

Szigeti Attila

Tárgyasítható-e a másik és az idő?

Az intencionalitás megfordulása Lévinasnál

Az *intencionalitás* filozófiai fogalma nem a hétköznapi értelemben vett intencióra, a szándékra utal, hanem – ahogyan azt a kifejezés etimológiája is jelzi: a latin *intentió*ból, illetve az *intendere* igéből származik, amely valamely dologra vagy célra való irányulást jelent – a mentális élmények azon alapvető tulajdonságára, hogy ezek mindig valamire (tárgyra, tényállásra stb.) *irányulnak*, *vonatkoznak*: ha észlelek, mindig valamit észlelek, ha elképzelek, mindig valamit képzelek el, ha gondolkodom, mindig valamire gondolok, ha akarok, mindig valamit akarok stb. A fogalmat az azt a 19. század végén felelevenítő Brentanótól (aki elsősorban középkori skolasztikus filozófiai előzményekre hivatkozott) vette át Husserl, hogy a tudat eredendő tárgyra irányultságát jelölje vele: tudat és tárgy nem két dolog, amelyek először egymástól elválasztva léteznek, hogy aztán a közöttük levő kapcsolat valahonnan kívülről hozzájuk adódjon, hanem maga a tudat és a tárgy közötti – a fenomenológia szubjektív nézőpontjában adott – intencionális kapcsolat az, ami elsődleges. Az intencionalitás (akárcsak a fenomenológiai, egyes szám első személyű nézőpont, a „tudatosság”) jelentőségét az utóbbi időben az elmefilozófiai fordulatán átesett analitikus filozófia is újra felfedezte, és a ma már általánosan elfogadott álláspont szerint a valamire vonatkozás logikai-nyelvi alapvetésű analitikus iskolájának (a Frege–Russell vonalnak) és az intencionalitás fenomenológiai mozgalmának (a Brentano–Husserl vonalnak) mind a problémafelvetései, mind a történeti eredetei sokkal közelebb esnek egymáshoz, mint ahogyan azt korábban akár az egyik, akár a másik tradíció elismerte volna. A fogalom „kontinentális” sorsára minden bizonnyal annak a Heideggernek a munkássága nyomta rá a bélyegét, aki a husserli fenomenológia szubjektívizmusával és tudati idealizmusával szembehelyezkedve (Husserl ugyanis a fenomént végül is a tudat belső immanenciájában való megjelenésre és egy szubjektív konstitúcióra vezeti vissza) az intencionalitást a *világban-benne-lét* transzcendenciájával, a jelenvalólét eredendően *eksztatikus*, *kívül-létével* azonosítja. Ez a tanulmány azonban az intencionalitásnak a lévinasi etikai fenomenológiában történő azon újraértelmezését követi nyomon, amely a kortárs, elsősorban francia fenomenológiai kezdeményezésekre volt meghatározó hatással. Lévinas természetesen sokat merít a husserli intencionalitás heideggeri kritikájából, de az ő újraértelmezése ugyanakkor radikálisan eltér a Heideggerétől, mivel – röviden szólva – ő nem mond le a szubjektumról, inkább úgy ütközteti a másság különböző határ-fenoméneivel az intencionalitást, hogy az így felmutatott, az intencionális tudat általi *értelemadásra* visszavezethetetlen, radikálisan transzcendens *értelemadódást* továbbra is a fenomenológiai immanencia tapasztalataként írja le. A következőkben, a husserli egologikus/tárgyasító intencionalitás lévinasi kritikájának az összefoglalását követően, két ilyen határ-fenoménné a lévinasi intencionalitásfelfogásra kifejtett hatását vizsgálom, először is a *másik*, aztán pedig az *idő* másságának a lévinasi fenomenológiáját.

Lévinas Husserlrel való szembehelyezkedésének egyik legállandóbb motívuma – amely végigkíséri az életművet, kezdve a husserli szemléletfogalom bevallottan heideggeriánus 1930-as értelmezésével és el egészen a legkésőbbi írásokig – kétségkívül a husserli intencionalitás *tárgyasító* jellegének a bírálata. Husserl ugyanis minden intencionális élmény alapjánál (legyen bár az akár nem teoretikus, mint a vágy, az érzés vagy az idő élménye) egy teoretikus megjelenítő aktust feltételez. Ám nem annyira a teoretizmus vagy a reprezentacionizmus az, ami Lévinast zavarja a tárgyasító intencionalitásban, mint inkább ennek *egologikus* jellege: az a tény, hogy a tárgyasító husserli intencionalitás a transzcendentális redukció következtében a

fenomenológiai adottság másságát a transzcendentális ego egy értelemadására vezeti vissza. Vagyis az egologikus/tárgyasító intencionalitás bírálata Lévinasnál implicit módon egyben mindig a transzcendentális redukció az *Ideen I*-ben található karteziánus változatának a kritikája.

Ismert, hogy a transzcendentális redukció áttörését éppenséggel a karteziánus evidenciaszféra kiterjesztése jelenti: Husserlnek immár nincs szüksége a *veracitas dei* isteni garanciájára (a külvilág létezését bizonyítandó), ugyanis a redukció korántsem a transzcendencia felszámolásával egyenértékű, hanem a transzcendenciának mint fenoménnek, mint intencionális értelemnek a fenomenológiai immanenciához való rendelésével, mely utóbbi ily módon mind a *noézist* (az intencionális aktust), mind a *noémát* (az intencionális aktus tárgyát) magában foglalja egy eredendő korreláció formájában. Mindez azonban egy a Kanténál is radikálisabb transzcendentális idealizmushoz vezet, mivel Husserl számára értelmetlen a megjelenésnek bármiféle korlátot is szabni, például a magánvaló dolog tételezésével. Egy olyan fenomenológiai idealizmushoz, amelyben az ontológiát az értelem egy *egológiaja* váltja fel, a lét értelme a tudat általi megértettség értelmére, a transzcendentális ego önkifejtésére vezetődik vissza.¹ A transzcendentális redukció gesztusával Husserl tehát a fenomenológia központi princípiumában, a *szemléleti adódásban* fellelhető belső feszültséget, nevezetesen a *tárgy önadódása* és a konstituáló tudat általi intencionális *értelemadás* közötti feszültséget az utóbbi javára látszik feloldani.

