

## TANULMÁNYOK

**A VÁGY FILOZÓFIAI FELFEDEZÉSE***Tengelyi László*

Az ötvenes évek vége és a hatvanas évek eleje: ha mai törekvéseink forrásait kutatjuk, ehhez az időszakhoz kell visszatérnünk. Ezekben az esztendőkből születtek meg azok a sajátos kérdések, különös alapszavak és vakmerő kezdeményezések, amelyek a filozófiai gondolkodás jelenkori arculatát kialakították. Itt találkozunk első szellemi kortársainkkal. Heidegger, Merleau-Ponty, Lévinas és Henry új kezdetet teremtenek a fenomenológiában; Gadamerrel és Ricœurrel színre lép a filozófiai hermeneutika; Lévi-Strauss, Lacan, Foucault és Barthes a strukturalizmust szembefordítják Sartre és Camus egzisztencializmusával; Searle-lal az Austintól eredő beszédaktus-elmélet az analitikus filozófia középpontjába kerül; Habermas és Apel első munkáikkal lépnek a nyilvánosság elé; Derrida Husserlrel, Lévinasszal és Freuddal, Deleuze Kanttal és Nietzschevel szánja el magát nagyszabású számvetésre. A filozófiai etikában is új utak nyílnak. Ez idő tájt kísérlik meg először francia gondolkodók újraértékelni a vágy etikai szerepét. Ez a kísérlet soha nem látott mértékben megnöveli a pszichoanalízis filozófiai jelentőségét. Olyan vállalkozás kezdetei bontakoznak ki az említett időszakban, amely ma is érdemes a figyelmünkre. Ricœurnél, Lacannál és Lévinasnál bukkanhatunk e kezdetek nyomára.

Aligha tudnánk azonban eligazodni azon, amit találunk, ha nem alkotnánk előzetesen képet arról, hogy mit is jelent a vágy etikai szerepének újraértékelése. Ósrégi és mélyen meggyökeresedett morálfilozófiai elképzelés, hogy az erkölcsi öntudat és a gyakorlati ész szembenáll a vágyakkal és a hajlamokkal. Ezt az elképzelést kérdőjelezi meg azok a gondolkodók, akikkel foglalkozni fogunk. Nem tagadható azonban, hogy a vágy gyakran *önös szerkezetet* mutat: nyers szükségletből fakad, önérdeket szol-

gál vagy éppen semmire sem tekintő szenvedélyt takar. A kérdés ezért így vetődik fel: Van-e egyáltalán olyan vágy, amely erkölcsre ösztönöz? Ezt kutatja Jean Nabert, akihez Ricœur kapcsolódik, de ez lesz majd Lacan és Lévinas kérdése is.

A válasz megkívánja, hogy vágy és vágy között különbséget tegyünk. De hol húzódik itt a választóvonal? Egy biztos: önkény és képmutatás előtt nyitna utat a gondolkodás, ha külső nézőpontból próbálná megvonni a háttárt. Ha ezt el akarjuk kerülni, föl kell mutatnunk egy olyan történetet, amelyben vágy a vágytól *önként* elkülönül.

Eleve nyilvánvaló, hogy ha valóban sor kerül ilyen *hasadáseseményre* a vágyban – ahogyan ezt a magától meginduló szétválást nevezhetjük –, annak olyan helyzetet kell előidéznie, amelyben egyszersmind *önmagunkkal is szembekerülünk*. Hiszen – mint már Spinoza tudta – mi magunk vágy vagyunk: nem esetleges járuléka a vágy igazi valónkon, ellenkezőleg, igazi valónk *maga* vágy. Ezért azt a történetet, amelyben vágy a vágytól különvállik, egyszersmind *önhasadás* jelének kell tekintenünk.

Azok a gondolkodók, akikről a továbbiakban szó lesz, mindebben egyetértenek. Valamennyükről elmondható, hogy szembefordulnak az önazonosság elvére alapozódó hagyománnyal. Útjaik ott válnak el egymástól, ahol a kérdéses hasadásesemény közelebbi meghatározása válik feladattá.

## I.

Nabert az öntudat elemzése révén igyekszik e hasadásesemény nyomára bukkanni. Kísérletét a karteziánus *cogito* sajátos értelmezésére alapozza. Ezen értelmezés szerint a szubjektum magára találása, öntudatra ébredése és önigenlése, amely a *gondolkodom, tehát vagyok* tételében kifejeződik, visszaatal egy eredendő igenlésre, *affirmation originaire*-re, amelynek hordozója nem az öntudat, hanem egy olyan vágy, amely az öntudatnak előfeltétele. Ha nem külső nézőpontból tekintünk arra, ami itt lejátszódik, hanem az ébredező öntudat perspektívájába helyezkedünk – valahogy úgy, ahogyan Proust írja le hősének gyermekkori ébredését –, erről a vágyról egyetlen állítást tehetünk: létünk fenntartására és kibontakoztatására irányul. Innen a név, amelyet Nabert ad neki: *désir d'être*. Ricœur, aki ebben a *létvágyban* a spinozai *conatus* örökösét ismeri fel, egy magyarul nehezen visszaadható kijelentéssel így összegzi a bemutatott okfejtést: „Je

*me pose comme déjà posé dans mon désir d'être.*"<sup>1</sup> Fordítás helyett körülírással: abban a pillanatban, amikor létem igenléséhez, tudatos vállalásához elérkezem, rá kell ébrednem, hogy a bennem élő létvágy megelőzött. Így bizonyul a spinozai *conatus* eredendőbbnek a descartes-i *cogitónál*. A létvágyról kiderül, hogy elválaszthatatlan igazi valómtól, attól az éntől, amelynek magamra eszmélve tudatára ébredek. Már itt helyénvaló a kifejezés, amelyet Ricœur majd Freud elméletét értelmezve alkot meg: *cogito blessé*, „sebzett öntudat”. A seb oka *hasadásesemény a vágyban*: a létvágy, amely megelőzi az öntudatot, magától elkülönül minden olyan vágytól, amely az ént a világ egyes dolgaihoz fűzi. Ez a megfigyelés teszi lehetővé Nabert számára, hogy az etikát e létvágyra alapozza.

Ebben a nabert-i értelemben állítható, hogy Ricœur a hatvanas években a filozófia egészének *etikai* színezetet próbál adni. Útja az öntudatot megelőző vágy gondolatától, amelyet mesterétől átvesz, érthető következtességgel vezet el a pszichoanalízissel való számvetéshez. Ricœur ugyanis Freud „metapszichológiai” vizsgálódásaiban olyan törekvést vél fölfedezni, amely e vágy megragadására irányul. A pszichoanalitikai elméletet teljes egészében is „az örök előzetes feltárásának”<sup>2</sup> tekinti. Ezért is vezeti be a freudi elmélet megjelölésére *a szubjektum archeológiájának* fogalmát.

