

FEHÉR M. ISTVÁN

## Sorsesemény és narratív identitás

I.

A sorsesemény szó Tengelyi László két könyvének a címében is szerepel: mind az 1992-ben megjelent *A bűn mint sorsesemény*, mind az 1998-ban napvilágot látott *Élettörténet és sorsesemény* című kötetének címében feltűnik ez a kifejezés. Ha ugyanaz a szó egy szerző egymást követő két könyvének a címében is megjelenik, akkor az nyilván nem a véletlen műve – s aligha magyarázható mondjuk fantáziahiánnyal –, hanem többé-kevésbé meghatározott oka van. E tény első megközelítésben egyfajta kontinuitást látszik jelezni; azt, hogy a választott témakör a két könyvben legalábbis részben érintkezik egymással, s hogy a második valamilyen értelemben az első elemzéseit folytatja és viszi tovább. A *sorsesemény* fogalma jelenik meg akként a viszonyítási pontként, amelyre vonatkoztatva bűn és élettörténet egymással összekapcsolódik és az elemző pillantás körébe kerül. Miként a sorsesemény az első könyvben a bűnnek, akképp a másodikban az élettörténetnek az összefüggésében jelenik meg. Előzetes értelmezésem szerint bizonyos jelentősége van annak, hogy a címben szereplő két fogalmat a két könyvcím eltérő módon kapcsolja össze: az első a „mint”, a második az „és” szócskával. A „mint”-tel való összekapcsolás arra utal, hogy az első könyv voltaképpen témája nem is a sorsesemény, hanem a bűn, ez utóbbi pedig sorseseményként kerül értelmezésre. Ebben a perspektívában a sorsesemény éppen csak ennyiben – mint amivel a bűnt értelmezni lehet, nem pedig önállóan – válik az elemzés témájává. (Vele értelmeznek, nem őt értelmezik.) Ehhez képest az „és”-sel való összekapcsolás az önálló tematizálásra nagyobb lehetőséget nyújt. Eltekintve attól, hogy az *Élettörténet* mint *sorsesemény* megjelölésnek nem nagyon volna értelme – egy élettörténet állhat események vagy sorsesemények láncolatából, ám aligha egyetlen sorseseményből (s ha mégis, akkor a szabatos megnevezés valami ilyen lehetne: *Sorsesemény mint élettörténet*) –, az „és”-sel való összekapcsolás azt jelezheti, hogy az élettörténetnek köze lehet a sorseseményhez, és fordítva: az utóbbinak az előbbihez. A sorsesemény vagy sorsesemények kihathatnak az élettörténetre – éppen ilyen jellegüknél fogva nevezhetők sorseseménynek –, az élettörténet pedig sorseseményből vagy sorseseményekből tevődhet össze vagy állhat össze. Innen szemlélve a bűn már csak *egy* a számos

lehetséges sorseseemény közül, azaz a bűnön kívül lehetséges más sorseseemény is. A bűn lehet sorseseemény *is* – más hangsúlyú megfogalmazásban: a bűn *is* lehet sorseseemény –, ám a sorseseemény nem korlátozódik feltétlenül a bűnre. Egy élet történetét pedig valójában a sorseseemények (a bűn mint sorseseemény és más lehetséges sorseseemények) konstituálják. Amikor viszont a sorseseemény (immár nem csupán a bűn mint sorseseemény, hanem a sorseseemény általában) kerül az elemző pillantás körébe, akkor a sorseseemény fogalma Tengelyi számára lehetséges válaszként adódik a személyes azonosságnak narratív identitás elnevezés alatt ismert problémájára. – Ezen háttér előtt kapcsolódik össze a jelen dolgozat címében szereplő két fogalom: *sorseseemény és narratív identitás*. Nem mellékes, hogy a sorseseemény fogalmába Tengelyi beleérti – s mintegy kitüntető jegyének tartja – a sorsfordulót (BS 259, 237).<sup>1</sup>