Ám Lévinas nem ért egyet a tárgy önadódásának, másságának vagy – hogy azt az elhíresült szinonimát használjam, amely az első főmű, a *Totalitás és Végtelen* alcímében jelenik meg – *külsőségének* a transzcendentális ego egy *Sinngebungjára*, egologikus értelemadására való visszavezetésével. Sőt szigorúan fenomenológiai szempontból nézve Lévinas egész életműve során elsősorban arra törekszik, hogy a husserli idealista *egológiával* szemben egy *más* értelem, a nem az ego intencionális értelemadásából származó *értelemadódás másságfenomenológiáját*, vagyis az értelem egyfajta *heterológiáját* dolgozza ki. Az is evidens másfelől, hogy túlságosan is egyszerű volna az egész husserli fenomenológiát egy idealista egológiára szűkíteni, lévén ez a husserli életműnek csak egy, bár kétségkívül meghatározó dimenziója. Ezt implicit módon Lévinas is beismeri, amikor különbséget tesz a husserli tanítás „betűje” (az egologikus/tárgyasító intencionalitás elsődlegessége) és „szelleme” (olyan másság-fenoménnek husserli leírásai, amelyek megkérdőjelezik az egológia elsődlegességét mint az érzéki, a genetikus időiség, a megtestesülés stb.) között. E beismerés ellenére Lévinas Husserl-olvasatát mindig is egyfajta kétértelműség terheli: bár sohasem szűnik meg a husserli filozófia „szellemére” hivatkozni, eközben lépten-nyomon az egológia elsődlegességét állító „betűjét” bírálja.

Lévinas már jóval a másik tapasztalatának a fenomenológiája előtt a nem tárgyasító, azaz egyben nem egologikus intencionális tapasztalat után kutat, és ezt az *érzéki* és a *testi* tapasztalat, továbbá az *idő* husserli fenomenológiájának egy sajátos újraértelmezésében véli megtalálni. Mindezek a tapasztalatok – amint ezt a továbbiakban látni fogjuk – Lévinas értelmezésében az intencionalitás noetikus-noematikus szerkezeti párhuzamosságának egyfajta megbomlásához vezetnek: ha az egologikus/tárgyasító intencionalitás a fenomenológiai adottság másságát egy noézis noémájára, vagyis egy egologikus értelemadásra vezeti vissza, akkor Lévinas elemzései a *noémának a noézissel szembeni többletét*, vagyis az értelem önadódásának az egologikus *Sinngebunggal* szembeni többletét hangsúlyozzák. Itt most csak röviden utalok az érzéki és a

¹ Vö. pl.: „Mindennemű transzcendencia az *egóban* konstituálódó, lét értelem. Minden elgondolható értelem, minden elgondolható lét az értelmet és a léteket konstituáló transzcendentális szubjektivitás körébe tartozik.” Edmund Husserl: *Karteziánus elméletek*. Bp. 2000. 99.

testi tapasztalat husserli fenomenológiájának lévinasi olvasatára, az időfenomenológia kérdésére viszont később részletesebben is kitérek.

Az érzéki és a testi tapasztalatnak *A létezést Husserlrel és Heideggerrel felfedezvén* című tanulmánygyűjtemény második, 1967-es kiadásához hozzáfűzött újabb fenomenológiai kommentárjaiban található – a husserli tanítás „szelleme” által mélyen átitatott – elemzéseit Lévinas a *Totalitás és Végtelen* második szakaszában ismétli meg. Az „élvezet” intencionalitásaként megjelölt tapasztalatot azonban itt már szembehelyezi a „betűjére”, azaz a „representáció” egologikus/tárgyasító intencionalitására redukált husserli filozófiával. Semmi sem igazolja ékeesebben a lévinasi Husserl-olvasat kétértelműségét, mint hogy egy a mester emléke előtt tisztelgő, az első főmű környékén keletkezett írásban Lévinas a husserli intencionalitás-felfogás lényegét éppenséggel a „representáció csődje”-ben látja. Az 1959-ből származó azonos című tanulmány² a husserli intencionális *horizontot*, az aktuális tudatfolyamot már mindig is meghaladó lehetséges implikációk horizontját úgy értelmezi mint a noémának a noézissel szembeni – kiváltképp az érzéki és a testi tapasztalatra jellemző – konstitutív többletét. Így például a „saját test filozófiá”-jában „az intencionalitás felfedi igazi természetét, mivel a reprezentált felé irányuló elmozdulása itt a megtestesült egzisztencia összes implicit – nem reprezentált – horizontjában gyökerezik; mely megtestesült egzisztencia ezekből a horizontokból származtatja létét, amelyeket ugyanakkor bizonyos értelemben konstituál (mivelhogy a tudatukra ébred), mintha a konstituált lét itt a saját konstitúcióját határozná meg”.³ Az érzéki tapasztalatban pedig „a konstitúciónak az a kétértelműsége” érhető tetten, „amelyben a noéma szabályozza az őt konstituáló noézist és menedéket nyújt neki”.⁴ Mindezek a leírások tehát az intencionalitás noetikus-noematikus struktúrájának ugyanahhoz a destrukciójához vezetnek: ahelyett, hogy egy noézisre, a konstituáló ego egologikus értelemadására redukálódna, a noéma, a konstituált túlrad a konstituáló felett, és ezáltal megőriz valamit a fenomenológiai adottság másságából, külsőségességéből.

Tudjuk azonban azt, hogy a lévinasi másságfenomenológia nem annyira az érzéki és a testi tapasztalatban benne rejlő másságnak, hanem mindenekelőtt a *másik* – Lévinas számára elsődleges és eredendő – másságának a fenomenológiája, vagyis annak a fenomenológiája, amit az újkori (és utóbb a jelenkori) filozófiában az *interszubbektivitás* problémájának nevezünk. A továbbiakban ennek a másságfenomenológiának a lévinasi intencionalitás-felfogásra kifejtett hatását rekonstruálom egy összehasonlító megközelítésben, mely során a másik mássága lévinasi fenoménjének, az *arc* tapasztalásának a leírása kerül összevetésre az interszubbektivitás statikus-egologikus husserli elemzésével (ez *grosso modo* az *V. Karteziánus Elmélkedésnek* felel meg).⁵ Még pontosabban két eltérő *appreztációs* aktus intencionális szerkezetének az el-

² „La ruine de la représentation”. = Emmanuel Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967). Paris 2001; magyarul: „A megjelenítés csődje”. Athenaeum 1993/II/1. (*Fenomenológia és/vagy egzisztenciafilozófia*).

³ Uo. 183; magyarul: 114–115 (a fordítást minden esetben módosítottam).

⁴ Uo. 186; magyarul: 116.

