

Kant lehetséges szerepe egy fenomenológiai elementáretikában

A *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* című könyv utolsó fejezetében és a nagyrészt erre épülő magyar kötet, az *Élettörténet és sorseseemény* második részében Tengelyi László – Jean Nabert-hez, Emmanuel Lévinashoz és Bernhard Waldenfelshez kapcsolódva – egy „fenomenológiai elementáretikát” körvonalaz. A fogalom bevezetését a szerző azzal indokolja, hogy nevet szeretne adni annak a feladatnak, amelyet maga elé tűz: végiggondolni, hogy a másikhoz való viszonyban bekövetkező önhasadás felfedezése miként formálhatja át az etikát (Tengelyi 1998a. 286). Erről az új etikáról sok mindent lehetne mondani, ám legfontosabb jellegzetessége minden bizonnyal az, hogy bármifajta erkölcsi rendet (legyen az „ordo teleologicus” vagy „ordo deontologicus”) zárójelbe téve ahhoz az elemi szituációhoz tér vissza, amely minden morálnak az alapja (Tengelyi 1998a. 304; Tengelyi 1998b. 217–222).

Egy ilyen elementáretika első csíráját Tengelyi Kantnak az etika megalapozására irányuló kísérleteiben fedezi fel – ezeket egyébként első könyvében, az *Autonómia és világrénd*-ben részletesen elemezte. Itt, a *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*-ben a kanti kezdeményezés olyan kiindulópontként jön szóba, amelyhez Nabert csatlakozni tudott (Tengelyi 1998a. 289). Kant szerepe azonban korántsem merül ki abban, hogy első tag legyen egy problémátörténeti rekonstrukcióban, hiszen etikájának különböző elemei az elementáretikának szentelt tanulmányok szinte mindegyikében felbukkannak. Tengelyi László lépten-nyomon merít azokból a gondolatokból, amelyek a „kritikai etika” sarokpontjai.

Írásom kiindulópontja a fenomenológiai elementáretika egyik központi problémája, amelynek megoldásához Tengelyi Waldenfels reszponzív etikájára támaszkodik, ám attól egy bizonyos ponton eltér. Ez a pont, amelynél a német könyv egyik lábjegyzete szerint egyúttal az elementáretika és a reszponzív etika útja is szétválik, Kanttal áll összefüggésben (Tengelyi 1998a. 365, 277. jegyzet). A magyar kötet megfelelő tanulmányában, amely a *Törvény és feleletkényszer: Bernhard Waldenfels és a reszponzív etika eszméje* címet kapta, Tengelyi László úgy fogalmaz, hogy „Waldenfels bizonyos megnyilatkozásai valóban közelebb állnak Kanthoz, mint Lévinashoz” (Tengelyi 1998b. 271). Noha itt végül is megvédi

az *Antwortregister* szerzőjét attól a „méltánytalan” vádtól, hogy „visszahátrált Lévinastól Kanthoz”, a nézeteltérés Tengelyi és Waldenfels között – bármennyire is igyekszik előbbi ennek élet venni – fennáll. Az is világos, hogy a vitatott kérdésben Waldenfels Kant, Tengelyi pedig Lévinas oldalán áll (Tengelyi 1998a. 365, 277. jegyzet).

A következőkben először ismertetem a fent említett elementáretikai problémát, majd vázolom Tengelyi László és Waldenfels megoldását, különös tekintettel arra a pontra, ahol gondolatmeneteik szétválnak. A tanulmány második részében megpróbálok érvelni Waldenfels elképzelése mellett, azután a harmadik részben ehhez kapcsolódva a kanti etikának egy olyan aspektusára hívom fel a figyelmet, amely mind Waldenfels, mind Tengelyi perspektíváján kívül rekedt, véleményem szerint azonban nem maradhat ki egy olyan fenomenológiai elementáretikából, amely „magukhoz a dolgokhoz”, ebben az esetben az erkölcsi tapasztalathoz méri magát. Lezárásképpen pedig összefoglalom a több szálon futó gondolatmenet eredményét.

I. A HARMADIK ÉS A TÖRVÉNY

A kiinduló probléma a következő: az az elemi viszony, amelyből az etikum felfakad, amely minden morálon, kötelességen, jón és rosszon innen van, a „conditio ethica” – Lévinast követve – nem más, mint szemtől szemben állni a másikkal, és szembesülni azzal a feleletigénnyel, amelyet velünk szemben támaszt.¹ Ez a szituáció korlátlan, a szabadságunktól és bármifajta más feltételtől teljesen független, végtelen felelősséget ró ránk. Ha ezt a – Waldenfels kifejezésével élve – „vad felelősséget” tekintjük az etika végső forrásának, akkor meg kell tudnunk mutatni, hogy miként, milyen körülmények között szelídül ez olyan erkölcsi renddé, amelybe mindannyian beleszületünk, és amelyből időnként éppen ezzel a vadfelelősséggel való szembesülés szakít ki bennünket (a vadfelelősség fogalmához lásd Waldenfels 1995c. 320 sk.; idézi Tengelyi 1998b. 267). Ehhez a renndhez az erkölcsi törvény kanti fogalmát társítja Lévinas, Waldenfels és Tengelyi is, s mindhárman a harmadik szerepével hozzák összefüggésbe e törvény megszületését.