A sorseseemény fogalma mellett Tengelyi László több munkájában kitért a narratív identitás elméletére is. „A »narratív identitás« elmélete két fő állítás köré rendeződik”, olvasható az elméletről adott egyik összefoglaló megfogalmazásában. „Az első így hangzik: *Személyes azonosságunk – helyesebben: önazonosságunk – élettörténetünk egységében áll*. A második fő állítás ehhez azt teszi hozzá, hogy *élettörténetünk egysége ugyanolyan jellegű, mint az elbeszélt történetek egysége*” (ÉS 16). Ugyanebben a kötetben kicsit később ismét hangsúlyozza: „»önazonosságunk« élettörténetünk egységében áll, és [...] az élettörténet egysége ugyanazokat a jellemzőket mutatja, mint az elbeszélt történetek egysége” (ÉS 291). A lényegét illetően hasonló megfogalmazások másutt is találhatóak.<sup>2</sup> Jelen tanulmányban Tengelyi ezen megfogalmazásaihoz kapcsolódva próbálok a narratív identitásra vonatkozó gondolatkör némely vonásának nyomába eredni, s annyiban is Tengelyit követem, amennyiben „az elméletnek azt az alakját [veszem alapul], amely Ricœur munkáiból rajzolódik ki” (ÉS 17, *Holmi* 527). A narratív identitás gondolatkörére vonatkozó megfontolásokat a számos lehetséges értelmezési

<sup>1</sup> Tengelyi László munkáira rövidítésekkel hivatkozom: *Kant* = *Kant* (Budapest, Kossuth, 1988); *BS* = *A bűn mint sorseseemény* (Budapest, Atlantisz, 1992); *Holmi* = *Élettörténet és önazonosság* (*Holmi* 10, 1998/4 [április] 525–543); *ÉS* = *Élettörténet és sorseseemény* (Budapest, Atlantisz, 1998); *ZL* = *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (München, Fink, 1998); *EA* = *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern* ([Phänomenologica, Bd. 180] Dordrecht, Springer, 2007); *TK* = *Tapasztalat és kifejezés* (Budapest, Atlantisz, 2007); *NPF* = *Neue Phänomenologie in Frankreich* ([Hans-Dieter Gondek-kel] Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011).

<sup>2</sup> Lásd pl. BS 204: MacIntyre és Ricœur „abból indulnak ki, hogy a személyes azonosság az *élettörténet egységé*ként értelmezhető [...] abban a további megállapításban [...] egyetértenek, hogy az *élettörténet egysége* elbeszélt – vagy legalábbis elbeszélhető – történetek szövedékeként alakul ki, s ezért az elbeszélt történetekre, *narratívákra* jellemző egység sajátosságával írható le. A narratív identitás elméletén e két meghatározó jelentőségű állítás együttesét érthetjük” (lásd még uo. 227). Lásd ugyancsak pl. ZL 17, továbbá akadémiai doktori disszertációjának téziseiben: Tengelyi 1999. 550 sk.: „A »narratív identitás« elképzelése két döntő tétellel jellemezhető: az első azt mondja ki, hogy *az önazonosság az élettörténet egységében áll*; a második pedig azt teszi hozzá ehhez, hogy *az élettörténet egysége ugyanazokat a jellemzőket mutatja, mint az elbeszélt történetek egysége*.”

irány közül – nem kizárólag, de jelentős részben – a sorsesemény fogalmával igyekszem összefüggésbe hozni, eközben pedig azt a tézist fogom képviselni, mely szerint a narratív identitás (Ricoeur- és Tengelyi-szövegeken keresztül szemlélt) elmélete és Heideggernek az autenticitásról, illetve az autentikus egzisztenciáról kifejtett elmélete között figyelemre méltó hasonlóságok fedezhetőek fel, és pedig abban az értelemben, hogy az előbbi az utóbbinak mérsékelt, gyengített, semlegesített avagy ártalmatlanított formája.

A viszony közelebbi érzékeltetéséhez egy némileg átalakított Heidegger-idézetet kölcsönözhetünk. „Az irracionalizmus mint a racionalizmus ellenlábas” – hangzik a *Sein und Zeit* egyik fontos mondata – „csak sandítva beszél arról, amivel szemben a racionalizmus vak”.<sup>3</sup> Ennek mintájára azt mondhatjuk: a narratív identitás elmélete, mint az autenticitás heideggeri elméletének (nem annyira ellenlábas, mint inkább) gyengített, ártalmatlanított változata csak sandítva beszél arról, amivel Heidegger radikálisan szembenézni (a szó szoros értelmében szembe-nézni, azaz a szemébe nézni) törekszik. Vagy fordítva: Amivel Heidegger radikálisan szembenézni törekszik, arról a narratív identitás elmélete csak oldalpillantásokkal, sandítva beszél (próbál számot adni).