⁵ A statikus kifejezést a kései Husserlnél lényegi szerepet játszó módszertani megkülönböztetés értelmében használom: szemben a statikus fenomenológiával, amely a statikusan adott intencionális tárgyakkal (a tudati adottságmódok korrelációinak) az élményfolyamban való adódásuknak a noetikus-noematikus leírása, a genetikus fenomenológia az időben kialakult diszpozíciókat is tartalmazó történeti, személyes ego (vagyis a nem csupán azonosságpótlusként, az egymást követő intencionális aktusok formájaként felfogott statikus ego) és a neki intencionálisan megfeleltetett tárgyaságok mint adottságmódok történeti genézisének a leírására törekszik. Ez a módszertani megkülönböztetés az interszubbektivitás három husserli alakzatának az elkülönítésére is alkalmas: miközben a *beleérzés* (az „Einfühlung”) karteziánus útja (ahogyan azt *grosso modo* pl. a *Karteziánus Elmélkedésekben* találjuk) egy egologikus statikus leírás, addig az „interszubbektív redukció”-nak a pszichológiai és a „szellemi-közösségi világ”-nak az életvilágelemzésbeli útjai (mely komplementáris alakzatokra az interszubbektivitásnak szentelt 1973-as kiadású Husserliana XIII, XIV et XV hívta fel először a figyelmet)

különítése a célom: az egyik a *másik eleven testének (Leib)* a Husserlnél található analogikus *apprezentációja*, a másik pedig a Lévinasnál ugyan szó szerint nem fellelhető, de a leírásai és utalásai alapján kidolgozható *apprezentációs aktus*, a *másik arcának az apprezentációja*.

A másikra irányuló *apprezentáció* fogalma az *V. Karteziánus Elmélkedésben* két dolgot jelöl: egyfelől azt, hogy a jelek vagy képek alapján történő reprezentációtól (újramegjelenítéstől) eltérően a másik egy autentikus szemléleti önadottság (vagyis közelebb áll a prezentációhoz, mint a reprezentációhoz), másfelől pedig azt, hogy az eredeti szemléleti önadottságtól eltérően az *apprezentáció* nem teszi lehetővé a másik saját élményeinek a megélését, vagyis a másik élményfolyama, szubjektív nézőpontja természetesen sohasem lehet egy eredeti önadottság. Az *apprezentáció* fogalma általában egy olyan „közvetett intencionalitást” jelöl, amely valamilyen nem megjeleníthető adottságnak (jelen esetben a másik saját élményfolyamának) *mint* valami más megjeleníthető adottsággal (jelen esetben a másik testével) együttesen jelenlevőnek a tudatosítását, jelenné emelését viszi véghez. A másik egóra irányuló *apprezentáció* Husserlnél egy olyan analogikus észlelésen alapszik, amely során a saját egológikus szférám észlelési mezőjében megjelenő másik *test (Körper)* a saját *eleven testemmel (Leib)* való analógia révén egy másik eleven testként adódik. A másik élményfolyamának – melynek a szemléleti megjelenítése a priori lehetetlen – az *apprezentációját* Husserlnél tehát a másik testének a megjelenítése közvetíti – ez utóbbinak a szemléleti adódása bármikor lehetséges, itt ugyanis a szemléleti *adekváció*, a jelentésintenció és a szemléleti betöltődés közötti megfelelés télosza az, amely egyfajta kanti észeszme formájában szabályozza az észlelési folyamatot. Az, hogy a másik élményfolyamának az *apprezentációja* és a másik testének a megjelenítése, noha adottsági módjukban radikálisan különböznek, mégis elválaszthatatlanul egymásba fonódnak, lehetővé teszi Husserl számára, hogy ugyanazt az észleleti teleológiát alkalmazza a másik *apprezentációjának* a beigazolására is. Összegezve: a másik eleven testének az *apprezentációja* Husserlnél egy *megjelenítő aktustól függő* és egy *teleologikusan szabályozott intencionális aktus*.

Míg a husserli leírásban a másik mássága csak *közvetetten*, a másik *teste (Körper)* észlelésének a közvetítésével közelíthető meg, addig Lévinas radikálisan elkülöníti ezt a két másság-fenomént, ő ugyanis úgy véli, hogy a fizikai test másságának a beiktatása a másik tapasztalásába pontosan ez utóbbi *közvetlen* – az arcában adott – másságának az elvétését eredményezi. Ha Husserl a másik tapasztalását egy közvetlenül nem hozzáférhető adottsághoz (a másik saját élményfolyama, szubjektív perspektívája) való közvetett – a másik teste által közvetített – hozzáférésként írja le, akkor Lévinas szerint *a másiknak ez a közvetlen hozzáférhetetlensége maga, sajátos mássága az, ami közvetlenül adott az arcában*. Itt egy paradoxális, *megjelenítés nélküli apprezentációval* találkozunk, amelyben a másik sajátos mássága közvetlenül a másik arcában, a fizikai test másságának a közvetítése nélkül *apprezentált*. Amennyiben pedig az arc *apprezentációja* független a test megjelenítésétől, úgy függetlennek kell lennie a test észlelését szabályozó teleológiától is: Lévinas számára, ha a másik másságának a szemléleti megjelenítése a priori kizárt, akkor ez a másság még az észleleti tapasztalatát teleologikusan szabályozó kanti észeszme-ként sem lehet adott. Következésképpen az arc lévinasi *apprezentációját*, szemben a husserli *apprezentációval*, egy *nem teleologikus* és bármiféle *megjelenítéstől, szemléleti betöltődéstől független* (vagyis a husserli jelentésintenció/szemléleti betöltődés párhuzamosságának az általános érvényességét kikezdő) intencionális tapasztalatként kell felfognunk.

Valószínű, hogy az általában vett intencionális tapasztalat husserli, illetve lévinasi felfogása közötti ellentét pontosan a másik *apprezentációjának* e két megközelítése közötti különbségre

mindketten genetikus elemzések. A szövegben bemutatott összehasonlítás tehát korlátozott érvényességű, mivel csak az egyik (a Lévinas által is ismert) husserli interszubjektivitás-alakzattal veti össze a lévinasi másik-tapasztalást.

vezethető vissza: miközben a másik apprezentációja Husserlnél mégiscsak a tárgy észlelése (és a szemléleti adekváció) által vezérelt (vagy legalábbis eleve „megfertőzött”) intencionalitás marad, addig Lévinas, épp ellenkezőleg, a másik arcának az apprezentációja által implikált radikális szemléleti inadekvációban véli meglegelni minden lehetséges intencionális tapasztalatnak (a tárgyakra vonatkozóan is) az alaptípusát.

A másik arcának az apprezentációjában Lévinas egy olyan, bizonyos értelemben nem-fenomenális, nem megjelenő fenomen tapasztalatát írja le, amely ugyanakkor pontosan a másik mássága értelmének a tapasztalata. Az arcnak mint a másik másságát nem megjelenítő fenomennek ez a leírása persze korántsem olyannyira eltérő a lét fenomenalitásának a heideggeri elemzésétől, mint amennyire azt Lévinas óhajtana. Avagy nem éppen az az ontológiai differencia lényege, hogy a létező létének a *felfedése* mindig csak a létezőben való *elfedettséggé* adódik, hogy a lét mindig transzcendens marad a létezőben való adódásához viszonyítva, hogy a lét maga is végső soron egyfajta nem megjelenőnek a fenomenje? (Ezért mondhatja Heidegger a *Lét és Időben* a bármiféle tapasztalati tárgy hiányában jelentkező szorongásról, hogy az magának a meg nem jelenő létnek mint semminek a tapasztalata, és ezért definiálhatja aztán később ugyanó a Zähringeni szemináriumban a fenomenológiát a nem megjelenő fenomenológiájaként.)

