre?*, Budapest, Osiris, 1998. 289-318. o.

Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond, Budapest, L'Harmattan, 2006.

Michael L. Morgan: *Discovering Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Stephen Mulhall: *On Refusing to Begin*, in: Russell B. Goodman (szerk.): *Contending with Stanley Cavell*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2005, 22-36. o.

Emily Nussbaum: *Say Everything*, New York Magazine, 2007. február 12., <http://nymag.com/news/features/27341/>

Adriaan Peperzak: *Presentation*, in: Robert Bernasconi – Simon Critchley (szerk.): *Re-Reading Levinas*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 1991, 51-66. o.

Diane Perpich: *The Ethics of Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

Platón: *Phaidrosz*, ford. Kövendi Dénes – Simon Attila, Budapest, Atlantisz, 2005.

Hilary Putnam: *Levinas and Judaism*, in: Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 33-62. o.

Hilary Putnam: *Stanley Cavell and Skepticism*, in: Alice Crary – Sanford Shieh (szerk.): *Reading Cavell*, London – New York, Routledge, 2006, 119-130. o.

Rónai András: *Perfekcionizmus, barátság, interszubsztívitás Stanley Cavellnél*, in: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. – A barátság*, Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Librarius, 2005, 338-345. o.

Rónai András: *Russell és a hétköznapi nyelv filozófiája*, Pro Philosophia Füzetek, 2006/1, 33-41. o., <http://www.c3.hu/~prophil/profi061/ronai.html>

Rónai András: *A szó szerinti és nem szó szerinti jelentés szétválása a kommunikációban*, Világosság, 2006/8-9-10, 197-203. o., <http://www.vilagosság.hu/pdf/20070507214113.pdf>

Rónai András: *Hogyan tanulhat egy fenomenológus másoktól?*, Aspecto, 2008/1., 167-172. o.

Rónai András: *Authentic and Second-Order expression: The Child, the Poet and Ordinary Language*, in: Anne Gléonec – Taylor Hammer – Karel Novotný – Petr Špecián (szerk.): *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Bukarest, Zeta Books, megjelenés előtt

Gilbert Ryle: *A szellem fogalma*, ford. Altrichter Ferenc, Budapest, Osiris, 1999

Robert Sekuler - Randolph Blake: *Az észlelés*, Budapest, Osiris, 2000.

P. F. Strawson: *Intenció és konvenció a beszédaktusokban*, ford. Sebes Gábor, in: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Budapest, Osiris, 2001, 198-212. o.

Surányi László: *Metaaxiomatikai problémák*, Budapest, Typotex, 1992.

Tengelyi László: *Élettörténet és önazonosság*, in: *Élettörténet és sorseseemény*, Budapest, Atlantisz, 1998, 13-48. o.

Tengelyi László: *Törvény és vadfelelősség*, in: *Élettörténet és sorsesemény*, Budapest, Atlantisz, 1998, 275-289. o.

Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest, Atlantisz, 2007.

Ullmann Tamás: *A változás tapasztalata*, Aspecto, 2008. I/1., 77-98. o.

Váradai Péter: *A képzés etikai paradoxona*, in: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 154-166. o.

Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*, Budapest, L'Harmattan, 2006.

Bernhard Waldenfels: *La responsabilité*, ford.: Sophie-Jan Arrien, in: Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion (szerk.): *Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, Párizs, PUF, 2000, 259-283. o.

Bernhard Waldenfels: *Levinas and the face of the other*, in: Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 63-81. o.

Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1998².

Tudományos közleményeim

A kiterjedés nélküli test, in: Várad Péter - Farkas Henrik (szerk.): *A francia fenomenológia klasszikus korszaka. Merleau-Ponty és Sartre filozófiája*, Budapest, L'Harmattan, 2011. Megjelenés előtt.

Authentic and Second-Order expression: The Child, the Poet and Ordinary Language, in: Anne Gléonec – Taylor Hammer – Karel Novotný – Petr Špecián (szerk.): *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Bukarest, Zeta Books, 2011. Megjelenés előtt.

Az önkifejezés, az ipar és az emberek: etikai viták a letöltésről, in: Batta Barnabás (szerk.): *Médium Hang Esztétika. Zeneiség a mediális technológiák korában*, Szeged, Universitas, 2009, 224-232. o.