Ebből a nézőpontból veszi szemügyre Ricœur a moralitás pszichoanalitikai értelmezését. Úgy fogja föl ezt az értelmezést, mint ami egybeesik a felettes én genetikai magyarázatával. Állítása szerint Freud „a tekintélyt igyekszik a vágy történetébe bevezetni” avagy, másképp fogalmazva, azt próbálja földeríteni, hogy miképp „emelkedik ki a magasabb rendű” – *le sublime* – „a vágyból”.<sup>3</sup> De hogyan ítéli meg Ricœur Freudnak a moralitásról kialakított elképzelését? Miután részletekbe menő – és fontos tanulságokkal járó – elemzést dolgozott ki olyan freudi fogalmakról, mint identifikáció, ideálképződés és szublimáció, végül vállalkozik az összértékelésre is. Kiemeli, hogy Freud két alapvető állítást próbál együttesen fenntartani. Az első állítás a felettes én keletkezését arra a körülményre vezeti vissza, hogy az én az Oidipusz-komplexus elfojtására kezdetben „az apától kölcsönzi az erőt”, és a továbbiakban is „külső tekintély befolyására” hagyatkozik.<sup>4</sup> A

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, 443. o.

<sup>2</sup> Uo., 426. o.: „manifestation du toujours antérieur”.

<sup>3</sup> Uo., 210. o.

<sup>4</sup> Vö. S. Freud, *Das Ich und das Es*, in: *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften*, Fischer, Frankfurt am Main 1980, 188. o.

második állítás ellenben azt mondja ki, hogy „az én felettes énjét az ösztön-énből meríti”.<sup>5</sup> Ricœur megpróbálja kimutatni, hogy Freud itt zsákutcába kerül. A „metapszichológia” két ellentétes értelmű követelménnyel találja magát szemben: az egyik *valami* „külső” (tekintély, apafigura, mindenemű mester) *internalizációját*, a másik *valami* „belső” (libidó, nárcizmus, ösztön-én) *differenciálódását* követeli meg. Ricœur szerint Freud egyik követelmény elől sem térhet ki: az első elől azért nem, mert nem fogad el olyan etikai tényezőt, amely az én önigenlésében eleve benne rejlenék, következképpen nem ismer olyan tekintélyt, amely ne külső volna; a második elől pedig azért nem, mert kezdettől fogva „a vágy szolipszizmusa” mellett kötelezi el magát, amely arra készíti őt, hogy minden ideálképződést az ösztön-én belső differenciálódásából származtasson.<sup>6</sup> A felettes én fogalma, így hangzik Ricœur következtetése, nem egyéb, mint „kompromisszum” e két követelmény között.<sup>7</sup>

Ricœur úgy talál kiutat ebből a zsákutcából, hogy a szubjektum archeológiáját *a tudat teleológiájával* egészíti ki. A szellem hegeli fenomenológiájára nyúl vissza, hogy hasadáseseményt mutathasson fel a vágyban. Hegelnek „az öntudat megkettőződéséről” szóló fejtegetései<sup>8</sup> ehhez megfelelő támpontokat kínálnak. Ezekben a fejtegetésekben olyan öntudatról esik szó, amelynek meghatározása így hangzik: „*vágy* általában”; egy bonyolult okfejtés végül is ahhoz a belátáshoz vezet el, hogy ez az öntudat „*csak egy másik öntudatban talál kielégülésre*”.<sup>9</sup> Ricœur részletesen elemzi ezt a gondolatmenetet, kiemelve, hogy a vágy csak azáltal bizonyul „emberi váagnak”, hogy „egy másik tudat vágyára irányuló vágyként” határozódik meg.<sup>10</sup> *A vágy megkettőződésének* eme jelensége kézzelfogható értelmet ad annak a nabert-i gondolatnak, hogy van bennünk olyan vágy, amely eredendőbb, mint bármely vágy, amely énnünket a világ egyes dolgaihoz fűzi. Az öntudat

---

<sup>5</sup> Uo., 192. o.

<sup>6</sup> Vö. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, i. k., 472. o.: „Je doute pour ma part que Freud ait réussi à réduire l'écart de principe entre l'extériorité de l'autorité, à quoi le condamne son refus d'un fondement inhérent à la position de l'ego, et le solipsisme du désir, qui tient à son hypothèse économique initiale, selon laquelle toute formation d'idéal est finalement une différenciation du Ça.”

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, 144. o.

<sup>9</sup> Uo., 139. és 144. o.

<sup>10</sup> P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, i. k., 450. o.

keletkezése – állítja Ricœur – olyan folyamatnak köszönhető, amelyben az „önmagunkra irányuló vágy” elválik a dolgokra irányuló vágytól, de mégsem közvetlenül – Freuddal szólva: narcisztikus módon – keresi az utat az énhöz, hanem – a hegeli öntudathoz hasonlóan – a másikhoz fordul közvetítésért.<sup>11</sup>

*Hasadásesemény a vágyban:* ez a leírás pontosan ráillik arra, ami itt történik. Ricœur Nabert nyomdokain halad. Ámde megvannak a következményei annak, hogy egyszerismind Hegel teleologikus dialektikájához is kapcsolódni igyekeznek. Amit Ricœur felmutat, kétségkívül *önhasadás a vágyban*; csak hogy ez az önhasadás nála olyan „sebe” az öntudatnak, amelyet a dialektikus történelem-teleológia végül is begyógyít. A legfőbb gyógyír a *kölcsönös elismerés* hegeli modellje. Ricœur nem habozik alkalmazni ezt a modellt: „a másik vágyára irányuló vágyat” rövid úton azonosítja „az ember általi elismerésének vágyával”.<sup>12</sup> Hegel nyomába lépve elkötelezi magát egy olyan holisztikus látásmód mellett, amely – az „egészre” és a „teljességre” irányítva a tekintetet – „az” ember kölcsönös elismerésre irányuló vágya mögött háttérbe szorítja *saját és idegen* vágy különbségét. Ez fejeződik ki abban az elképzelésben, hogy „a másik vágyára irányuló vágyban” az „önmagunkra irányuló vágy” végső soron önmagára talál rá. *Désir de soi*: ezt a fogalmat a „vágy szolipszizmusától” aligha óvhatná meg bármi is, ha Ricœur nem alkalmazná a létvágyra – Hegelhez csatlakozva – a kölcsönös elismerés dialektikus modelljét.

## II.

Senki sem várt többet Ricœur Freud-könyvétől, mint Jacques Lacan; senki sem érzett mélyebb csalódást, amikor a munka megjelent, mint ő. Nincs ebben semmi meglepő, ha meggondoljuk, miként próbálta ő maga – már valamivel korábban is, mint Ricœur – Freudból kiindulva – lemérni a vágy etikai súlyát.