Ha a fenomenológia központi intuíciója a *megjelenő* (bármely tapasztalati tárgy) és a *megjelenés* (az adott tárgyhöz tartozó szubjektív adottságmód) közötti *a priori korreláció*, akkor Lévinas, bármennyire is a nem megjelenőt hangsúlyozná a másik megjelenésében, mégiscsak hű marad a korreláció eszméjéhez. Az arc, a másik meg nem jelenő másságának a fenomenjéhez ugyanis továbbra is egy bizonyos szubjektív tapasztalat rendelt, és pedig éppenséggel ennek a meg nem jelenésnek, a másik mássága értelemadódásának a tapasztalata. Itt egy radikálisan transzcendens, az intencionális tudat általi egológikus *értelemadódásra* visszavezethetetlen *értelemadódással* találkozunk. Ám ennek az értelemtranszcendenciának, az immanenciával való radikális meg nem felelésnek, inadekvációnak az élménye továbbra is a fenomenológiai immanencia tapasztalata marad. A gondolkodás és a lét a priori korrelációjával szemben (amelyet mindig is a kettő tautológiája kísért) Lévinas végeredményben egy másfajta korrelációt mutat fel, a *gondolkodás* és a *lét (a másik)* közötti *meg nem felelés, inadekváció* korrelációját. A fenomenológiai tapasztalatnak ez a felfogása (amely némileg a biblikus hagyomány istenének a radikális transzcendenciáját is idézi) bizonyára nem független annak a Rosenzweignak a hatásától sem, akinek a vallásos, de határozottan posztmetafizikus gondolkodása a lévinasi életmű egyik fő ihletője. A kései Schelling pozitív filozófiája nyomán Rosenzweig ugyanis már *A megváltás csillagában* egy olyan, a gondolkodás és a lét közötti „nem azonosságról” beszélt, amelynek „magában a gondolkodásban kell megjelennie”.⁶

Ezzel a gondolattal, mely szerint az inadekváció, az értelemadódás transzcendenciája továbbra is egy a fenomenológiai immanenciában felmutatható szubjektív tapasztalat, Lévinas kétségkívül a kortárs, elsősorban francia fenomenológiában kibontakozott egyik központi törekvést előlegezi meg. Itt csak utalni tudok egyes, a husserli idealista egológiát végeredményben egyfajta fenomenológiai *realizmussal* ellensúlyozó kezdeményezésekre: így például Marc Richir a „fenomén mint fenomén és semmi más” (*phénomène comme rien que phénomène*) értelemadódása, „*képződő értelme*” („*sens se faisant*”) és az értelem „*szimbolikus alapítása*” („*institution symbolique*”) közötti hiátust helyezi fenomenológiája középpontjába;⁷ Jean-Luc

⁶ Franz Rosenzweig: *L'Étoile de la Rédemption*. Paris 1982. 22.

⁷ Lásd mindenekelőtt Marc Richir: *La crise du sens et la phénoménologie*. Grenoble 1990.

Marionnál pedig a *telítődött fenomén* (phénomène saturé) központi fogalma ugyancsak a szemléleti adódásnak a bármiféle jelentésintenciót meghaladó konstitutív többletét hangsúlyozza.⁸

Visszatérve most a másik arcának az apprezentációjához, ez a tapasztalat egy olyan újabb adalékkal egészíti ki a másik fenomenológiájának a kérdését, amely rendkívül lényeges az intencionalitás lévinasi tárgyalása szempontjából: a *szingularitás* problémájáról van szó. Szemben a másik tapasztalásának a husserli leírásával, amely egy testi *hasonlóságból* kiindulva próbál meg egy másik, két eleven test közötti analógiát felmutatni, Lévinas – egyébként itt is Rosenzweig nyomdokain haladva – úgy véli, hogy a másikkal való autentikus kapcsolat két *összehasonlíthatatlan szingularitás közötti radikális különbség* paradoxális kapcsolata, egy olyan kapcsolat, amely ily módon az én és a másik önmagasága közötti bármiféle analógia lehetőségét is kizárja. Miközben Husserlnél az *ego általános értelme*, amely nem más, mint az eleven testnek mint az interszubjektív, vagyis objektív világ nullpontjának a fogalma, éppen az analogikus apprezentációban válik adottá, addig az *ennek az egyedi* másiknak az arcának az apprezentációja Lévinasnál közvetlen módon nyújt hozzáférést *ennek az adott* másiknak a más-ságához. A másik fenomenójét Lévinasnál tehát éppen ennek a másiknak az arca szingularizálja radikális módon, az arc lévén az egyetlen olyan fenomén, amely nem az arc általános lényegének egy egyedi esete, és amelynek az eidetikus variációja legföljebb egy robotkép semleges arcát tudná nyújtani számunkra. *Ennek a másiknak az arcának az apprezentációja* tehát közvetlen módon nyújt hozzáférést e másik önmagaságának a hozzáférhetetlenségéhez, szingularitásához.

Lévinas az észleleti teleológia – főntebb már érintett – kritikáján belül tér ki részletesebben az általában értett fenomenológiai adottság – vagyis nemcsak a másik, hanem a dolgok – szingularitásának a kérdésére. Az először a *Nyelv és közelség* (1967) című alapvető – a második lévinasi főmű, a *Másként mint lenni avagy túl a léten* első teljes vázlatának számító – tanulmányban kifejtett lévinasi bírálat a külső tárgynak az aspektusokban, *árnyalásokban* (*Abschattungen*) történő észlelésének a jól ismert husserli tanításából indul ki: eszerint az észlelet tárgya sohasem egy csapásra, egy megjelenésben, hanem mindig csak *ugyanannak* a tárgynak az egymásra következő, mindig *más* észleleti árnyalásainak a végtelen sorozatában adódik. Lévinas szerint azonban a tárgynak ez az azonossága valójában sohasem egy észleleti adottság, hanem a fenomenológiai adottság egy jogtalan idealizációjának az eredménye – én ugyanis csak azért észlelem mindig is *ugyanazt* a tárgyat az árnyalások folytonosságában, mert ezt az észlelést már kezdettől fogva a tárgy saját fogalmával való adekvációjának az eszméje vezérli (az „eszmé” terminus itt a kanti észeszmé értelmében veendő: az észlelés folyamatát kezdettől fogva a tárgy jelentése szemléleti betöltődésének, az adekváció végtelenbe kitolt téloszának az eszméje szabályozza). Az árnyalások tehát csak azért lehetnek már mindig is *ugyanannak* a tárgynak a megjelenései, mert ez az „*ugyanaz*” már az észlelés kezdetétől fogva a dolognak a fogalmával azonos, annak az ideális tárgynak az azonosságával, amely felé teleologikusan konvergál a megjelenések egybetartó rendszere. Lévinas ily módon az *észlelés árnyalásainak végtelen folyama* és a *kategorialis szemléletben azonosított tárgy predikáció előtti evidenciája*, a *tárgy azonnali logikai-eidetikus (noematikus) azonosítása* közötti áthidalhatatlan szakadékra hívja fel a figyelmünket. A tárgynak ez az azonossága valójában sohasem adott az észlelés során, hanem csak a fenomenológiai adottság jogtalan logikai-eidetikus idealizációja által „igényelt”, „kinyilvánított”.⁹