Ha közelebbről megvizsgáljuk a releváns szövegeket, akkor arra figyelhetünk fel, hogy miközben Tengelyi László Lévinas második fő művéhez, a *Másként mint lenni, avagy túl a léten* címűhöz kapcsolódik, amikor a problémát tárgyalja, Waldenfels inkább a francia filozófus első fő művében, a *Teljesség és végtelen-*

¹ A „feleletigény” a waldenfelsi „Anspruch” fordítása, amelyet Tengelyi Lászlótól vettem át. Nem mindenhol ezt a magyar terminust használom, mert a kontextusba időnként jobban illeszkednek olyan megoldások, mint pl. „megszólítás” vagy „igény”. A fordítás nehézségeihez lásd Tengelyi 1998b. 241, 430. jegyzet.

ben képviselt, jóval kantianusabb álláspontja felé hajlik.² Előbbi a vadfelelősség szükségszerű korlátozását látja a harmadik színre lépésének következtében létrejövő törvényben, utóbbi viszont egyenesen a vadfelelősség szívébe helyezi azt, amely személytelen harmadikként a másik feleletigényéhez kapcsolódva járulékos feleletigénnyel lép fel.³

Tengelyi szerint a harmadik a másikhoz hasonlóan szintén igényeket támaszt velünk szemben, és ettől a pillanattól fogva mérlegelnünk kell, hogyan lehetünk igazságosak, és miként teremthetünk egyensúlyt az egymással többnyire összeegyeztethetetlen követelések között.⁴ Ebből a szituációból fakad az egyetemes törvény. Valójában persze a harmadik (és vele együtt a törvény) már mindig is jelen van, hiszen a másik feleletigénye velünk szemben eleve más igények erőterében és meglevő törvények között támad. Mivel azonban a másik feleletigénye újra és újra szembesít bennünket az érte viselt korlátlan felelősséggel és azzal, hogy többel tartozunk neki, mint amihez a törvény szerint jussa van, ezért időről-időre kiszakadunk abból az erkölcsi rendből, amelynek az értelme éppen e végtelen felelősség mederbe terelése.

Egyfajta ingamozgás jellemzi tehát erkölcsi életünket: a „vadfelelősség” elemi tapasztalatától a „kinek mivel tartozunk” típusú megfontolások felé és vissza. Tengelyi László a német könyvben az „*alternance* diakritikai modelljének” nevezi ezt a dinamikát, és közvetlenül összekapcsolja az énhasadás tematikájával.⁵

Amikor ugyanis a másik megszólít – akár verbálisan, akár a tekintetével vagy egy gesztusával –, akkor olyan feleletigényt fogalmaz meg velem szemben, amely csak és kizárólag nekem szól, senki másnak. Semmiképpen sem térhetek ki előle, én kell hogy válaszoljak rá, és senki más. A végtelen felelősség tehát konkrét, helyettesíthetetlen mivoltomban nyomja a vállamat. Az az én, aki ezt viseli, Lévinasszal szólva „én és senki más” (Lévinas 1974. 163; vö. Tengelyi 1998a. 348). Amikor azonban az érvényes morális rend keretei között mozgunk, akkor olyan énként tapasztaljuk magunkat, aki egy a sok közül, aki ugyan különbözik másoktól, mégis ugyanazok a szabályok vonatkoznak rá, mint mindenki másra. Aki – ismét Lévinast idézve – „egy a másikkal közül” (Lévinas 1974. 205, vö. Tengelyi 1998a. 348). Az ingamozgás tehát, amelynek a „motorja” a harmadik, énhasadással jár, hiszen a másikkal az „én és senki más” áll szemtől szembe, a végtelen felelősség szükségszerű korlátozása viszont egy olyan ént érint, aki „egy a másikkal közül”.

Nézzük meg most, miként vet számot Bernhard Waldenfels „a harmadik hagyományos témájával” (Waldenfels 1994. 293), hogy világosan lássuk a rezponzív etika és Tengelyi elementáretikája közti eltérést! Waldenfels megfogalma-

² Vö. Levinas 1965. 187–191; Lévinas 1999. 178–181; valamint Levinas 1974. 200 skk.

³ A „járulékos feleletigény” a waldenfelsi „*Mitanspruch*” magyar megfelelője, amelyet Tengelyitől vettem át.

⁴ Az alábbi gondolatmenethez lásd Tengelyi 1998b. 277–287.

⁵ A diakritikai modellhez lásd Tengelyi 1998a. 367.

zásából egyértelmű – ezzel egyébként Tengelyi is egyetért –, hogy a harmadik nem megjelenik egy adott szituációban, hanem eleve jelen van benne. Így a feladat nem annak a változásnak a leírása, amelyet a harmadik felbukkanása idéz elő a másikkal való viszonyban, hanem a harmadik különböző szerepeinek feltárása. A harmadik lehet a beszéd témája, lehet tanú, ám a mi szempontunkból legfontosabb a „rendteremtő szerepe” (*Der Dritte als Ordnungsinstanz*) (Waldenfels 1994. 299). Ezzel kapcsolatban Waldenfels a következőket írja:

A rendteremtő harmadik szerepe sem nem egyszerűen kívülről jön, sem nem áll egyszerűen készen a bensőben. Ha a feleletigényből [*Anspruch*], amelyet meghallok, és amelyre válaszolok, nem szólna már mindig is egyúttal [*mitsprechen*] egy olyan instancia, amely nem esik egybe az engem megszólítóval, akkor a feleletigény [*Anspruch*] egy idegen vágy pusztá kifejezése lenne: *sic volo sic jubeo*. Egy factum brutum lenne, amellyel cselekvésem során számolnom kellene, amelyre azonban nem tudnék válaszolni.