Híres „szemináriumának” keretében Lacan 1959 őszén és 1960 tavaszán *A pszichoanalízis etikája* címmel hirdetett meg előadást. Alkalom volt ez arra, hogy a filozófiai etika egész hagyományával számot vessen. Három

---

<sup>11</sup> Uo., 451. o.

<sup>12</sup> Uo.

fő típust tartott szem előtt: Arisztotelész teleologikus felépítésű etikáját, Kant deontologikus szerkezetű morálfilozófiáját és Bentham utilitarizmusát. A hagyomány felülvizsgálatának mércéjéül – pszichoanalitikus indíttatást követve – azt a viszonyt választotta, amelyben „a cselekvés a benne lakozó vágygal” áll.<sup>13</sup>

Már ez a mérceválasztás is jelzi, hogy mi Lacan fő ellenvetése a hagyományos erkölcsi elméletekkel szemben. Úgy véli, hogy *a vágy a filozófiai etika egyik változatában sem kerül az őt megillető helyre*. Az utilitarizmus csupán a szükségletet ismeri, a vágyat azonban már nem; Kantnál a vágy, természeti lényünkhöz tartozván, ellenlábas a ész törvényének, amely felé igazi valónkkal fordulunk; Arisztotelész vágyak egész sorát utalja az „állatias” viselkedés körébe, kizárva őket ezzel az etikából. Lacan ezzel azt szegezi szembe, hogy Freud elméletében „a morális dimenzió genezise [...] magában a vágyban gyökerezik, sehol másutt”.<sup>14</sup>

De ha valaki Freudhoz kapcsolódva kívánja föltárni „a morális dimenzió geneziséét”, nem térhet ki a kérdés elől: vajon egybeesik-e ez a genezis a felettes én genezisével?<sup>15</sup> Kulcskérdés ez, amelyre Ricœur talán túlságosan is hamar válaszolt igennel. Lacan körültekintőbben jár el. Mindenekelőtt leszögezi, hogy a felettes én genezise nem tekinthető „pusztán pszichogenezisnek és szociogenezisnek”; „nem artikulálható, amíg a kollektív szükségletek regiszterén belül maradunk”; csak akkor válik feltárhatóvá, ha áttérünk „a jelölőhöz való viszonyra és a beszéd törvényének regiszterére”.<sup>16</sup> Majd megemlíti a *szimbolikus*, az *imaginárius* és a *reális* fogalmát, mint amelyek nem nélkülözhetők a felettes én genezisének értelmezésekor. Ezek az utalások magyarázat nélkül nemigen érthetők. Tisztázásra szorulnak az említett kifejezések: a vágy „viszonya a jelölőhöz”, „a beszéd törvénye”, valamint a „szimbolikus”, az „imaginárius” és a „reális”. Itt nem vállalkozhatunk többre, mint hogy jelentésüket az 1959/60-as előadásszövegre támaszkodva próbáljuk meghatározni. (Ebben nagy segítségünkre lesz Rudolf Bernet és Hans-Dieter Gondek egy-egy tanulmánya, amely ezt az előadásszöveget tárgyalja.) Annyi azonban máris kiderül az idézett megállapításokból, hogy Lacan nem a pszichoanalitikusok megszo-

---

<sup>13</sup> J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire*, Livre VII, Seuil, Paris 1986, 361. o.

<sup>14</sup> Uo., 11. o.

<sup>15</sup> Uo., 14. o.

<sup>16</sup> Uo.

kott módján közelít az etika problémájához. A döntő különbség abból fog adódni, hogy ő az Oidipusz-komplexust, amelynek felbomlásából Freud a felettes ént származtatta, nem tekinti az egészséges fejlődés szükségszerű velejárójának.<sup>17</sup> „Az apának mint zsarnoki és bosszúszomjas törvényhozónak az elképzelését – emeli ki Bernet – Lacan »látszatként« illetve kényszerneurotikus fantazmaként leplezi le”.<sup>18</sup> Az ő megközelítésében ezért „a morális dimenzió genezise” – legalábbis a hagyományos értelemben véve – nem fog egybeesni „a felettes én genezisével”. Elég ennyit előrebozsátunk ahhoz, hogy a kiemelt fogalmak elemzésére rátérhessünk.

Azzal a megállapítással kezdhetjük, hogy „a beszéd törvénye” Lacan szerint *hasadást idéz elő a vágyban*. A beszéd törvénye: olyan törvény ez, amely – mint Bernet értelmezi – „az emberre kategorikus parancsként rója rá, hogy vágyát nyelvileg kifejezze illetve megjelenítse”.<sup>19</sup> Ebből érthető meg, miért hozza kezdettől fogva kapcsolatba Lacan a vágyat a „jelölővel”. Az a feltevés fejeződik ki ebben, hogy a tárgyak csak nyelvi közvetítéssel mutatkoznak meg vágykeltő mivoltukban. Nemcsak mások kijelentései játszanak azonban szerepet ebben, hanem anonim nyelvjátékok és nyelvi asszociációk is. Kiváltképp kedvelt támpontjai a vágynak a kettős értelmű kifejezések, mert ezek, mint Bernet fogalmaz, „kijátsszák” az elfojtó instancia éberségét, és „elfojtott vágyak kielégítését teszik lehetővé”.<sup>20</sup>

A jelölő – mint a saussure-i nyelvészetből merítő filozófiai hagyományban mondani szokás – *diakritikai rendszerbe* illeszkedik bele. Nem a strukturalizmus filozófusai használják először azt a kifejezést, hanem a fenomenológus Merleau-Ponty, aki a strukturalista nyelvészetből az ötvenes évek eleje óta mind többet merít. A diakritikai rendszer fogalma arra utal, hogy a jelölő jelentését más jelölőktől való különbségének – vagy ahogyan pontosabban mondhatjuk: más jelölőkkel való „differenciális összefüggéseinek” – köszönheti. A vágyat az a tény, hogy a beszéd törvénye folytán szükségképpen valamilyen jelölőhöz kötődik, eleve ráutalja azokra a vonatkozásokra, amelyek az illető jelölőt más jelölőkkel diakritikai rendszerre kapcsolják össze. Ennek kifejezésére szolgál a híres lacani fogalom:

---

<sup>17</sup> Lásd A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, P. U. F., Paris 1984, 32. §, 199–207. o.

<sup>18</sup> R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan”, in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, Fischer, Frankfurt am Main 1994, 45. o.

<sup>19</sup> Uo., 41. o.

<sup>20</sup> Uo., 39. o.