## II.

Ha állításunk szerint narratív identitás és autenticitás között a jelzett párhuzamok állnak fenn, akkor mindenekelőtt meg kell neveznünk azokat a kulcsfogalmakat, melyek ezen párhuzamok/különbségek hordozói. Röviden fogalmazva, az egymással párhuzamban s egyszersmind szembeállításban körvonalazódó két fogalom – az a két fogalom, amely egymással a radikalizáltság–tompítottság (ártalmatlanítottság) viszonyában áll –, nem egyéb, mint a két elmélet vezérfogalma: az „azonosság” (identitás) és az „önmaga(ság)”.<sup>4</sup> Ha a narratív identitás elmélete számára azonosságunk megőrzése és megtartása a tét – s egyáltalán: az elmélet arra vél válaszolni, miben áll személyes (vagy ön-) azonosságunk (amire adódik azután a már ismert válasz: „élettörténetünk egységében”), úgy Heidegger számára – kiélezve – a „miben áll azonosságunk?” kérdés rossz kérdésfeltevésből vagy inautentikus beállítottságból ered. Heidegger számára a tét az, hogy megtaláljuk önmagunkat – *önmagunkat, nem pedig önazonosságunkat*. Heidegger számára a jelszó az lehet: „Légy hű (autentikus) önmagadhoz!”, nem pedig az: „Légy hű önazonosságodhoz!” A narratív identitás elmélete kifejezetten nem ismeri ugyan az autentikus-inautentikus közti különbséget, az azonosságot ugyanakkor

<sup>3</sup> Heidegger SZ 29. §, 136. Magyarul: LI 164 (a heideggeri mű magyar fordításait helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam).

<sup>4</sup> A heideggeri „önmaga(ság)” (*Selbstheit, Selbstsein*) nem azonos a ricoeuri „soi-même”-mel, azaz nem helyezhető el az *ipse-idem* ricoeuri megkülönböztetés koordinátáinak terében, ahol is az egyik oldalon áll „önmagunk” (*ipse, soi-même*), míg a másikon az „azonosság” (*idem, même*).

– annak megőrzését, megtartását – mégis hallgatólagosan értéknek – autentikus értéknek – ismeri el. Máskülönben a kérdésre: „miben áll azonosságunk?”, joggal lehet visszakérdezni: „Miért olyan fontos ezen (személyes) azonosság megtalálása, megőrzése?” A tény, hogy ezt a kérdést hosszú idő óta napirenden tartják, s izgatottan tárgyalják, azt mutatja, hogy az identitáselmélet közelebbi szemügyre vételkor nem egyszerűen az én azonosságára, de – alkalmasint önmagától is rejtve maradt módon – mindenekelőtt és elsősorban autenticitására keresi a választ – anélkül azonban, hogy ezt a kérdést kifejezetten feltenné vagy vizsgálná. Nem annyira az azonosság, mint inkább az autenticitás a tét.

Az azonosság fogalma Heidegger számára egyike a hagyományos metafizika fogalmi kelléktárához tartozó megcsontosodott, kiüresedett – és ezért destruktíóra szoruló – fogalmaknak. Az „önmaga (önmagasága)” és az „én identitása” között megvont radikális heideggeri megkülönböztetést (pontosabban szembeállítás) jól jellemzi a *Lét és időben* található következő állítás (azon kevés helyek egyike, ahol Heideggernél az „azonosság” szó egyáltalán föltűnik). „[...] az autentikusan egzisztáló önmaga önmagaságát ontológiailag szakadék választja el az élménysokféleségben állandó én identitásától”, hangzik egyértelműen, egyszerűsre oly módon, amely rögtön az „élmény” szó Heidegger szemszögéből – az identitásfogalomhoz hasonló – sekélyes jellegét is nyilvánvalóvá teszi.<sup>5</sup>

Nem egyszerűen azonosságunkról, hanem – hallgatólagos, szemérmes vagy szégyenlős formában – autenticitásunkról van tehát szó. – Vajon mi másért nem tartanánk kielégítőnek azt, ha valakit így hallanánk érvelni: „tegnap is hazugságokat mondtam, ma is hazugságokat mondok, azonosságom így töretlen és makulátlan”? Ha helyeslés helyett általános felhördülés vagy nem tetszés fogadná a választ, akkor ennek oka vélhetően az, hogy az azonosságproblémát hallgatólagosan már mindig is többé-kevésbé autenticitásproblémaként értjük (ám anélkül, hogy rá vonatkozó kifejezett kérdést feltennénk). Innen szemlélve nem elégséges azonosnak maradni, illetve aminek azonosnak kell maradnia, annak úgyszólván méltónak is kell lennie arra, hogy azonosságában megőrződjék. Eb-