A kifejezés: a felkínálkozás és a kidolgozott test között, in: Kenéz László – Rónai András (szerk.): *A dolgok (és a szavak). A fenomenológiai kutatás kortárs problémái*, Budapest, L'Harmattan, 2008, 61-73. o.

A kifejezés mint a Másikkal való találkozás mindennapi eseménye, in: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, 2008, 125-135. o.

Hogyan tanulhat egy fenomenológus másoktól?, Aspecto, 2008/1, 167-172. o.

Az amatőrség elvesztése, Beszélő, 2008/11-12 (Tandori Dezső 70), 178-181. o.

Bagi Zsolt: Az irodalmi nyelv fenomenológiája; A körülírás, BUKSZ, 2007/4, 369-371. o.

Minerva megtalálható (Márton László: *Minerva búvóhelye*), Jelenkor, 2007/5, 601-604. o.

Beszélni nehéz – miért érdemes mégis? (Bedecs László: *Beszélni nehéz*), Literatura, 2007/1, 113-119. o.

A szó szerinti és nem szó szerinti jelentés szétválása a kommunikációban, Világosság, 2006/8-9-10, 197-203. o., <http://www.vilagosság.hu/pdf/20070507214113.pdf>

A dialógus egyik esélye (Bezeczky Gábor: *Véres aranykor, hosszú zsákutca*), Jelenkor, 2006/9, 936-939. o.

Russell és a hétköznapi nyelv filozófiája, Pro Philosophia Füzetek, 2006/1, 33-41. o., <http://www.c3.hu/~prophil/profi061/ronai.html>

Zene és figyelem, Symposion, 2006/47-48, 89-111. o., utánközölve: <http://uh.hu/cikk.php?t=c&id=32>

Perfekcionizmus, barátság, interszubsjektivitás Stanley Cavellnél, in: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz – A barátság*, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, 2005, 338-345. o.

A paradox narrátor Márton László prózájában, Szabad Változók online folyóirat, 2004/1 és 2005/2, <http://www.szv.hu/cikkek/paradox-narrator-i> és <http://www.szv.hu/cikkek/paradox-narrator-ii>

A bűn és a test mint sebezhetőség, in: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz – A bűn*, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, 2004, 258-265. o.

Absztrakt

Az értekezés célja a kifejezés leírása, elsősorban a kifejezés tapasztalatának fenomenológiai elemzésével, felhasználva a hétköznapi nyelv filozófiájának módszereit is. Filozófiatörténeti kiindulópontból, Emmanuel Lévinas és kisebb részben Stanley Cavell elemzése által inspirálva, de őket nem mindenben követve keresi a választ arra a kérdésre, hogy hogyan lesz egy cselekvés kifejezéssé.

Az első rész Lévinas filozófiáját vizsgálva elkülöníti a másik kifejezésnek (*Teljesség és végtelen*) és az én kifejezésemnek (*Másként, mint lenni*) pozitív elemzését (diakronia, iteráció, passzivitás) és azokat a szembeállításokat, amelyek a lévinasi gondolkodásnak abból a tendenciájából következnek, hogy nem ismer el interszubjektíve konstituált jelentéseket. Ez a kifejezés formalitásához vezet, ami összekapcsolódik egyfajta etikai kvázi-tartalommal („Ne ölj!”, a kifejezés mint felelet és felelősség). Lévinas azt tárja fel, mi az értelme annak, *hogy* kifejezek és a másik kifejez, de nem tud számot adni arról, hogy a kifejezés *valaminek* a kifejezése. Továbbgondolásában Stanley Cavell az elismerésről szóló leírásához fordulhatunk.

A második részben a kifejezés leírásának kiindulópontja az a tapasztalat, hogy minden, amit teszek, kifejezéssé lehet, ha a másik annak értelmezi. A kifejezés nemcsak a másik számára szól, hanem általa az, ami – legalábbis abban az interszubjektív térben, amely a megszólítással nyílik meg, amit a másik kezdeményez és ami engem kijelöl. Az én és a másik ideje közötti különbség abban a redukálhatatlan, diakronikus időközben jelenik meg, ami alatt meg kell várnom, hogy mit fejeztem ki. Nemcsak árulkodik rólam, amit teszek, hanem elárulom magam: kifejezem, hogy kifejezek, felkínálkozom. Ennek sajátos önazonosságában test és lélek nem válik el, egységük azonban a tudat számára nem megjeleníthető.