Waldenfels 1994. 300⁶

Az az instancia, amely együtt szól az engem megszólítóval, amelyre ő hivatkozni tud, amikor igényeket támaszt irányomban, a törvény. Mint Tengelyi László felhívja rá a figyelmet, ez nem egy fennálló, érvényes törvény, hanem „rendteremtő elv”, „primér törvényszerűség” (vö. Tengelyi 1998b. 268; Waldenfels 1994. 309). Nyilvánvaló itt a Kanttal való kapcsolat, ugyanakkor rögtön látszik az eltérés is. Hiszen annak ellenére, hogy a törvény maga személytelen, mégis egy én hangjaként szólít meg minket a másik szavában, gesztusában megbújva. A másik feleletigényében egy harmadik hangja is megszólal tehát, aki a személytelen harmadik, a törvény nevében beszél.

Igaza van Tengelyinek abban, hogy Waldenfels nem mindenhol fogalmaz egyértelműen a járulékos feleletigénnyel és a törvénnyel kapcsolatban. Véleményem szerint azonban azok a mozzanatok, amelyekkel magából az *Antwortregister* című műből próbálja alátámasztani saját álláspontját, nem igazán meggyőzőek. Tengelyi László szerint ugyanis minden feleletigény, függetlenül attól, hogy megszólal-e benne a törvény járulékos igénye, tehát „már egy idegen vágy pusztá kifejezéseként [...] is a válasz elkerülhetetlenségével szembesít bennünket” (Tengelyi 1998b. 272). Márpedig ez éppen az ellentéte annak az állításnak, amelyet az imént idéztünk, és amelyet Waldenfels könyvében máshol is megfogalmaz (Waldenfels 1994. 309, 311–312, 562, 570–571).

De miért olyan fontos Tengelyi számára, hogy saját véleményét Waldenfelsével támassza alá? Egyáltalán nem erről van szó, hanem inkább arról, hogy Tengelyi László úgy gondolja, Waldenfels saját vállalkozásának alapvető céljával ke-

⁶ Vö. még Waldenfels 2002. 128 sk. A 128. oldalon található 13. lábjegyzetben egyébként Waldenfels egyetértőleg hivatkozik Tengelyi 1998a. 364 sk.-re.

rülne szembe, ha ragaszkodna a fenti kijelentéséhez. Hiszen az *Antwortregister* a rezponzivitás gondolatára épül, arra, hogy minden szó, cselekedet vagy gesztus egy idegen feleletigényre adott válaszként értelmezhető. Márpedig ebből a nézőpontból a válasz elkerülhetetlennek tűnik, hiszen még a válasz megtagadása is feleletigényre adott válaszként tekinthető. Nemsokára visszatérek ehhez az ellentmondáshoz, most azonban folytatva vadfelelősség és törvény viszonyának elemzését szeretnék eljutni az etikum keletkezésének problémájához, ahogy azt Waldenfels, illetve Tengelyi látja.

II. AZ ETIKUM FORRÁSA

Az előzőekben elmondottakból remélhetőleg már kirajzolódott Tengelyi és Waldenfels felfogásának különbsége vadfelelősség és törvény összefüggését illetően. A *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*-ben és az *Élettörténet és sorsesemény*-ben képviselt álláspont szerint a másik velünk szemben támasztott feleletigényétől elválasztható, és hozzá képest másodlagos a törvény megjelenése. Az, hogy válaszolnunk kell, „kizárólag annak függvénye, *amire* válaszolunk”, vagyis a megszólítás pusztá ténye kényszeríti ki. A törvény, „*amihez* válaszunk igazodik, csak a válaszadás *mikéntjének* – mindig utólagos – mérlegelése során kap szerepet” (Tengelyi 1998b. 272). Annak ellenére, hogy Tengelyi László egy waldenfelsi analógiára alapozza ezt a megfontolást, az *Antwortregister* szerzője számára a kettő mégsem állítható ilyen módon szembe egymással.⁷ Más szöveghelyek alapján világos ugyanis, hogy Bernhard Waldenfels szerint a törvény hangja eleve benne szól abban a megszólításban, amellyel a másik felénk fordul, vagyis a vadfelelősség legbenső magjához tartozik.

A másik ezzel összefüggő fontos eltérés, hogy noha Waldenfels az 1. és a 3. személy közti villódzasként ábrázolja a megszólított állapotát, sőt egy helyen a vocativus és a nominativus közötti szakadékról (Kluft) ír, énhasadásról nála nem esik szó (Waldenfels 1994. 300, 308). A diakritikai alternance modelljétől eltérően ő – és erre Tengelyi is utal – az etikum szülőhelyeként egy olyan „szürke zónát” jelöl meg, „ahol a megszólítás eseménye [*Ansprechen*] és a megszólítás

⁷ Waldenfels a feleletigényt és a szorongást állítja párhuzamba egymással: ahogyan a szorongás esetében nincs értelme annak a kérdésnek, hogy megalapozott-e, csak akkor, amikor már konkrét félelemmé változik, úgy a feleletigény jogosságának megfontolása is utólagos mozzanat. Kérdés azonban, hogy amikor Waldenfels feleletigényről beszél, akkor ebbe nem érti-e már cleve bele a törvény feleletigényét – persze nem a tételes, jogokat és kötelességeket szabályozó törvényét, hanem azt a járulékos feleletigényt, amely semmiből sem vezethető le. Véleményem szerint a kérdésre igenlő választ kell adnunk, többek között a feleletigény–szorongás analógiát közvetlenül követő kijelentés alapján: „Ha a törvény feleletigényén [*Gesetzesanspruch*] egyszerűen átsiklanánk vagy érvénytelenítenénk azt, akkor már csak az ingerek [*Anreize*] maradnának, amelyek semmire sem támasztanak igényt, és ebben az értelemben igénytelennek [*anspruchlos*] lennének nevezhetők” (Waldenfels 1994. 562).