<sup>5</sup> Lásd LI 158: „[...] az autentikusan egzisztáló önmaga önmagaságát ontológiailag szakadék választja el az élménysokféleségben önmagát fenntartó én identitásától” = SZ 27. §, 130: „Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist [...] ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.” Az *Erlebnis*, illetve az *Erlebnismannigfaltigkeit* fogalma Diltheyre utalhat. Lásd ehhez SZ 46: „W. Diltheys Forschungen werden durch die ständige Frage nach dem »Leben« in Atem gehalten. Die »Erlebnisse« dieses »Lebens« sucht er nach ihrem Struktur- und Entwicklungszusammenhang aus dem Ganzen dieses Lebens selbst her zu verstehen.” (= LI 64: „W. Dilthey kutatásait az ösztönzi, hogy újra és újra rákérdez az »életre«. Az »élet« »élményeit« strukturális és fejlődési összefüggéseik szerint magának az életnek az egészéből igyekszik megérteni.”) Az „azonosságról” (s nemkülönben az „élményekről”) Heidegger mássutt is kritikai hangnemben tesz említést; lásd például SZ 114: „Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält [...]” (LI 140: „A »ki« az, aki a viszonyulások és élmények váltakozása közben azonosként fenntartja magát [...]”). Heidegger itt idegen nézetet foglal össze distanciálódó módon.

ből viszont az következik, hogy a „Légy hű önmagadhoz!” felszólítás nem egy-jelentésű a „Légy hű azonosságodhoz!” felszólítással, nem redukálható reá. Aki tegnap is, ma is hazudott, arról elmondhatjuk ugyan, hogy hű maradt azonosságához, de vajon hű maradt-e önmagához is? Ha tegnap is menekültem (autentikus) önmagam elől, s ma is menekülök előle, akkor azonosságom egy másik szinten úgyszintén csorbíthatatlanul fennáll, s még sincs ok az örvendezésre. Vajon képes-e minderről a narratív identitás elmélete számot adni? Ha pedig nem, akkor nem lehetséges-e, hogy – éppenséggel a heideggeri autenticitásprobléma előzetes kikapcsolása miatt – ezen a téren „elméleti vakfoltja” keletkezett? S hogy e vakfoltot csupán a sandítgató oldalpillantások töltik ki?

Azonosságomhoz tehát – úgy tűnik – hű maradhatok akkor is, ha önmagamhoz hűtlen leszek, más szóval, az azonosság – annak megőrzése – önmagában még nem érték. – Fordított irányból fogalmazva pedig: önmagamhoz hű maradhatok akkor is, ha azonosságomhoz hűtlen leszek. Nem jelentőség nélkül való, hogy a „Hűség önmagadhoz” ténylegesen szó szerint is előfordul a *Lét és időben*, míg „az azonosságához való hűség” nem,<sup>6</sup> az önmagamhoz való hűségre pedig – az azonosságához való hűség nélkül – jó példa lehet valamely döntés feladása: hűtlenek leszünk egy döntéshez – egy döntéshez kötődő, ahhoz kapcsolódó azonosságunkhoz –, s ezáltal hűek maradunk önmagunkhoz.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> SZ 75. §, 391: „Die Entschlossenheit konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst. Als *angstberäite* Entschlossenheit ist die *Treue* zugleich mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz.” (Kiemelések az eredetiben.) Magyarul lásd LI 449: „Az eltökéltség alkotja az egzisztencia önmagához való *hűségét*. Mint *szorongásra kész* eltökéltség, a hűség egyszersmind tisztelet is ama egyedüli autoritás iránt, amelyet egy szabad egzisztencia elismerhet: az egzisztencia ismétlődő lehetőségei iránt.”