„a jelölők láncolata” (*chaîne de signifiants*). Egy ilyen láncolat kialakulása, mint Bernet hangsúlyozza, „egyfelől általános nyelvi törvényeknek engedelmeskedik, másfelől egyszersmind az alany egyéni történetének lecsapódása is”.<sup>21</sup>

A váagnak a jelölővel való kapcsolata *kettős önhasadás* forrása. Az ember olyan vágy alanya lévén, amely nyelvileg kifejeződik, először is azért hasonlít meg önmagával, mert a beszéd és a vágy (szimbolikus) alanya nem esik egybe a szükségletek (szimbólum előtti) alanyával. Másrészt azonban az ember a beszéd és a vágy (szimbolikus) alanyaként is folytonosan elszakad önmagától. Mint a kijelentésesemény alanya (*sujet de l'énonciation*) sohasem ismer egészen önmagára a kijelentés alanyában (*sujet de l'énoncé*). A szimbolikus alannak ez a meghasadása elmaradhatatlan velejárója minden *beszédnek*. Gondoljunk olyan helyzetekre, amikor valami fontosat szeretnénk elmondani önmagunkról, és azon kapjuk magunkat, hogy hiába törekszünk őszinteségre, kijelentéseink hamisan csengenek, mert szavainkból olyan történet kerekedik ki, amelyet – életünkben szükségképpen irányzatosan válogatva – többé-kevésbé mindig kész minták (netán egyenesen klisék) szerint, bevett fordulatokból építkezve alkotunk meg. Elkerülhetetlen torzítás ez, amelynek hatásai elől a pszichoanalízis a szabad asszociáció módszerével igyekszik kitérni.

Kimutatható, hogy ez a nyelvi eredetű önhasadás *vágybeli hasadásese-ménnyel* jár együtt. Szükségletét (*besoin*) az ember *szóba hozza*: kérésként vagy felszólításként, átfogóbb kifejezéssel: igényként (*demande*) fogalmazza meg. Jelölők egy diakritikai rendszerét alapul véve már ez a pusztá tény elég ahhoz, hogy olyan többletértelem képződése induljon meg, amely túlmutat a tényleges szükségleten. Ezen alapszik a reklám hatása: „a nagymama lekvárja” nem közönséges eperdzsem. Elég egy hívó szó, és máris kialakul a jelölőknek egy egész láncolata, amely a köznapi nyaláncságot a gyermekkor aurájával veszi körül. A jelentés így *eltolódik*. A szó többet és mást sugall, mint amit kimond. Igényeink kielégítéséhez ezért több kell és más, mint amit a nyers szükséglet megkövetel. Ezt persze nem kapjuk meg, amikor „a nagymama lekvárját” megvesszük, amiből máris következik, hogy a reklám nem egyéb, mint világméretű szédelés. Rögtön hozzá kell azonban tennünk: azért hagyjuk magunkat megtéveszteni, mert nem lennénk emberek, ha igényeink nem burjánzanának túl a nyers szükségleten,

---

<sup>21</sup> Uo., 39. sk. o.



amelyből erednek. Lacan az említett jelentéseltolódást (Roman Jakobsonhoz kapcsolódva) *metonímiának* nevezi. A vágy (*désir*) természetére, mint állítja, ezek a megfontolások derítenek fényt. Azt a folyamatot, amelyet jelentéseltolódásnak neveztünk, a nyelvi jelölők általános utalás-összefüggései nem egymagukban hordozzák; „támogatja” őket, mint olvashatjuk, az a vágy is, amely a tényleges jelentés és a többletértelem közti „szakadék” megnyílásakor támad.<sup>22</sup> Ez a vágy az egyénre jellemző; beszélőnként változik; kinek-kinek elidegeníthetetlen sajátja. A nyelvi kifejezésben ez a vágy – többletértelem képződését kiváltva – *összesűrűsödik*. Mint Lacan (ismét csak Roman Jakobsonhoz kapcsolódva) mondja: ezáltal a metonímia, amelyről az előzőekben szó esett, egyszersmind *metafora* jellegét ölti. Végül is ez az oka annak, hogy a vágy nyelvi kifejezése mindig a kijelentésemény alanyának és a kijelentés alanyának „behozhatatlan elkülönböződésével” jár együtt.<sup>23</sup>

Az a jelentés-eltolódás, amelyen az igény jelölőknek egy diakritikai rendszerében szükségképpen keresztülmegy, egyszersmind a vágy tárgyának folytonos megváltozásához vezet. *A vágy egyik tárgyról a másikra vándorol*. Mint Bernet Lacant értelmezve írja: „Minden megszerzett öröm aláássa önmagát, minden öröm további öröm kedvcsinálója. Ezért minden vágyteljesülés egyszersmind hiánytapasztalat [...]”.<sup>24</sup>

Innen érthető meg, hogy miért is határozza meg Lacan a beszéd törvényét, amely – mint láttuk – kettős önhasadás forrása, „a (szimbolikus) kasztráció törvényeként”. Ez a törvény – tudjuk – a vágy nyelvi ábrázolásának követelményét szegezi az embernek; e pusztá ténynél fogva azonban máris maga után vonja – mint ismét csak Bernet-t idézhetjük – „a közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóság [...] elvesztését”.<sup>25</sup>

A mondottak azt a benyomást kelthetik, mintha a *szimbolikus* – a nyelv, a kifejezés, a „jelölő” – eloldaná az embert a *realistól*. Lacan előadásszövegéből mégis az derül ki, hogy „a morális törvény, a morális parancs, a morális instancia jelenléte folytán tevékenységünkben, amennyiben azt a szimboli-

---

<sup>22</sup> J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire*, Livre VII, i. k., 340. o.

<sup>23</sup> R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan”, in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 37. o.

<sup>24</sup> Uo., 40. o.

<sup>25</sup> Uo., 35. o.

kus strukturálja, jelenvalóvá válik a reális – a reális mint olyan, a reális súlya.”<sup>26</sup> Vajon hogyan fér össze egymással ez a két – legalábbis látszólag – ellentétes gondolat? Különböznék netán a *reális*, mely a *szimbolikus* révén jelenvalóvá válik, a „közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóságtól”?

Hogy milyen sok múlik e kérdés eldöntésén, az kivüláglik egy további el-  
lenvetésből, amelyet Lacan a filozófiai etika hagyományával szemben megfo-  
galmaz. A már említett három alaptípushoz hozzárendelhető egy-egy *ideál*:  
erény, kötelesség, hasznosság. Lacannak az a kifogása mindezen eszmé-  
nyek ellen, hogy a „*reálist*” *kiszorítják a cselekvő látóköréből*. Ezért próbál-  
ja ő maga – Freudra támaszkodva – a *reálist*, mint Gondek fogalmaz, „a par  
excellence *normatív* alapfogalom” szerepkörével felruházni.<sup>27</sup> Azt is mond-  
hatnánk, hogy Lacan *a vágy etikai súlyát a reális súlyából származtatja*. De  
hogyan is eshet egybe „reális” és „normatív”?