[*Anspruch*] nem válik szét létezéssé [*Sein*] és kelléssé [*Sollen*], tény- és jogi kérdésekké” (Waldenfels 1994. 561–62; vö. Tengelyi 1998b. 270; lásd még Waldenfels 1995b. 419). Ezt a pontot, „ahonnan az etikai követelmények erednek, ahol tehát van az, aminek lennie kell”, a „válaszolni kell [*muss*]” vagy a „nem tudunk nem válaszolni” jelöli ki (Waldenfels 1994. 358; Tengelyi 1998b. 270).

Ha az eddig megtett útra visszatekintünk, akkor láthatjuk, hogy vadfelelősség és törvény viszonyának kérdése az elementáretika és a reszponzív etika alapproblémájához vezetett el, amelyet egy Nietzsche-től kölcsönzött fordulattal, Waldenfels nyomán, a morál genealógiájának nevezhetünk (Waldenfels 1995b. 410). Az is jól látszik, hogy Tengelyinek a reszponzivitás általános érvényével kapcsolatos ellenvetése is szoros összefüggésben áll ezzel a problémával. Induljunk ki tehát ebből a kritikából, amely a következőképpen hangzik: ha arra a feleletigényre, amely nem tartalmazza egyúttal a törvény járulékos feleletigényét is, nem kell választ adnunk, ha azt egy idegen vágy pusztá kinyilvánításának tekinthetjük, amellyel csupán számolnunk kell, akkor sérül a reszponzivitás tételének általánossága.⁸ Ennek az a jelentősége az etikum forrására nézve, hogy ha valóban létezik csupasz vágymegnyilvánulás, akkor az nem rejti magában az etika csíráját, holott Waldenfels szerint „az interlokúció és az interakció minden formájában etikai ösztönzés lakozik”.⁹ Kérdés azonban, hogy egyáltalán lehetséges-e ilyen eset. A korábban már idézett szöveghelyen és egy másikon is csupán feltételes eshetőségről van szó, amely úgy tűnik, irreális feltétel (Waldenfels 1994. 300, 309). Vagyis feleletigény és törvény mindig együtt jár. De miféle törvényt nyilvánít ki egy olyan igény, amely első ránézésre pusztá vágykifejezésnek tűnik? Mondjuk egy hisztis hároméves követelőzése a boltban, vagy egy hatalmi pozícióból megfogalmazott fenyegetés.

A probléma, ha nem is ebben a formában, de Tengelyi számára is felmerül. Ugyan ő a feleletigényt nem kapcsolja közvetlenül össze a törvénnyel, így számára a pusztá vágyközlés is valódi feleletigény hordozója, ám arra neki is választ kell adnia, hogy mi az a többlet, ami ezt megkülönbözteti egy olyan eseménytől, amelyre valahogyan reagálnunk kell. Tengelyi László ezt a többletet abban látja, hogy a vágy kifejezése értelem hordozója. Feleletigény és felelet kapcsolata értelemösszefüggés, amely azért több, mint az ok–okozati kapcsolat vagy a logikai összefüggés, mert a mondás dimenziójában áll fenn. Mondás (*le dire*) és mondott (*le dit*) megkülönböztetése Lévinastól ered, aki a *Másként mint lenni, avagy*

⁸ Ennek a morál genealógiájával való összefüggésén kívül azért is van komoly jelentősége, mert Waldenfels a reszponzivitást az intencionalitás és a kommunikativitás alternatívájaként mutatja be, lásd Waldenfels 1994. 327–332.

⁹ Vö. Waldenfels 1994. 239. Tengelyi is idézi (lásd 1998b. 259). A kijelentés tulajdonképpen a reszponzivitás tézisének (minden szó, cselekedet, gesztus idegen feleletigényre adott válasznak tekinthető) az „etikai változata”, hiszen éppen azért (és csak azért) rejti magában etikai ösztönzést minden kommunikáció, mert annak az összes elemét (minden szót, gesztust, cselekedetet) feleletnek tekintjük.

túl a léten című művében központi jelentőséget tulajdonít ennek a differenciának. A beszédnek arra a sajátosságára utal ezzel, hogy az a mód, ahogyan valamit kifejezünk, értelemtöbbletet hordoz a mondott tartalomhoz képest. Ugyanaz a mondat más és más szituációban, más és más hangsúllyal kimondva kifejezhet fenyegetést, kérést, kérdést. Lévinas és őt követve Waldenfels és Tengelyi is a mondás birodalmában fennálló értelemösszefüggésként írja le én és másik elemi kapcsolatát (Tengelyi 1998b. 226–27).

Tengelyi László szerint tehát „a feleletigényt és a választ nem erőviszony, de nem is legyen-törvényből eredő köteleesség, hanem egyedül *az értelem köteleke* kapcsolja össze egymással” (Tengelyi 1998b. 273). Vagyis a mondásból eredő értelemtöbblet – legyen az akármilyen jellegű – elegendő ahhoz, hogy határtalan felelősséget rakjon a vállunkra, bármennyire önkényesnek tűnjék is a másik igénye. Ezzel a „megoldással” az a probléma, hogy nem ad számot arról a különbségről, amely az egymástól teljesen eltérő feleletigényekben eleve megvan. A csokoládéért hisztiző kisgyerek és a koldus kinyújtott keze között olyan elemi különbség van, amelyet azonnal – és nem csupán a harmadik jelenléte által inspirált utólagos mérlegelés után – tapasztalok. Tengelyi elképzelésével szerintem az a baj, hogy nála a törvény túl későn érkezik. Ebből a szempontból Waldenfelsnek adok igazat: ha a másik feleletigényében nem tud valamilyen – legyen bár ismeretlen – törvényre hivatkozni, akkor követelése nem kötelez válaszra, csupán olyan megoldandó feladatot ad, mint pl. a hisztis hároméves lecsillapítása, vagy a fenyegetés alóli ügyes kibújás.¹⁰