⁸ Lásd *Le phénomène saturé* = Jean-Louis Chrétien–Michel Henry–Jean-Luc Marion–Paul Ricoeur: *Phénoménologie et théologie*. Paris 1992. és Jean-Luc Marion: *Étant donné*. Paris 1997.

⁹ Vö. „Langage et proximité” = Emmanuel Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 304, 310.; magyarul: „Nyelv és közelség”. = *Nyelv és közelség*. Pécs 1997. 114, 118.

A tárgy azonosságának a már a predikáció előtti vagy legpasszívabb tapasztalatban jelen levő kinyilvánítása következtében egy egyedi dolog, *ennek* a dolognak *itt*, egy „*emez*”-nek (*ceci*) az észlelésekor én ezt a dolgot – a logikai-eidetikus idealizáció révén – *mint* egy „*amaz*”-t (*cela*) észlelem. Az „*emez mint amaz*” (*ceci en tant que cela*) kifejezés itt a tárgy idealizáló azonosításának az eredményére vonatkozik, arra, hogy az egyedi fenomenológiai adottság, *emez*, nem észlelhető csupán csak *emez*ként, hanem egy ideális tárgyisággal *amaz*szal kell őt azonosítani, erre kell őt visszavezetni. (Az „*emez mint amaz*” lévinasi kifejezése a hírhedt heideggeri „*etwas als etwas*”-nak felel meg: a *Lét és Idő*-beli, az apofantikus kijelentés mint-strukturáját megelőző pre-predikatív, „hermeneutikus mint-strukturának”, azaz az észlelés már Husserlnél is felmutatott eredendően értelmező jellegének.¹⁰)

A tárgy eme idealizáló azonosítása Lévinas értelmezésében az egyedi adottság egy „*megnevezésének*” (nominalizálásának), egy eredendően „nyelvi”, „verbális” intencionalitásnak a műve.¹¹ Az intencionalitás már a predikáció-előttés szférájában nyelvi jellegű, amit Lévinas a *Másként mint lenni...*-ben a fenomenológiai *Mondott*-tal (*Dit*) szembehelyezett etikai *Mondásra* (*Dire*) alkalmazott „már (mindig is) mondott” (*déjà dit*) kifejezéssel próbál érzékeltetni. A husserli nyelvfenomenológia központi problémája ezek szerint az, hogy a predikatív nála a predikatív-előttés ismétlése, vagyis hogy – Marc Richir megfogalmazását igénybe véve – „a predikatív-előttés a predikatív hű tükröződése, tükörképe”.¹²

Összefoglalva: *ha az érzékinek és a testiségnek a tapasztalata az intencionalitás noetikus-noematikus strukturájának egy átértelmezéséhez vezet, akkor a másik szingularitásának az arcában való apprezentációja nemcsak egy másik alapvető intencionális párhuzamosság, a jelentésintenció/szemléleti betöltődés párhuzamosságát, hanem egyben az intencionalitásnak mind a teleologikus, mind az eredendően nyelvi jellegét is megkérdőjelezi.* Itt is csak jelezni tudom, hogy ezt a Lévinas által megnyitott problematikát ugyancsak a főtebb már említett Marc Richir vizsgálódásai mélyítették el: ő egyfelől a kanti reflektáló esztétikai ítélőerő „fogalom nélküli sematikus teleológiájá”-ra, másfelől pedig a kései Merleau-Pontyra (aki a *Látható és láthatatlan*ban már az észlelésben működő egyfajta „fogalom nélküli összetartozás”-ról beszélt, amely révén a tárgy észlelt azonossága megelőzné a logikai-eidetikus idealizációt¹³) támaszkodva próbálta meg kidolgozni az értelem „szimbolikus alapítására” visszavezethetetlen „értelemképződés” tapasztalatának a nyelvfenomenológiáját.

Most áttérek dolgozatom utolsó részére, amelyben a *Másként mint lenni...* diakronikus idő-konceptiójának a lévinasi intencionalitásfelfogásra kifejtett hatását elemzem. A husserli időfenomenológiának (valójában csak annak statikus dimenziójának) „szinkronikus” jelenlét-metafizikaként való állandó elítélése ellenére a *Másként mint lenni...*-ben bevezetett „diakronikus” időiség hipotézisem szerint valójában nem más, mint a husserli leírás bizonyos *genetikus* elemeinek a termékeny újraértelmezése. Egészen konkrétan a husserli időfenomenológia két központi fogalmának, a *retención*nak (az elsődleges emlékezetnek, amely az egy „kiterjedt most” valóságos észlelésében „módosultan” adottként tartja vissza az „éppen-elmúlt” időfázist) és az *ősbemnyomás*nak (az immanens időtárgy lefolyása kezdetének) a Lévinas által eredetileg az *Intencionalitás és érzet* (1965)¹⁴ című kapitális tanulmányában kifejtett heterologikus értelmezéséről van szó, amely az *utólagosság* (a husserli „*Nachträglichkeit*”), az idő *eredendő megkérdőjelettségének* és az *előreláthatatlan jelennek* az alább részletezendő fenoménjeit eredményezi.

¹⁰ Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 33. §.

¹¹ Vö. „Langage et proximité”, *i. m.* 304, 306–307; magyarul: 114, 115.

¹² Marc Richir: *La crise du sens et la phénoménologie*. Grenoble 1990. 172.

¹³ Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Paris 1964. 199.