A *reális*: ez a szó Lacannál nem szokványos jelentésében szerepel. *Nem*  
ama „közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóságra” utal, amellyel  
korábbi tapasztalataink alapján számolunk, és amelytől szinte elvárjuk,  
hogy előrelátásunk eredményeit igazolja. Épp ellenkezőleg. Lacan nem  
győzi olvasójának emlékezetébe vésni, hogy nem a „valóságossá” váló „le-  
hetséges”, hanem éppenséggel a „lehetetlen” a „reális”. „Lehetetlenen”  
persze nem a „szükségyszerű” fogalmi ellenpárja értendő itt, hanem az, ami  
a „valóságosból” *uralhatatlannak* bizonyul, ami kivonja magát rendelkezé-  
sünk hatóköréből, rácafol előzetes várakozásainkra, keresztülhúzza számí-  
tásainkat, megcsúfolja előrelátásunk eredményeit – ellenszegül tehát min-  
den igyekezetünknek, amellyel megpróbáljuk betessékelni őt a lehetőségek  
körülhatárolt tartományába. Amikor olyan eszményeket követünk, mint  
erény, kötelesség és hasznosság, valójában az uralhatatlant kíséreljük meg  
uralmunk alá vonni, vagy még inkább úgy föltüntetni a dolgot, mintha az  
uralhatatlant mégiscsak rendelkezésünk hatókörébe vonhatnánk, mintha  
elvehetnénk az élet egyszerűen azzal, hogy elfedjük, elfeledjük – elfojtjuk.  
A filozófiai etika – hangzik Lacan vádja – eszményeket kerget, és ezáltal  
kitér ama kihívás elől, amelynek az etikum a létrejöttét köszönheti.

A két állítás ellentéte, amelyből kiindultunk, így végül is látszatként lep-

---

<sup>26</sup> J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire*, Livre VII, i. k., 28. o.

<sup>27</sup> H.-D. Gondek, „Lacan und die Ethik der Psychoanalyse”, in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 217. sk. o.

leződik le. Éppenséggel az derül ki, hogy *a reális – a reális mint olyan, a reális súlya – sohasem válik tevékenységünkben jelenvalóvá a közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóság elvesztése nélkül.*

Erre a gondolatra támaszkodik Lacan, hogy Freud „metapszichológiáját” közelebb hozhassa a megértéshez. A reális fogalma ad kulcsot számára az „elsődleges” és „másodlagos folyamat”, valamint az „örömelv” és a „realitáselv” értelmezéséhez. Már az is újszerű ebben az értelmezésben, hogy Lacan az említett kettős megkülönböztetés etikai értelmét hangsúlyozza: „Az általános felfogással ellentétben úgy gondolom” – hangzik a kiinduló állítás –, „hogy az örömelv és a realitáselv ellentéte, az elsődleges és a másodlagos folyamat ellentéte nem annyira a pszichológia, mint inkább a tulajdonképpeni etikai tapasztalat rendjébe tartozik.”<sup>28</sup> Lacan hozzáteszi: „Ha újra meg újra Freudhoz térünk vissza, azért tesszük ezt, mert Freud olyan kezdeti, központi intuícióból indult ki, amely etikai rendbe tartozik.”<sup>29</sup> Kétségkívül olyan értelmezésről van azonban szó itt, amely az eredeti tanítást nem csupán újrafogalmazza, de egyszersmind nem jelentéktelen pontokon változtat is rajta.

Eközben Lacan kitart amellett, hogy a reális nem esik egybe a „közvetlen és korlátlan jelentétként adódó valósággal”. Ezért is teszi föl a kérdést: Vajon a freudi „realitáselv” egyszerűen „a szervezet hasznát és kárát” tartaná szem előtt egy olyan világban, amelyben az élőlénynek táplálkoznia kell?<sup>30</sup> Válasza benne foglaltatik abban, amit a freudi realitáselv „titkának” nevez: a realitáselv, állítja, Freudnál „úgy működik, hogy elszigeteli az alanyt a realitástól”.<sup>31</sup> Olyan különbségtevésnek vél itt nyomára bukkanni Lacan magánál Freudnál, amely elválasztja a reálist „a külvilág realitásától”.

Ezzel függ össze az is, hogy Lacan a reálist nem az élő szervezet *használ* hozza kapcsolatba, hanem a *jó*, a „legfőbb jó”, a „tökéletes boldogság” keresésével, ahogyan az nemcsak Arisztotelésznél áll középpontban, hanem alárendelten ugyan, de még Kantnál is szerephez jut. Ez azonban a legkevésbé sem jelenti azt, hogy a „legfőbb jó” azonos volna a reálissal. Ellenkezőleg, a tökéletes boldogság keresése Lacan szerint az *imaginárius* dimenziójába tartozik.

---

<sup>28</sup> J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire*, Livre VII, i. k., 48. o.

<sup>29</sup> Uo., 48. o.

<sup>30</sup> Uo., 60. o.

<sup>31</sup> Uo., 59. o.

Itt a helye annak a különös fogalomnak, amely Lacan etikai törekvéseiben oly nagy súlyt kap: a *dolog* fogalmának. Gyakran mutattak rá arra a kapcsolatra, amely ezt a fogalmat Heideggernek *A dolog* című írásához fűzi. A hasonlóság azzal a híres elemzéssel, amely a korsó által körülzárt űrben egy világot mutat fel, valóban nyilvánvaló: a „dolog”, ahogyan Lacan érti, a legkevésbé sem ez vagy az a dolog a világban, hanem maga is űr csupán, amely körül mégis egy egész világ forog. A továbbiakban mégis más összefüggést igyekszünk feltárni. Lacan egy helyütt Freudnak *A tagadás* című tanulmányára hivatkozik. Innen származik az *újramegtalálás* kifejezés,<sup>32</sup> amely a dolog fogalmának meghatározásában alapvető szerepet kap: „A *dolog*” – hangzik Lacan meghatározása – „[...] azonosnak tekintendő az *újramegtalálással*, az újramegtalálásra való hajlammal, amelyen Freud szerint az emberi alany tárgyak közti tájékozódása alapszik.”<sup>33</sup>

Ezek szerint az „emberi alany” minden tárgykeresésének mélyén a „dolog” keresése rejlik. Két ok szól Lacan szerint emellett, hogy ezt állítsuk. Egyrészt a nyelvileg kifejezett vágy *szimbolikus* struktúrájának – mint szó esett róla – az a következménye, hogy minden szükségletkielégítés – sőt egyáltalában véve minden vágyteljesülés – hiánytapasztalattal jár együtt, és ezért mint öröm csak további öröm kedvesinálójának bizonyul. Másrészt az „újramegtalálás” említett „hajlama” minden tárgykeresést olyan útra terel, amely átsiklik az *imaginárius* dimenziójába. Hogy mit is kell értenünk itt ezen a dimenzión, az kiderül a következőkből. Mint Lacan hangsúlyozza, a „dolog” keresése nem más, mint egy *újramegtalálendő* tárgy keresése. Ehhez hozzátartozik azonban a következő megjegyzés is: „Egyébként ezt a tárgyat – minthogy újramegtalálendő – elveszett tárgynak nevezzük. Persze ez a tárgy – kereken kimondva – sohasem veszett el, noha a dolog lényegénél fogva mindig arról van szó, hogy újra megtaláljuk.”<sup>34</sup> *A la recherche des paradis perdus*: így jellemezhető a legtalálóbban a „dolog” keresése. Olyan dimenzióban folyik ez a keresés, amelyet egy valójában soha el nem vesztett tárgy újramegtalálásának törekvése egyáltalán kijelölhet: az *imaginárius*, a *képzetes* dimenziójában. A „dolog” – akár a libidinózusan megszállt anyatestet, akár másfajta paradicsomi teljességet

<sup>32</sup> Lásd S. Freud, *Die Verneinung*, in: *Studienausgabe*, Bd. III: *Zur Psychologie des Unbewußten*, Fischer, Frankfurt am Main 1982, 375. o.