Hiába csatlakozunk azonban Waldenfelshez, ha nem tudjuk feloldani azt az ellentmondást, amely a rezponzivitás tételének általános érvénye és a feleletigények közti különbségtevés között fennáll. Az alábbiakban Kanthoz (és Lévinashoz) kapcsolódva olyan értelmezést próbálok adni vadfelelősség és törvény kapcsolatáról, amely egyszerre tesz eleget a két követelménynek: egyrészt fenntartja a rezponzivitás tételének általános érvényét abban a már idézett formában, hogy „az interlokúció és az interakció minden formájában etikai ösztönzés lakozik”, másrészt számot ad arról a különbségről, amely a „valódi feleletigényt” a „puszta vágymegnyilvánulástól” elválasztja. Egyúttal – reményeim szerint – „a morál genealógiájának” egy új szempontjára is rávilágít.

III. FELELETIGÉNY, TÖRVÉNY ÉS SZABADSÁG

Tengelyi László maga hívja fel a figyelmet arra, hogy a kanti kategorikus imperatívusz velünk szemben támadó, személyesen nekünk szóló feleletigényként értelmezhető (Tengelyi 1998a. 325; Kant 1785/1998. 14, 80). A *Der Zwitterbegriff*

¹⁰ Az „ismeretlen törvényhez” lásd Waldenfels elemzését Bergotte haláláról, amelyre Tengelyi László is hivatkozik: Waldenfels 1994. 563–565; Tengelyi 1998a. 361, 220. jegyzet.

Lebensgeschichte elementáretikával kapcsolatos fejtegetéseiben saját, diakritikai alternance modelljének szemszögéből vizsgálja az erkölcsi törvény működését, és egy olyan énhasadás nyomaira bukkan Kantnál, amelyet párhuzamba állít saját elképzelésével. Ennek az interpretációnak a magvát az a gondolat adja, hogy a kanti kategorikus imperatívusz mellett, hogy felszólít az öntörvényhozásra, egyszersmind – érvényes törvényként – egy olyan vizsgálatra késztet, amelynek során önmagamat mintegy harmadik személyben tekintve megfontolom, hogy mit is kell tennem az adott helyzetben. Ez a kettősség olyan nézőpontváltásokra indít, amelyek során hasonló „ingamozgást” végzünk, mint amelyről korábban már szó volt (Tengelyi 1998a. 348 skk.).

Ez az énhasadás azonban, amely Lévinas felől visszapillantva válik láthatóvá, nem azonos azzal, amely explicit módon van jelen *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*. Itt, a harmadik részben, ahol az erkölcsi törvény dedukciója, vagyis érvényességének igazolása van napirenden, a gondolatmenet egy pontján felmerül az argumentáció körkörösségének lehetősége. Ebből Kant egy olyan megkülönböztetéssel igyekszik kibújni, amely joggal értelmezhető a morális törvény hatására létrejövő énhasadásként. A következőket írja ugyanis:

[Az eszes lény] két álláspontról veheti tehát szemügyre magát és ismerheti meg erői használatának, következképpen valamennyi cselekedetének törvényeit: *egyrészt*, amennyiben az érzéki világhoz tartozik, természettörvények (heteronómia) alapján, *másrészt*, mint az intelligibilis világ része, olyan törvények alapján, amelyek a természettől függetlenek lévén nem empirikus eredetűek, hanem egyedül az észben gyökereznek.

Kant 1785/1998. 69. AA/4. 452 (vö. Tengelyi 1998a. 333)

Noha ez a nézőpontváltás – ahogy az az idézetből is kiderül – Kantnál szorosan összekapcsolódik a híres-hírhedt két világ elmélettel, amely fenomenológiai perspektívából nyilvánvalóan tarthatatlan, Tengelyi is elismeri, hogy van egy olyan jelentésmagja, amely ettől független. Éppen ezért tudja hozzákapcsolni ahhoz a másik énhasadáshoz, amelyről fentebb szó volt: ez utóbbi teszi a kantit lehetővé (Tengelyi 1998a. 369).

Tengelyi László értelmezése szerint tehát az az énhasadás az elsődleges, amelyet az érvényes törvények és szabályok között élő, ebből a szempontból önmagára „mások közül egy”-ként tekintő én szenved el, amikor egy idegen feleletigénnyel szembesülve „én és senki más”-ként tapasztalja meg magát. Ebben a helyzetben rögtön (és közvetlenül) megjelenik a harmadik járulékos feleletigénye is, amely ugyanúgy helyettesíthetetlen én-mivoltomban szólít meg. Így kerülök – az ellentmondó feleletigényektől hajtva – „az öntörvényhozás pályájára”, ahol megjelenik a törvény közvetett és járulékos feleletigénye is (Vö. Tengelyi 1998a. 366–367; Waldenfels 1994. 306). Csak ebben a situációban válik lehetővé az a nézőpontváltás, amelyet Kant fedezett fel, és amelynek során

a transzcendens törvény velünk szemben támasztott igénye (*Sollen*) a saját akaratunkkal (*Wollen*) válik azonossá (Vö. Tengelyi 1998a. 333, 369).