¹⁴ *Intentionnalité et sensation*. = Emmanuel Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

Amint ismeretes, míg az *Előadások a belső időtudatról* első két része a konstituált immanens időtárgyak megjelenési módjainak *statikus* leírására összpontosít, addig az *Előadások* harmadik és utolsó részének az időfenomenológiája immár az *abszolút és végső időkonstituáló tudatfolyamra* irányuló *genetikus* vizsgálódásnak számít. Ezen abszolút tudatfolyam egységének a problémájával szembesülve Husserl a 39. §-ban a retenció intencionalitásának megkettőződéséhez folyamodik: a pillantás egy átirányításával a fenomenológiai én képes hol a konstituált immanens időtárgyakra irányuló „*keresztintencionalitás*”-ba (például egy bizonyos hang retencionális módosulásainak sorozatába), hol pedig a konstituáló tudatfolyamra magára irányuló „*hosszintencionalitás*”-ba (a hang elmúlt tudatfázisainak retencionális módosulásainak sorozatába) belehelyezkedni.¹⁵ Az abszolút tudatfolyam tehát egyfelől az immanens időtárgy múltját, másfelől pedig önmagát, saját múltját, a tudatfolyam már elmúlt fázisait is visszatartja. E két intencionalitás azonban nem két különböző tudatfolyam, hanem ugyanannak az egységes abszolút tudatfolyamnak két elválaszthatatlanul összetartozó oldala, ami viszont azt vonja maga után, hogy ennek a végső tudatfolyamnak nemcsak az immanens időtárgy, hanem *saját maga* időiségét is konstituálnia kell. Végső soron a tudatfolyam *önkonstitúciója* az egyetlen logikus megoldás a minden reflexív tudatelméletet kísértő végtelen regresszió veszélyére: a folyamat megjelenése nem lehet egy újabb konstituált tárgyiség, mert ehhez egy még végsőbb abszolút folyamat kellene feltételeznünk mögötte és így tovább. A tudatfolyam *önkonstitúciója* ugyanakkor nem jelenti azt, hogy az idő konstitúciójának a végső mozzanata egy egybeesés, a konstituáló és a konstituált közötti teljes azonosság volna. Az, ami az idő *önmegjelenését* vagy *önidőiesítését* lehetővé teszi, az éppen a jelen ösbenyomásának pillanatnyi aktualitása (a konstituáló) és a retenció hosszintencionalitása (a konstituált) közötti *eltérés, elkülönződés*. Még pontosabban az, ami az abszolút tudatfolyam idejének önmegjelenésében megjelenik, nem más, mint egy olyan ösbenyomásnak az immár elmúlt retencionális fázisa, amely maga nem, illetve csak *utólag* (*Nachträglich*), egy retencionális módosulásban jelenhet meg.¹⁶

A konstituáló ösbenyomás és a retenció konstituált hosszintencionalitása közötti eltérésnek ez a gondolata központi fontosságú a husserli genetikus időfenomenológia lévinasi továbbfejlesztésének a megértése szempontjából. Hipotézisem szerint a *Másként mint lenni...* diakronikus időkonceptiója az abszolút tudatfolyambeli eltérés, elkülönződés ezen konstitutív mozzanatának a radikalizálásából származik.

Az *Intencionalitás és érzet* című lévinasi tanulmány explicit módon a csak a saját retenciójának a hosszintencionalitásában megjelenő ösbenyomásnak ebben a folytonos eltérésében, „fáziseltolódásában” látja az időiesülés eredendő mozzanatát.¹⁷ Ez az állandó fáziseltolódás az ösbenyomás megjelenése (felfakadása) – magának az időnek a megjelenése – pillanatának a megragadhatatlanságát vonja maga után, ugyanis ez a pillanat már csak a retencionális fázisokban módosultként mutatható fel. Lehetetlen a jelen ösbenyomásába belehelyezkednünk és az idő konstitutív eredetével egybeesnünk, mivelhogy ez már mindig is megelőzi önmagát, szüntelenül meghaladva azt a retencionális módosulást, amelyben adottá válik. Az idő eredete így módon mindig is *előnyben* („korábban”) van a retenció hosszintencionalitásának konstituált idejével szemben, vagy fordítva, ez utóbbi már mindig is *késésben* van ehhez a konstitutív eredethez viszonyítva.

Amennyiben a tudatfolyam önmegjelenését már mindig is megelőzte az idő konstitutív, de nem megjelenő eredete, annyiban itt az idő egyfajta alapvető „iterációjával”, „önmagához való

¹⁵ Vö. Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Bp. 2002. 97–99.

¹⁶ Uo. 100.

¹⁷ *Intencionalitás és érzet*. 213–215.

visszatérésé”-vel találkozunk: ahogyan Lévinas egy husserli kiadatlan kéziratot idézve írja, „az, ami időiesít (*das Zeitigende*), már mindig is időiesült (*ist gezeitigt*)”.¹⁸ Mivel, amint azt az imént láttuk, a végtelen regresszió elkerülése végett mi semmiféle időtlen pontot vagy valamely még abszolútabb tudatot sem feltételezhetünk az abszolút tudatfolyam mögött, ahonnan ez utóbbira úgy reflektálhatnánk, mint egy tárgyra, ezért az időtudat nem az időre mint egy tárgyra reflektálva ébred ennek az időnek a tudatára, hanem magában ebben az időben. Ezért mondhatja azt Lévinas, hogy az idő *tudata* és az idő *eseménye*, a már mindig is konstituált időfolyam folyása „egybeesik”, „egy sikon van”.¹⁹ Az abszolút tudatfolyam időtudata nem azonos a *visszaemlékezés* (az időtárgyat nem észlelő, hanem reprodukáló, újramegjelenítő másodlagos emlékezet) vagy az *elvárás* (amely, eltérően az éppen eljövendőnek a kiterjedt mosthoz tartozó észleleti előlegezésétől, a *protenciótól*, egy *reprezentáló* jövőtudat) reflexív és tárgyiasító intencionális tudatával, amely egy elmúlt vagy egy jövőbeli időtárgyra mint intencionális tárgyra reflektál. És még ha az időkonstituáló abszolút tudatfolyamot intencionális tudatként jellemeznénk is, ez az intencionalitás akkor is egy radikálisan *reflexió* és *tárgyiasítás előtti* intencionalitás volna.

Az idő tehát, akárcsak a másik és a testiség fenomenje, az intencionális konstitúció egyik határfenoménjének bizonyul – az idő azért nem konstituálható, mert az abszolút tudatfolyamban való önmegjelenése vagy önidőiesülése már mindig is konstituált. Az idő már mindig is, bármiféle konstituálását megelőzően adott. Az időtudat már mindig is az időben, abban az időiesülésben található, amelyet konstituálnia kellene. Az időre vonatkozó tudat tehát, akárcsak a heideggeri *Dasein* vagy a lévinasi etikai szubjektum, maga az idő: „az időtudat a tudat ideje”.²⁰ Megjegyzendő még, hogy ez a tárgyiasítás és reflexió előtti tudat egyben lényegileg *passzív* is: a retenció hosszintencionalitásában a fenomenológiai én inkább elszenved a már mindig is konstituált idő folyását, mintsem hogy konstituálná azt. Mindent összevetve az idő esetében is a konstituálnak azzal a konstituálóval szembeni többletével találkozunk, amelyet Lévinas az érzéki és a testi tapasztalat esetében már kimutatott.