<sup>33</sup> J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire*, Livre VII, i. k., 72. o.

<sup>34</sup> Uo.

látunk benne – mindig ahhoz az *űr*höz marad hasonló, amelyet a fazekas a korsó falával körülvesz. Keresése mégis olyan látásmódot követel magának, amely az *egészre* és a *teljességre* tekint. Emellett, mint Lacan hangsúlyozza, ez a keresés egyértelműen az *örömelv* irányítása alatt megy végbe.<sup>35</sup> Ezért a „dolgot” *totális örömtárgyként* foghatjuk föl,<sup>36</sup> hozzátéve, hogy egy ilyen tárgyról csak egyféle tapasztalatot szerezhetünk: *hiánytapasztalatot*.

Ez a kifejezés itt olyasmit jelöl, ami – az előzőekből következően – egy másik alapvető sajátossággal is jellemezhető. Arra a hiánytapasztalatra, amelyről szó van, olyan keresés feltételei között kerül sor, amely jellegénél fogva egy *elvesztett tárgy újramegtalálására* irányul (holott ami itt *újramegtalándó*, az valójában *sohasem veszett el*). A megfogalmazás paradoxonjai mind egyetlen következtetést sürgetnek: ami a totális örömtárgy keresésében kifejezésre jut, nem egyéb, mint *ismétlési kényszer*. Az örömelv ezen a ponton a *halálöszton* szolgálatába lép. A „dolog” keresése, mint olvashatjuk, olyan állapot képét idézi elénk, amelyben végül is eljutunk odáig, hogy *„vágyunkat valóra váltsuk”* – olyan káprázat ez, amelyben Lacan „a halálnak az élet felségterületére való behatolását” véli tetten érni.<sup>37</sup>

Ezzel szemben a vágy szimbolikus ábrázolásának törvénye Lacan szerint nem más, mint az igazi *realitáselv*. Olyan realitáselv azonban, amely – Freud eljárásával ellentétben – nem rendelhető hozzá egyszerűen a tudathoz (illetve a tudatelőtteshez), mert gyökerei, mint Lacan véli, a *tudattalanba* nyúlnak. Igaz, a tudattalan sem egészen ugyanaz itt, mint Freudnál. Már csak azért sem, mert nem áll többé azon *örömelv* egyeduralma alatt, amely az *imaginárius* boldogság keresését vezérli. Egy más írásokból is jól ismert alaptétel, amely *A pszichoanalízis etikájáról* szóló előadás szövegében újra visszatér, kimondja, hogy a tudattalannak „nem más struktúrája van, mint nyelvstruktúrája”.<sup>38</sup> Ezzel a gondolattal Lacan a tudattalannak *szimbolikus* szerkezetet tulajdonít.

Épp a „dologhoz” való viszonyában bizonyul a beszéd törvénye, amely a vágy nyelvi kifejezésének követelményét támasztja az emberrel szemben, egyszersmind *etikai* értelemben is törvénynek. Így értve azt rója ez a tör-

---

<sup>35</sup> Uo.

<sup>36</sup> R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan”, in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 40. sk. o.

<sup>37</sup> J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, Le séminaire*, Livre VII, i. k., 341. o.

<sup>38</sup> Uo., 42. o.

vény az emberre, hogy vágyából ne engedjen, vágyától ne tágítson: *ne pas céder sur son désir*.<sup>39</sup>

Mit jelent az immár pszichoanalitikai kívánalmak szerint átalakított etikának ez az új jelszava? Vajon úgy kell-e fölfognunk ezt a jelszót, mint „a helyes vágy etikájának” vezérszavát, amely „az etikai abszolútizmus (csak egy tárgy érdemes a vágyra) és az etikai relativizmus (minden tárgy egyformán érdemes a vágyra) végleiteit ügyesen elkerüli”, ahogyan Bernet véli?<sup>40</sup> Vagy inkább úgy, mint egy „tragikus létforma”, egy „heroizáló etikai modell” hirdetőjét, ahogyan Gondek állítja?<sup>41</sup> Nehezen eldönthető vita-kérdés ez. Ahelyett, hogy sietve állást foglalnánk benne, helyesebb lesz talán az értelmezésnek egy olyan útját választanunk, amely kitér a dilemma elől. Volt már szó arról, hogy Lacan a vágy etikai súlyát a *reális* súlyából igyekszik levezetni. Vajon nem értelmezhető-e az említett jelszó e törekvés kifejezéseként?

Ha így próbáljuk megközelíteni a *ne pas céder sur son désir* követelményét, abból kell kiindulnunk, hogy a vágy – ellentétben a nyers szükséglettel – eleve nyelvi közvetítettséget feltételez, és ebből következőleg a *szimbolikus* dimenziójába tartozik. Nem tágítani a vágytól ezért annyit jelent, mint lemondani a totális örömtárgy, a „legfőbb jó”, egyszóval az *imaginárius* boldogság kereséséről. Már kiemeltük: a *reális* – a reális mint olyan, a reális súlya – soha nem válik tevékenységünkben jelenvalóvá a „közvetlen és korlátlan jelenlétként adódó valóság” elvesztése – avagy pontosabban: egy ilyen valóság *elképzelésének* feladása – nélkül. *Nem engedni a vágyból*: ez a felszólítás ezek szerint nem többet és nem kevesebbet kíván, mint hogy leküzdjük magunkban „az újramegtalálás hajlamát”. Ebben már benne foglaltatik: *Nem szabad* megengednünk, hogy a maradéktalanul valóra váltott vágy káprázata elvakítson bennünket; *feladatunk* kitartani a vágy nyelvi kifejezésének törvénye mellett; ragaszkodnunk *kell* tehát a vágyhoz és egyszersmind a vele adott *önhasadáshoz* is; különben a *reális* – a reális mint olyan, a reális súlya – nem válhat jelenvalóvá. Hozzá tartozik mindehhez egy figyelmeztetés is: Ha a re-

<sup>39</sup> Lásd *uo.*, 380–384. o.