Véleményem szerint a viszony a kétféle énhasadás között inkább fordított. A következőkben olyan értelmezését próbálom adni a kanti nézőpontváltásnak, amely ezt tekinti kiindulópontnak, és a másikat, az alternance modellel alapulót másodlagosnak. Úgy látom ugyanis, hogy az etikum felbukkanásáról szerzett tapasztalatainknak ez utóbbi felel meg inkább. Annak ellenére állítom ezt, hogy, ha Kant példáihoz fordulunk, amelyeket *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* és *A gyakorlati ész kritikájában* tárgyal, igazolva láthatjuk Tengelyi értelmezését. Amikor például egy kellemetlen helyzetből kézenfekvő módon hazug ígérettel készülök megszabadulni, akkor a morális törvény Kant szerint annak megfontolására késztet, hogy ha mindenki ezt a módszert alkalmazná, akkor nem lenne többé értelme ígérettről beszélni (Kant 1785/1998. 27 sk. AA/4. 402 sk.). Úgy tűnik tehát, a kategorikus imperatívusz valóban akkor lép fel, amikor az etikai szituáció már kialakult, és arra szolgál, hogy a különféle igények erőterében utat mutasson az igazságos cselekedet felé.

A kategorikus imperatívusznak azonban ennél elemibb hatása is van, ezt *A gyakorlati ész kritikája* híres fejedelem-példájához fordulva láthatjuk be (Kant 1787/2004. 39 sk. AA/5. 30). Véleményem szerint ugyanis ebben a szituációban a többi kanti példánál inkább tetten érhetjük azt az „elemi énhasadást”, amely megelőzi a helyzet mérlegelésével együtt járó nézőpontváltásokat, és amely egyúttal az etika szülőhelye.¹¹

Amikor ugyanis a fejedelem azonnali halálbüntetéssel fenyegetve próbál rávenni valakit arra, hogy hamisan tanúskodjék egy ártatlan ember ellen, akkor az illetőben felébredő kategorikus imperatívusz elsődleges hatása a halálfélelem és a másik ember iránti szolidaritás érzése közötti ingadozás. Ez megelőzi azokat a megfontolásokat, amelyekben már mások is szerepelnek (hogy pl. jogom van-e feláldozni az életemet, amikor, mondjuk, egy egész családot kell eltartanom), illetve amelyben külső nézőpontból tekintek a helyzetemre (vajon mit várnék el mástól, ha ő lenne a helyemben). Énhasadásról azonban már ekkor is beszélhetünk, egy olyan szituációban, amikor lényegében pusztán a másik és az általa megidézett törvény feleletigényével állok szemben.¹² Márpedig éppen a kanti

¹¹ Az előadáson elhangzottakhoz képest jelentősen finomítottam a kanti példa elemzésén. John Éva ellenvetésének hatására gondoltam végig újra a gondolatmenetet, akinek itt mondom köszönetet.

¹² Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy a kanti példának ez az interpretációja túllép Kant etikájának keretein. Itt azonban abból a lévinasi kiindulópontból közelítünk hozzá, hogy az etikai szituáció alapja a másik feleletigényével való találkozás. Márpedig a fejedelem példája – de akár a hazug ígéreté is – értelmezhető úgy, hogy a másik fordul felénk az erkölcsi törvényre hivatkozva. A másik ebben az esetben természetesen nem a fejedelem, hanem az ártatlan ember, még ha nincs is jelen, hiszen az ő feleletigényére kell válaszolnom. Egyelőre nem foglalkozunk a fejedelem feleletigényével. Úgy látom egyébként, hogy a másokkal szembeni kötelességek esetei könnyedén lefordíthatók a reszponzív (vagy elementár-)

értelemben. Pontosabban annak egy metafizikai előfeltevésektől megszabadított formájában, hiszen a két-világ ontológia nekünk sem kenyertünk.

A morális törvény ugyanis, amelynek a követelése fenomenológiai nézőpontból párhuzamba állítható a másik feleletigényével, kiszakít bennünket abból a világból, amelyben saját céljainkat és érdekeinket követve tevékenykedünk. Kant ezt a boldogságra törekvés általános fogalmában foglalja össze, de eszünkbe juthat az elkülönülés és élvezet világa is, amelyet Lévinas ábrázolt a *Teljesség és végtelen* második szakaszában. Amikor a törvény szava megszólal (Kant), vagy a másik megjelenik és igényt támaszt velem szemben (Lévinas), akkor meghasonlás támad bennem, mert egy új dimenzió nyílik meg (Kant ezt intelligibilis világnak, Lévinas végtelennek nevezi). Énhasadásról azért beszélhetünk, mert ebben az új dimenzióban egészen másként tapasztalom önmagammat, mint korábban. Az élvezet vagy a boldogságkeresés énjeként bizonyos tulajdonságokkal, képességekkel, preferenciákkal, vágyakkal rendelkezőként, a másik feleletigényével (vagy a törvénnyel) szembesülve viszont olyanként, akit mintegy lecsupaszt a felé irányuló követelés, ám póreségében nem valamiféle általános emberi mutatkozik meg, hanem éppen egyedisége, amely azonban nem tulajdonságaiból fakad, hanem abból, hogy a feleletigénynek ő a „kiválasztottja”.¹³

Ez az énhasadás, avagy nézőpontváltás Kant szerint a szabadság műve: az intelligibilis világba *belehelyezkedünk* oda *számítjuk* magunkat (Kant 1785/1998. 68–69. AA/4. 453; Kant 1787/2004. 54. AA/5. 42). Ez a szabadságfogalom nem azonos azzal, amely az autonómia révén a morális törvény cserefogalma, és amely abban áll, hogy a minket kötelező törvény a spontaneitásunk eredménye. Nem az akaratunk tulajdonsága, hanem az erkölcsi törvény faktum-voltából fakad. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a morális törvény nem empirikus tény, amelyet egyszerűen megállapítunk, hanem létezése abban áll, hogy érvényesnek ismerjük el (akkor is, ha nem követjük). A kanti etika keretei között egyfajta metasabadságnak nevezhetjük ezt, hiszen arra való szabadság, hogy szabadok legyünk. Egy fenomenológiai etika perspektívájából azonban olyan lévinasi fogalmakkal hozható kapcsolatba, amelyek aktív mozzanatra utalnak az etika születésénél.