A kifejezés másik általi tulajdonítását megvitatás követheti, amelyben az elismerés és tagadás nem egy önazonos kifejezés értelmezését változtathatja meg, hanem azt is, hogy mi volt a kifejezés; egy ilyen vita elvben soha nem zárható le véglegesen és retrospektív hatóereje is van. Szerepet játszhat benne közös történetünk, a nyelvjátékok és a test különböző értelmei (kifejező, cselekvő, fizikai). A szándék kérdése nem mindig merül fel expliciten, de mindig felmerülhet; az elismerés korábban a tudatban jelen nem lévő, ebben az értelemben tudatalatti szándékot is (re)konstruálhat.

Mindez az interszubsztivitás aszimmetriáját rajzolja ki: a másik pozicionális differenciája által kitüntetett szerepet játszik a kifejezés terében. Ő is kifejez, de nemcsak felkínálkozik, hanem egyben vissza is vonul egy olyan interioritásba, amely a közös tértől különül el, és különbözik az én interioritásától.

A kifejezés másik aspektusa az, hogy nemcsak folyamatosan alakulhat, hanem egyben *kész tény* is, amely a nyilvánosság számára szól, és csak értelmezése változik; e két aspektus viszonya változó lehet kifejezési formánként és koronként. A kifejezésben mint kész tényben elkülöníthető a tartalom és az, hogy személyiségről és kultúrámról árulkodik. A kulturális meghatározottság felveti a kérdést, hogy az elismert kifejezés sem feltétlenül sajátom; ez pedig a nyelv elsajátításának feladatát jelöli ki.

Kulcsszavak: kifejezés, interszubsztivitás, nyelv, temporalitás, test, etika, fenomenológia, hétköznapi nyelv filozófiája, Emmanuel Lévinas, Stanley Cavell

Abstract

The aim of the dissertation is to describe the experience of expression by using the methods of phenomenology and of ordinary language philosophy. Inspired by an analysis of Emmanuel Lévinas and Stanley Cavell, but not strictly following them, it seeks to answer the question of how an act becomes expression.

The first part consists of textual analyses through which I reconstruct Levinas's positive descriptions of the expression of the other (in *Totality and Infinity*) and of the self (in *Otherwise than Being*), while simultaneously identifying negative determinations as well. The positive descriptions of diachrony, passivity, and iteration have been incorporated into my own theory. The negative determinations reflect Lévinas's failure to acknowledge the possibility of intersubjectively constituted meanings, which leads to the formal nature of expression in his philosophy, allowing for a certain ethical quasi-content (e. g. "you shall not commit murder", response and responsibility). Therefore, while Lévinas manages to uncover the sense of the fact that the other expresses and that I express *at all*, he cannot account for how every expression is an expression of something. In order to do that, I have turned to Cavell's notion of acknowledgment.

The second part is a description of expression. Its starting point is the experience where I find that everything I do can become an expression, providing that the other takes it as such. Expression is thus not just *for* the other, it is *by* the other – at least in the intersubjective space opened up when the other addresses me, and, by the same act, singles me out. The difference between my time and the other's time manifests itself in an irreducible lapse of time between my act and its becoming an expression. Nonetheless, it is still *my expression*: by expressing something I also express that I express, and thereby offer myself. In the self-identity of this offering, body and soul are united, although their unity cannot be represented for the mind.

The attribution of an expression by the other can be followed by a discussion, where I can either acknowledge or deny the attributed expression. Such a discussion may also concern past expressions; it may be affected by our common history, language games and forms of life, as well as by the different meanings of the body (expressive, active, physical), and by conscious and unconscious intentions. The question of intention does not always arise; however, it may arise any time. Acknowledgement can (re)construct intentions that had not been present in my mind previously, and, in that sense, had been unconscious.

The intersubjective space of expression is asymmetrical: the other as other has a precedence over me. The other also expresses, that is, offers himself of herself, but at the same time withdraws into an interiority, which has been split off from our shared intersubjective space, and which is other than my own interiority.

Another aspect of expression is that while it is always available for further development and discussion, it is also a *fait accompli*, that is, it is an expression of my personality and my culture for the public. The relationship between these two aspects of expression might vary across history or according to different forms of expression. Cultural determination raises the possibility that even expressions acknowledged to be mine may not really belong to me, and thus sets the task of acquiring my own language, making it mine.

Keywords: expression, intersubjectivity, temporality, body, ethics, phenomenology, ordinary language philosophy, Emmanuel Lévinas, Stanley Cavell