<sup>40</sup> R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan”, in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 42. o.

<sup>41</sup> Gondek, H.-D., „Lacan und die Ethik der Psychoanalyse”, in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 222. és 219. sk. o.

ális nem válik jelenvalóvá, attól még nem foszlik semmivé. Ha nem válik is jelenvalóvá, *hatni fog* – csakhogy *traumát okozva* fog hatni.

A *ne pas céder sur son désir* követelménye Lacannál mindamellett nem mentes a kétértelműségtől. A kétértelműség végső forrása az, hogy Lacan szerint – mint szó esett róla – minden vágyteljesülés hiánytapasztalat. A vágnak ezt a „hiányfelfogását” – mint nevezhetjük – Lacan ugyan a jelölők diakritikai rendszerére, tehát *a szimbolikus dimenzióra* való utalással alapozza meg; mégis kérdés, hogy vajon ez az elképzelés valóban elválasztható-e „az újramegtalálás hajlamától” és a totális örömtárgy keresésének *imaginárius dimenziójától*. Nem sodor-e e dimenzió ahhoz a gondolathoz, hogy minden öröm csupán további öröm kedvesinálója? Talán ez a kétértelműség az oka annak, hogy Lacannál a vágybeli önhasadás mellett való kitarás valóban olyan „tragikus létforma” jellegét ölti, amely az emberi létezés eredendő „léthiányát” – *sorsként* veszi magára; és egyszersemind annak is, hogy ezzel a „heroizáló etikai modellel” szemben *A pszichoanalízis etikája* című előadásban nem nyílik meg más alternatíva, mint az „ügyes” egyensúlyozóé, aki – Bernet találó kifejezésével élve – tudja, hogyan kell „a »dologgal« három lépés távolságból érintkezni”.<sup>42</sup>

### III.

Ha az erkölcsfilozófiai hagyományban olyan gondolkodót keresünk, akihez Lévinas törekvéseinek gyökeres újszerűsége ellenére is közel marad, akkor leginkább Kant nevét említhetjük meg. A különbség azonban itt is nyilvánvaló: Lévinas a legfőbb etikai alaptörténetét Kanttól eltérően nem a törvényadó ész „szavának” meghallásában, hanem *a velünk szemben támadó, nekünk szóló idegen feleletigényre való válaszadásban* fedezi föl.<sup>43</sup> Ezzel – Nabert-hez, Ricœurhöz és Lacanhoz hasonlóan – ő is olyan kezdeménye-

---

<sup>42</sup> R. Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan”, in: H.-D. Gondek–P. Widmer (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, i. k., 43. o.

<sup>43</sup> Útalok „Lévinas és a jó anarchiája” című írásomra (*Holmi*, 1996 augusztusi szám, 1141–1150. o.), valamint „Törvény és vágy Lévinas etikájában” című előadásomra, amely 1997. V. 14-én a kolozsvári Babes-Bolyai egyetemen hangzott el, és a *Kellék* című folyóiratban fog megjelenni. Az alábbiakban erősen támaszkodom az utóbb említett tanulmány második részére.

zésre szánja el magát, amely a *vágy* etikai szerepének újraértékelését követeli meg. Nem nehéz belátni ugyanis, hogy a vágnak egy olyan etikában, amely feleletigény és válaszesemény értelemszerű összefüggéséből indul, nagyobb súlyt kell kapnia, mint egy törvényetikában. Hiszen gondoljuk csak meg: ha másvalakinek joga van valamire, akkor ez a számomra idegen jogosultság, amely törvényen alapszik, vágyamat egy rend nevében *restrikciónak veti alá*; egy idegen feleletigény viszont, amely vágyból ered, vágyamat nem korlátozza, hanem *apellál* rá. Ezért az a válaszviselkedés, amellyel egy idegen feleletigénynek megfelelelhetünk, szükségképpen vágyból nő ki. Lévinas számára is az a kérdés vetődik föl itt, hogy miként válik külön és határolódik el önként minden más vágytól az a vágy, amely az etikai magatartás adekvát hordozója lehet. Ő is *vágybeli hasadáseseményt* kíván tehát fölmutatni.

A választ Lévinas olyan szituációt vizsgálva keresi, amelyben a velünk szemben támadó feleletigény nemcsak jogosultságra nem tarthat számot, de vágykeltő erővel sem rendelkezik. Így értelmezhető az, amit a *Másként, mint lenni, avagy túl a léten* című munka egyik helyén olvashatunk. Arról esik itt szó, hogy a szubjektumot a *jó* „arra indítja, hogy közeledjék a másikhöz, közeledjék a felebaráthoz”.<sup>44</sup> Lévinas hozzáteszi: „Indíttatás ez a nem-erotikus közelségre, a nem-vágykeltő vágyára, a felebarátban rejtőző idegen iránti vágyra [...]”<sup>45</sup>

Hogy ezt a különös gondolatot megérthessük, tudnunk kell, hogy Lévinas *szükséglet* és *vágy* között éles választóvonalat húz meg. Törekvései ezen a ponton párhuzamot mutatnak Lacan célkitűzéseivel, noha a két gondolkodót hatástörténeti összefüggések alig-alig kapcsolják egymáshoz. A párhuzam nem is jelent egyezést, sőt még hasonlóságot sem. Lacan a vágyat, mint láttuk, olyan „léthiányból” (*manque à être*) származtatja, amelyet az ember elmaradhatatlan jellemzőjének tekint; Lévinas ezzel szemben már *A teljesség és a végtelen* című művében is olyan „kielégíthetetlen vágyat” emleget, amely, mint állítja, „nem hiány”.<sup>46</sup> Amikor azután a *Másként, mint lenni, avagy túl a léten* című munkában megalkotja a „nem vágykeltő vágyának” fogalmát, csak még inkább elszakad attól, amit „a vágy hi-

---

<sup>44</sup> AE, 195. o.

<sup>45</sup> Uo.

<sup>46</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, La Haye 1961; *Livre de poche*-kiadás: Kluwer, Dordrecht–Boston–London 1994, 23. és 302. o.



ányfelfogásának” neveztünk. Ebben a műben Lévinas a vágnak olyan nyugtalanságát tartja szem előtt, amely semmiképp sem vezethető vissza léthiányra; épp ellenkezőleg, ez a nyugtalanság egyenesen a vágy sajátos *többletképződésében* leli magyarázatát. Hogyan is értendő ez a megállapítás?