etika nyelvére, a nehézségek az önmagunkkal szembeni kötelességeknél kezdődnek. Itt azonban nem feladatunk, hogy a kanti törvényetika lehetséges rezponzív átértelmezésének határait felmérjük, megelégszünk annak „kizsákmányolásával”, azzal hogy Kant egy központi gondolatát felhasználjuk a saját modellünkhöz. Még egy megjegyzés: a kontextusban a harmadik(ok) itt is jelen van(nak) (ahogyan Vermees Kata hozzászólásában megfogalmazta: a másik mindig hozza magával az ő másikat, vö. Lévinas 1974. 201), de ők az első pillanatban még a háttérben maradnak.

¹³ A kiválasztottság fogalmához lásd Lévinas 1974. 163, 185. A morál genealógiája, ahogy itt is látszik, szorosan összefügg az én (és az önazonosság) problémájával. A *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* és az *Élettörténet és sorseseemény* tulajdonképpen a kettő közötti hídverésnek tekinthető, vö. Tengelyi 1998a. 15, 207–208. Az összekapcsolásban a sorseseemény fogalma kulcsszerepet játszik. Ebbe az összefüggésbe itt nem tudok belemenni, ezért az énhasadás elnagyolt ábrázolása. A tanulmány mondanivalója szempontjából azonban ennek remélhetőleg nincs jelentősége.

Bármennyire hangsúlyozza ugyanis Lévinas *A másként mint lenni, avagy túl a léten* című művében az én passzivitását a másikhoz való viszonyban – elég itt a túszfogalomra utalni –, az inspiráció, a próféta ihletettsége vagy a metafizikai vágy fogalmai azt sejtetik, hogy a másik rám gyakorolt hatásában én magam is benne vagyok.¹⁴ Hiszen az inspiráció, még ha kívülről, ajándékként érkezik is, belőlem is fakad. Nem beszélve a vágyról. A próféta „itt vagyok”-ja pedig még azelőtt felel az isteni hívásra, mielőtt a parancs elhangzana. És valóban: a szöveghehelyeket közelebbről megvizsgálva azt találjuk, hogy ezek a külső belsővé válásáról, a heteronómia autonómiába fordításáról szólnak. Vagyis a „véges szabadságról”, amelynek Lévinas külön kis fejezetet szentel (1974. 156–166).

Arról a problémáról van itt szó, amelyet az előző fejezetben vetettünk fel: hogyan különböztethető meg egymástól a szimpla erőszak (túsállapot) és az a feleletigény, amely az etika forrása. Fentebb – a Waldenfels és Tengelyi által használt fogalmat alkalmazva – pusztá vágykifejezés és valódi feleletigény különbségéről beszéltünk, a kérdés lényege azonban ugyanaz, akár az előbbieket visszafogottabb, akár Lévinas hiperbolikus nyelvén fogalmazzuk meg azt. Utóbbi válasza a határtalan felelősségben rejlő „véges szabadság”, amitől a másik közelsége felemel és inspirál (Lévinas 1974. 160). Ez a szabadság változtatja a másiktól jövő szenvedést a másikért való szenvedéssé, a pusztá affekciót feleletigénnyé (Vö. Waldenfels 1995a. 47–48; Waldenfels 2002. 98 sk.). Nem más ez, mint a „nem-közömbösség” (Lévinas 1974. 105, 177, 211–212), amely egy receptivitás és spontaneitás különbségén inneni fogékonyság és egyszersmind szabadság a másik meghallására.

IV. KONKLÚZIÓ

Ha a fentiek fényében megpróbáljuk összegezni, mire jutottunk, akkor először is arra kell vigyáznunk, hogy – mivel *fenomenológiai* (elementár)etika keretei között mozgunk – ne hagyjuk el az egyes szám első személyű perspektívát. A másik feleletigényét ebből a nézőpontból tekintve azt mondhatjuk, hogy akármennyire kényszerítőnek tűnik is ez egy kívülálló számára, végső soron tőlünk, a szabadságunktól is függ, felfedezzük-e a másik gesztusában az értelemtöbbletet, amely megkülönbözteti azt a pusztá vágymegnyilvánulástól. A korábbi példákra alkalmazva: előfordulhat, hogy a kéregető koldusban csak szimplán zavaró tényezőt látok, és a hisztiző gyerek véletlenszerű kívánságából is kihallhatom a valódi feleletigényt. Miért kell vagy érdemes azonban ezt a többletet a törvénnyel kapcsolatba hozni? Egyrészt, mert ez a forrása annak a rendnek, amelyet a konkrét jogi, illetve erkölcsi törvények és szabályok alkotnak. Másrészt a fogalom köz-

¹⁴ Ehhez és a bekezdés többi részéhez lásd Lévinas 1974. 180–192; Lévinas 1982b. 123–124; Lévinas 1997. 161–162.

vetlen kapcsolatot teremt a kanti erkölcsi törvénnyel, amelynek a fent elemzett működése új oldalról világítja meg „a morál genealógiáját”.