Amennyiben az idő csak ebben az elkülönböződésben, a retenciónak egy őt szüntelenül megelőző ősbnyomással szembeni folytonos késésében adódik, úgy az időtudat már mindig is egyfajta késésben van „önmagához képest”.²¹ Ami azt jelenti, hogy maga ez az eredendő megkésétség, utólagosság az idő konstitutív, eredendő mozzanata: „az időtudat utólagossága magának az időnek az utólagossága.”²² Ennek az elkésétségnek az eredendő volta miatt Lévinasnál az ősbnyomás immár nem az önmagával a jelenlétben való egybeesés immanenciájaként határozódik meg, hanem az *eredendő egybe-nem-esés transzcendenciájaként*, amely révén a jelen ősbnyomása már mindig is eltávolodott önmagától, és szakított a közvetlen önmagához tartozással. Következésképpen az ősbnyomásnak már nem annyira az önazonosságáról, hanem sokkal inkább az önmagával szembeni másságáról kell beszélünk: a jelen benyomása nemhogy a saját azonosságába foglalná bele a retenciót, hanem ellenkezőleg, már kezdettől (felfakadásától) fogva ez utóbbinak a különbözősége és mássága kíséri, odáig elmenőn, hogy a kiterjedt mostból az idő retencionális megjelenésének egyfajta láthatatlan határává fokozódik le. Az idő genetikus vagy diakronikus időiesülése esetében az eredendőség valahogyan nem a jelen benyomásához, hanem a retencióhoz rendelődik. (Ahogyan azt a maguk során mind Merleau-Ponty, aki a *Látható és láthatatlanban* az ősbnyomás egybe-nem-eséséről és egy fun-

¹⁸ Uo. 222.

¹⁹ Uo. 213, 214, 215.

²⁰ Uo. 214.

²¹ Uo. 215.

²² Uo. 213.

damentális retencióról beszél, mind pedig *A hang és a fenomén* Derridája belátta, aki a retencionális nyom eredendő volta mellett érvel.²³) Az ősbnyomás helyett itt egyfajta *ősretenció*val találkozunk, amely bizonyos értelemben „megelőzi” a csak utólagosan és módosultan adott ősbnyomást.

A *Másként mint lenni...*-ben Lévinas többször is bírálja az idő statikus (az ő kifejezésével élve: szinkronikus) husserli leírását, amelyben az *ugyanazon* ősbnyomás folytonos retencionális *másssá* válásaként, módosulásaként felfogott időiesülés egyfajta – paradox módon – mozdulatlan, nem múló időfolyamhoz vezet. E mozdulatlan idő koncepciójával szemben Lévinas egy olyan diakronikus időiesülést mutat fel, amely pontosan az eredendő retenció által implikált *hiány*, *vesztés*, illetve *szalasztás* következtében múlik, időiesül. Amint azt hamarosan látni fogjuk, a *Másként mint lenni...* két központi gondolata az eredendő felelősség révén már mindig is a másikkal etikai kapcsolatban levő *etikai szubjektum*, illetve az egologikus intencionalitásnak egy rezszponzív heterológia általi megfordulása is ezen a *diakronikus* időieségen alapul, amelyet, demonstrációmnak megfelelően, Lévinas a husserli genetikus időiségnek egy heterologikus értelmezéséből fejleszt ki.

A *Másként mint lenni...*-ben leírt diakronikus időiségű szubjektum valójában a husserli abszolút tudatfolyamnak a hosszintencionalitásban adott öntudatának feleltethető meg. Ez a bármiféle reflexiót és tárgyiasítást megelőző öntudat, lévén hogy ő maga is egy folytonos késésben leledzik az időfolyam aktualitásához képest, önmaga számára is egy felszámolhatatlan utólagosságban (a tudatfolyam folytonos retencionális módosulásában) jelenik meg. A *Másként mint lenni...* diakronikus szubjektuma is egy a saját jelenéhez képest állandó késésben levő Önmagának, egy már mindig is a múltban levő Önmagának van tudatában. Ezért aztán ennek az Önmagának nincs is semmiféle eredete – a diakronikus szubjektum egy, ahogy Lévinas fogalmaz, „*an-archikus*” szubjektum, amelynek a múltja – az elhíresült szólam szerint – olyan „*múlt, amely sohasem volt jelen*”.

A másikkal szembeni felelősség eseményét is ugyanaz a diakronikus időiség írja le, mint a diakronikus szubjektumét. A másikkal szembeni felelősség felvállalásának a múltja is egy olyan múlt, amely sohasem volt jelen: az előreláthatatlan másikkal szembeni felelősség eseménye arra utal, hogy a másiknak már az emlékezet által felidézhető bármely jelenben történt felelősségvállalást *megelőzően* fel kellett hívnia engem erre a felelősségre. A múlt e két formáját – a szubjektum, illetve a felelősségvállalás múltját – Lévinas végül is azonosítja egymással, s ez elvezet bennünket a *Másként mint lenni...* két, végső soron egymásra visszavezethető központi téziséhez: az első szerint a diakronikus szubjektum öntudatát már mindig is megelőzi a másikkal szembeni felelősség tudata, a második szerint pedig a diakronikus szubjektumot éppenséggel ez a felelősség individualizálja, vagyis itt egy eredendően etikai szubjektumról van szó.

Ami most már a jelen ősbnyomásának a heterologikus értelmezését illeti, a jelennek mint a múltban fellelhető elvárások megvalósulásának a husserli megközelítésével szemben Lévinas egy a múlt által sohasem megelőlegezhető, a múltban található elvárásokra mindig rácsafoló *előreláthatatlan jelen* koncepciója mellett érvel. Ennek az előreláthatatlan jelennek az esemé-

²³ „Az élő jelen az önmagával való nem-azonosságából fakad fel, és a retencionális nyom lehetőségéből. Már mindig is egy nyom. [...] Az eredendő-létet a nyom felől, nem pedig fordítva kell elgondolni” (Jacques Derrida: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1967. 94–95.). Merleau-Ponty *A Látható és a Láthatatlan* című befejezetlen művének munkajegyzeteiben a jelen ősbnyomásának „transzcendenciája”-ról és „egybe-nem-esés”-éről beszél, egy olyan jelenről, amely a „fundamentális retenció” miatt „egy transzcendens: tudjuk, hogy nincs itt, hogy éppen itt volt, sohasem esünk egybe vele.” (Vö. Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Paris 1964. 238, 244, 249.)

nye Lévinas szerint magának az összes *lehetséges* elvárásra rácafoló *valóságnak* az eseménye. A múltbeli lehetséges elvárásoknak az előreláthatatlan jelen valósága által történő megcáfolása nem más, mint a szemléleti betöltődésnek az a bármiféle jelentésintenciával szembeni többlete, amelyet az arc apprezentációjának az elemzésében korábban felfedtünk.