Mint emlékszünk, Hegelt értelmezve már Ricœur eljutott *a vágy megkettőződésének* gondolatához. Ő azonban „a másik vágyára irányuló vágyat” – továbbra is Hegel nyomában haladva – végül is úgy határozta meg, mint „az ember ember általi elismerésére irányuló vágyat”. Feleletigény és válaszesemény összetartozásának lévinasi gondolatköre itt gyökeresen új értelmezés lehetőségét nyitja meg. Ezt a lehetőséget elsőként Bernhard Waldenfels ragadta meg *Antwortregister* című alapvető munkájában. Ricœurrel ellentétben Waldenfels nem a kölcsönös elismerés hegeli modelljére támaszkodik. Ehelyett *reszponzív vágyról* beszél, amely, mint állítja, „egy idegen vágy igényeinek hatására támad föl, vagyis nem tisztán önmagától ébred bennünk”.<sup>47</sup> A rezponzív vágnak ez a fogalma megmutatja, hogy mit is kell értenünk „a vágy többletképződésén”. A vágy, mondhatjuk, attól sokszorozódik meg, hogy „nem tisztán önmagától ébred bennünk”, hanem „idegen vágy igényeinek hatására támad föl”, azaz, egyszerűbben szólva, *válaszként érkezik a vágyra*.

Mi adja meg azonban az így értelmezett vágy etikai súlyát és jelentőségét? Egy *módszertani műfogás* hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy ezt a kérdést világosabban fogalmazzuk meg. Így tehetjük a legkönnyebben látthatóvá azt a *hasadáseseményt*, amelyet Lévinas a nem-vágykeltő vágyának fogalmával megjelöl.

Kant azokban a példákban, amelyeket erkölcsfilozófiai munkáiban fölhoz, olyan határeseteket vesz szemügyre, amelyekben a kötelességhez nem társul megfelelő hajlam. Képzeljünk el ehhez hasonlóan egy olyan *határesetet*, amelyben az én szemtől szemben találja magát a másikkal anélkül, hogy e találkozásban akár csak a legcsekélyebb vágykeltő erőt is föl tudná fedezni. Vajon ebben a határesetben is szó lehet-e arról, hogy a vágy az idegen vágy igényeinek hatására megkettőződik?

Lévinas azzal, hogy „a nem-vágykeltő vágyáról” beszél, máris igenlő választ ad a föltett kérdésre. Olyan elképzelést alakít ki, amely kihúzza a talajt a vágy hiányfelfogása alól. Belátható ugyanis, hogy nem tapasztalhatunk hiányt a vágyteljesülésben anélkül, hogy *ne ütköznénk olyasmibe, ami*

---

<sup>47</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, 342. o.

*nem vágykeltő.* Kétségtelen, hogy a vágyat mindig olyan – nem tudatosuló – várankozások veszik körül, amelyeket, mint Lacan kimutatta, „kifejezés-jelek láncolata” határoz meg. A „tengerkék” szem vonzereje részben nyelvi természetű; a szóba belefoglalt hasonlat különleges várankozásokat szíthat. A nyelv mindamellet mindig tartalmaz olyan utalásokat is, amelyek keresztülhúzhatják ezeket a várankozásokat. A szem „tengerkékjének” metaforája mellett a nyelv készen tartogat olyan megállapításokat is, mint például hogy a kék szín „hideg”. De hogy a vágy a maga nyughatatlanságában beleütközik-e egy ilyen megállapításba, az már nem pusztán a nyelven múlik. A dolog inkább úgy áll, hogy amikor másokkal szemtől szemben találjuk magunkat, a bennünk élő nem tudatos várankozásokat nem nyelvi eredetű képzettársítások, hanem valóságos csalódásélmények húzzák keresztül. Nem elég tudnunk, hogy a kék szín hideg, a *tekintetet* is hidegnek kell éreznünk ahhoz, hogy a vágy tárgyának varázsa megtörjön. Ez nem egyszerűen attól következik be, hogy vágyaink – a maradéktalan beteljesülés állandó hiányának jeléül – nyelvi eredetű képzettársítások mentén minduntalan eltolódnak és átalakulnak, hanem attól, hogy a vágy itt *olyasmibe ütközik, ami nem vágykeltő.*

Olyan hasadásesemény nyomára bukkanunk itt, amelyben az *éthosz* külválál az *erósztól*. Az „erotikus közelség”, amelyre a korábban idézett sorokban Lévinas is utal, kétségkívül bőven áradó leleményesség forrása. Megvan benne az erő, hogy azt, ami nem vágykeltő, és ami ezért a vágynak útját állja, vágykeltővé változtassa: *megismételhetetlenül és semmi mással össze nem téveszthető módon* vágykeltővé. („A kék hideg szín, semmi kétség. De ami egy másik tekintetet hideggé tesz, *neki* – *csak neki* – méltóságot ad.”) Mi történik azonban, amikor ez a fajta leleményesség mégiscsak elapad? Ekkor ami nem vágykeltő, nem változik át vágykeltővé, hanem az marad, ami: *nem vágykeltő.* Nincs benne immár *vonzerő*, de még mindig olyan *igényt* sugároz, amely nem vezethető vissza pusztá *jogokra*. Még mindig nem egyszerűen az igazságérzetre, hanem továbbra is a vágyra apellál bennünk. Igaz, ez a különös kifejezés: „a nem vágykeltő vágya” aligha utal többre, mint hogy *megérint bennünket az is, ami idegen.* Az érintettség jele ebben az esetben, mint Lévinas hangsúlyozza, nem a kívánság (*concupiscence*), hanem a felelősség (*responsabilité*)<sup>48</sup> – egy törvényt nem ismerő, jogokhoz nem igazodó, ennyiben „korlátlan”, egyszersmind azon-

---

<sup>48</sup> AE, 196. o.

ban „vad” felelősség: *responsabilité sauvage*.<sup>49</sup> Hogy egy olyan váagnak, amely az idegentől való érintettség és az idegenért való felelősség jelentését ölti magára, van etikai súlya, mégpedig nem is akármilyen, az minden további nélkül nyilvánvaló.

De hogyan is áll a dolog azzal a bizonyos *jóval*, amely „a nem vágykeltő vágyára” indít? Ez a jó nyilvánvalóan nem az a jó, amelyet Arisztotelész minden törekvésünk végső céljával azonosít, de nem is az a jó, amelyet Kantnál az erkölcsi törvény határoz meg. Az a jó, amelyről Lévinas beszél, nem tartozik sem a teleologikus, sem a deontologikus etika körébe. Még kevesebb köze van a szükségletkielégítés lehető legnagyobb örömhözadáshoz, amelyet az utilitarianizmus kalkulusokkal próbál megragadni. Ezek a megállapítások azonban egytől egyig tagadóak. Tehetünk-e egyáltalán állító értelmű kijelentést arról a jóról, amelyet Lévinas szem előtt tart? Olyan kérdés ez, amely az értelmezést szinte leküzdhetetlen nehézségek elé állítja. Csak annyi bizonyos, hogy a jó lévinasi értelemben *adomány*. Ami a jóval megadatik, az nem más, mint *olyan közelség a másikban rejlő idegenhez, amely nem jelent sem el-, sem kisajátítást*.

---

<sup>49</sup> Vö. B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, 320 sk. o.