Egyfelől Tengelyi alternance-modelljével szemben azt az énhasadást mutatja elsődlegesnek, amely még mindenfajta megfontolás előtt, a másikkal való találkozás közvetlen hatásaként történik, és amelynek során – Lévinasszal szólva – akkuzatívuszbba kerülök (a szó grammatikai és eredeti értelmében egyaránt). Ehhez képest az egyes szám harmadik személyű perspektíva, amelyet a harmadik(ok) jelenléte által inspirált igazságosság követel meg, másodlagos, ugyanakkor a kép teljességéhez hozzátartozik. Másfelől ebből a kantiánusabb nézőpontból láthatóvá válik „a morál genealógiájának” az a – véleményem szerint Lévinasnál és Waldenfelsnél rejtve megbúvó, Tengelyinél viszont teljesen hiányzó – mozzanata, hogy abban a „véges szabadságnak” is szerepe van.¹⁵

Ezen a ponton Tengelyi Waldenfelszel szemben megfogalmazott ellenvetésére is választ adhatunk. Mivel nekem magamnak is szerepem van abban, hogy a hozzám forduló feleletigényét miként tapasztalom, hogy látok-e benne hivatkozást arra a bizonyos semleges harmadikra, a törvényre, ezért akkor sem kell feladni a rezponzivitás tételének általános érvényét, ha elismerjük, hogy de facto létezhetnek olyan feleletigény-tapasztalatok, amelyek pusztá vágykifejezésként értékelik ezeket.¹⁶ Hiszen rajtam is múlik, az én nyitottságomon és fogékonyságomon, hogy a másik felém irányuló gesztusát valódi feleletigényként éljem meg, felfedezve benne a törvény járulékos igényét. Ha ezt teszem, akkor valóban minden szavam és gesztusom idegen feleletigényre adott válasz lesz. A rezponzivitás tézisének az a megfogalmazása pedig, amelyet már többször idéztünk, hogy „az interlokúció és az interakció minden formájában etikai ösztönzés lakozik”, maradéktalanul igaznak bizonyult.

Lezárásképpen arra szeretném még felhívni a figyelmet, hogy interpretációm a fenomenológiai (és egyúttal a kanti) etika mibenlétére is új fényt vet. Értelmezésem szerint ugyanis az etika kötelességen, jón és rosszon inneni eredetét kutató (Kant, Lévinas, Waldenfels és Tengelyi megfontolásai nemcsak annak kiderítésére irányuló vizsgálódásoknak tűnnek, hogy vajon – Lévinasszal szól-

¹⁵ A szabadság „nyomairól” Lévinasnál már volt szó, lásd az előző rész végét. Waldenfelsnél: Waldenfels 1994. 308, 352; Waldenfels 2006. 106–113. Tengelyi egy későbbi írásában ugyan kapcsolatba hozza a szabadság fogalmát a feleletigénnyel, ám csak a válaszadás stádiumában tulajdonít neki szerepet, lásd Tengelyi. 2014.

¹⁶ Azonban, ahogyan Kantnál soha nem tudhatjuk biztosan, hogy erkölcsösen cselekedtünk-e (az érzület jó volt-e), úgy a fenti értelmezés szerint abban sem lehetünk soha biztosak, hogy valóban nem láttunk-e a másik igényében csak pusztá vágykifejezést, vagy csak utólag – esetleg rosszhiszeműen – zárkóztunk el attól, hogy belemenjünk a szituációba. Érdekes kérdés, hogy a rosszhiszeműség sartré-i elemzése (Sartre 1943. 81–106; Sartre 2006. 84–111) alkalmazható-e itt valamilyen formában. Annál is inkább izgalmas lehet ez, mert a rosszhiszeműség jelenségét a tudatnak (az önmagáért való létének) az a struktúrája teszi lehetővé, amelyet szabadságnak (is) nevez Sartre (Sartre 1943. 59; Sartre 2006. 60).

va – „nem járhatja-e velünk a bolondját az erkölcs”, hanem egyenesen velünk szemben megfogalmazott feleletigénynek, amely – és ebben talán mindhárman egyetértének – etikai szempontból semmiképpen sem semleges.¹⁷

IRODALOM

- Kant, Immanuel 1902–. *Gesammelte Schriften* Az 1–22. kötetig a Preussische Akademie der Wissenschaften, a 23. a Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a 24. kötetből az Akademie der Wissenschaften zu Göttingen kiadásában (AA/kötetszám. oldalszám).
- Kant, Immanuel 1785/1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* Ford. Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 1787/2004. *A gyakorlati ész kritikája* Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Lévinas, Emmanuel 1965. *Totalité et Infini* The Hague, Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1974. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* The Hague, Martinus Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1982. *De Dieu qui vient à l’idée* Paris, Vrin.
- Lévinas, Emmanuel 1997. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnai László. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 1999. *Teljesség és Végtelen* Ford. Tarnai László. Pécs, Jelenkor.
- Sartre, Jean-Paul 1943. *L’être et le néant*. Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L’Harmattan.
- Tengelyi László 1984. *Autonómia és világtrend*. Medvetánc 1984/4 melléklet.
- Tengelyi László 1998a. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München, Fink.
- Tengelyi László 1998b. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 2014. Die Rolle der persönlichen Freiheit in der Antwort auf fremde Ansprüche. In Inga Römer (szerk.) *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie* Berlin, Gruyter. 253–268.
- Waldenfels, Bernhard 1994. *Antwortregister*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 1995a. Response and Responsibility in Levinas. In Adriaan Theodoor Peperzak (szerk.) *Ethics as First Philosophy*. New York, Routledge. 39–52.
- Waldenfels, Bernhard 1995b. Der blinde Fleck der Moral. In uő: *Deutsch–Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 409–423.
- Waldenfels, Bernhard 1995c. Singularität im Plural. In uő: *Deutsch–Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 302–321.
- Waldenfels, Bernhard 2002. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 2006. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

¹⁷ Vö. Lévinas 1965. IX; Lévinas 1999. 5 (a fordítást Tengelyi Lászlótól vettem át, lásd Tengelyi 1998b. 220).