Vizsgáljuk meg végül azt, hogy ez a diakronikus időiség, vagyis az *ősrétenció* és az *előreláthatatlan jelen* fenoménjei hogyan vezetnek végül magának az intencionalitás fogalmának a *Másként mint lenni...*-ben található „dekonstrukciójához”, amelyben az intencionalitás először is megfordul, hogy végül is egyfajta *non-intencionalitás* vegye át a helyét.

Az intencionalitás lévinasi kritikája ugyanis nem elégszik meg az intencionalitás teleológiájának és párhuzamosságainak (noézis/noéma, illetve jelentésintenció/szemléleti betöltődés) a megkérdőjelezésével, hanem ahogyan ezt már írásom elején jeleztem, az egologikus/tárgyasító intencionalitás egy valódi megfordulását, az értelemnek az egologikus értelemadással radikálisan szembehelyezett önadódását, vagyis egyfajta *heterológiát* helyez szembe a husserli egologikus idealizmussal.

E heterológiának a *Totalitás és Végtelen*ben található leírása azonban egyszerűen csak egy ellenkező irányú aszimmetriával cseréli fel a másik egologikus konstituálásának a husserli aszimmetrikus kapcsolatát: a konstituáló ego elsődlegességét a másik arcának a paradoxális módon – ráadásul egy jelenlét-metafizika nyelvén – konstituáló eredetként, sőt *arkhé*ként való leírása váltja fel.

Am a lévinasi heterológia második változata, az intencionalitás *Másként mint lenni...*-beli megfordulásának a *reszponzív (válaszelvű) heterológiája*²⁴ immár alapvetően eltér a husserli egológia elemeinek a *Totalitás és Végtelen*ben fellelhető egyszerű felcserélésétől, amelyben a másik válik az értelem arkhéjává. A *Mondás, a felelősség válaszána* ez az *etikai performatív aktusa* nem egy aktuális beszélgetésben elhangzó kérdésre érkező válasz. A felelősség válaszána az etikai *Mondása* egy *an-archikus*, egy nem reprezentálható eredetű *felhívásra* válaszol, egy olyan felhívásra, amely csak magában a válaszadás aktusában válik hallhatóvá. A *Másként mint lenni...* *reszponzív heterológiájában* az eredendő etikai értelem nem a másik által konstituált, hanem a diakronikus szubjektumnak a másik an-archikus felhívására adott etikai válaszában adódik. Az intencionalitás megfordulása tehát itt azt jelenti, hogy *minden egyes beszédaktus valójában már mindig is egy etikai válasz*, hogy az *egologikus értelemadás a másikkal etikailag kitett önmaga önadásában, az etikai értelemnek a másikkal való „át-adása”-ban fordul meg* (une signifiante „baillée” à autrui).²⁵

Szemben a husserli intencionalitás „lélekjelenlétével”, amely mindig felvállalja – azaz tárgyiasítja és az értelemadás egológiájára vezet vissza – a fenomént, az intencionalitás megfordulása a fenomenológiai adottság általi „megszállottság” vagy „sebezhetőség” állapota, egy végeredményben non-intencionális tapasztalat. A *Mondás* non-intencionalitását a *Másként mint lenni...*-ben az érzéki és a testi tapasztalatnak egy a *Totalitás és Végtelen*-beli „élvezet”-fenomenológiánál sokkal radikálisabb leírása váltja fel: a noematikus, a konstituált horizontnak a konstituáló noézisen való túlcsoordulását itt az *ízlelés*, a *tapintás* vagy az *érintkezés* tapasztalatának egy olyan fenomenológiája váltja fel, amelyben a fenomén általi megszállottság mind a noetikus-noematikus szerkezetet, mind a jelentésintenció/szemléleti betöltődés teleológiáját már kezdettől fogva megbénítja.

²⁴ A *reszponzív* kifejezést attól a Waldenfelstől veszem át, aki Lévinas nyomán a másik etikai másságára visszavezethetetlen *idegenség* fenoménjére irányuló *reszponzív fenomenológia*, valamint egy *reszponzív etika* programját javasolja. Lásd például Bernhard Waldenfels: *Felelet arra, ami idegen*. Gond. Filozófiai esszé-folyóirat 1999/20.

²⁵ Vö. Emmanuel Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye. M. Nijhoff (coll. »Phaenomenologica«). 1974. Paris 1996. 81.

De ez a non-intencionalitás mindenekelőtt a másik előreláthatatlan jelenéhez viszonyítva eredendően késésben levő etikai szubjektum diakronikus időtapasztalatának a non-intencionalitása. Az ősetenció utólagossága és az ősbnyomás előreláthatatlan jelene kölcsönösen implikálják egymást: az előreláthatatlan jelen eseménye az idő folytonosságának a megszakadásához vezet, mivelhogy a múltbeli elvárásokat meghaladva ez az előreláthatatlan jelen magának ennek a jelennek a jelenbeli tudatát is meghaladja, ezért válhat ez utóbbi csak utólagosan adottá. Ugyanezt a kapcsolatot látjuk viszont a másik tapasztalatának a *Másként mint lenni*-ben leírt diakronikus időiségében: a másik arcának a minden múltbeli elvárást meghaladó előreláthatatlan jelene (az arcnak az egologikus jelentésintenciót meghaladó szemléleti adódása) és az etikai szubjektum eredendő megkésettsége közötti váltakozás holt idejében szó szerint *nincs időnk* a másik fenomenjének a tárgyiasítására és egologikus redukciójára – a tárgyiasító/egologikus intencionalitás már mindig is túl későn érkezik.

Can We Objectify the Other and the Time? The Inversion of Intentionality at Lévinas. Against the husserlian conception of an egological/objectifying intentionality, which reduces the otherness of the phenomenon to the idealistic sense-giving of the transcendental ego, Lévinas argues for a *heterological* phenomenology, which describes the otherness of the *other* and of the *time* as the donation of a radically transcendent sense. This leads to the reconsideration of the teleological and linguistical character of intentionality, and ultimately to an “inversion” not just of the structure (noesis/noema, intention/intuitive filling) of intentionality, but of the egological intentionality itself, which is replaced by the ethical response of the self to the an-archic appeal of the other.