<sup>7</sup> Lásd SZ 307 sk.: „*Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige Gewißheit?* Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen*, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Gewißheit des Entschlusses bedeutet: *Sichfreihalten für* seine mögliche und je faktisch notwendige *Zurücknahme*.” Magyarul lásd LI 356: „*Mit jelent azonban az ilyen eltökéltséghez tartozó bizonyosság?* A bizonyosságnak ahhoz kell tartania magát, amit az eltökéltség megnyitott. Ez azonban azt jelenti: a bizonyosság nem *mereditheti meg* magát a szituációban, hanem meg kell értenie, hogy a döntést a maga megnyitásértelme szerint szabadon és *nyitva kell tartania* a mindenkori faktikus lehetőségek számára. A döntés bizonyossága annyit jelent: *szabadon tartani magát* önmaga lehetséges és időről időre ténylegesen is szükségszerű *viszszavétele* számára.” Lásd még SZ 391: „Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte *Aufgeben* eines bestimmten Entschlusses.” (LI 449: „Az eltökéltség mint sors – egyúttal szabadság egy meghatározott döntésnek a szituáció megkövetelte lehetséges *feladására*.”) Az azonosság (szabad) feladása adott esetben az önmagamhoz való hűség feltétele lehet. Említsük még meg, hogy az utóbb idézett helyen, két mondattal az idézett részt megelőzően Heidegger ismét alkalmat talál a dilthei élményfogalom bírálataira, pontosabban a dilthei élményfogalomnak az autentikus emberi egzisztencia leírására történő igénybevételét illető kritikára: „Ontológiailag félreértenénk az eltökéltséget”, írja, „ha úgy akarnánk felfogni, mintha »élményként« csak addig volna valóságos, amíg az elhatározás »aktusa« »tart« (LI 449 = SZ 391: „Die Entschlossenheit wäre ontologisch

Hogy az identitásprobléma háttérében az autenticitásprobléma húzódik meg, hogy amivel Heidegger radikálisan szembenézni törekszik, arról a narratív identitás elmélete csak oldalpillantásokkal, sandítva beszél – vagyis hogy *arról* beszél, de nem néz vele egyenesen szembe, pontosabban nem vele néz szembe, hanem *félre néz* –, azt mutatja az is, hogy Ricœur az én azonosságát – Heideggerre utaló kifejezéssel: állandóságát – újra és újra hangsúlyosan etikailag korántsem közömbös, hanem nagyon is telített, elkötelező erejű fogalmakkal, így mindenekelőtt az ígéret Lévinastól átvett fogalmával világítja meg.<sup>8</sup> Mi számomra a fontosabb: az, hogy azonos legyek önmagammal, vagy az, hogy autentikus legyek (önmagam legyek)? Az önanonosság problémakörét le lehet kapcsolni persze az autenticitás problémaköréről, de akkor unalmas és lapos – főképp pedig motiválatlan – lesz. Azonosságom (autenticitásom) megőrzése – amint majd nemsokára vissza fogok térni rá – olyasvalami, amihez nekem is van némi közöm, döntés, *Entschluß*, *Entschlossenheit* kérdése ez, hasonlóan ahhoz, ahogy egy ígéret betartása vagy be nem tartása sem egy vulkánkitörés vagy napfogyatkozás bekövetkezésének vagy elmaradásának a szubjektum akarától teljes mértékben független természeti eseményeként megy végbe. A döntés, az *Entschlossenheit* Heideggernél az autentikus lét kategóriája (igenlő válasz a *Gewissen-haben-wollenre*); azonosnak lenni ebből a nézőpontból szemlélve annyi, mint autentikusnak lenni: hűnek lenni és hűnek maradni önmagunkhoz. Az autenticitás-elmélet a döntés, a választás fontosságát hangsúlyozza, a jövő felé pillant, a narratív identitás elmélete a múltba tekint, s a múltra vonatkozó különböző elbeszélések között bizonyos fokig szabad önkénnyel válogat, a „narratív identitást” különböző módokon állíthatja elő, a jövőre vonatkozó tétje csekély, egzisztenciális elköteleződés nem köti.

mißverstanden, wollte man meinen, sie sei nur so lange als »Erlebnis« wirklich, als der »Akt« der Entschließung »dauert.«”)

<sup>8</sup> Lásd pl. Ricœur 1985. 359: „l’identité narrative n’équivaut à une ipséité véritable qu’en vertu de ce moment décisive, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l’ipséité” („a narratív identitás csupán ama döntési mozzanat által egyenértékű a valódi ipszeitással/önmagasággal, amely az etikai felelősséget az ipszeitás/önmagaság legfőbb tényezőjeként ragadja meg”). Lásd még uo. 109, 2. jegyzet: a heideggeri *Selbst-Ständigkeit* nem más, mint „la tenue du soi, au sens où l’on tient sa promesse” („önmagunk megtartása abban az értelemben, ahogy megtartjuk ígéretünket”; angolul: Ricœur 1988. 249: „So narrative identity is not equivalent to true self-constancy except through this decisive moment, which makes ethical responsibility the highest factor in self-constancy. [...] narrativity is not denuded of every normative, evaluative, or prescriptive dimension”; vö. uo. 293, 23. jegyzet: a heideggeri *Ständigkeit des Selbst* „would be something like ‘keeping the self’ in the sense in which one keeps a promise”). Lásd ugyancsak Ricœur 1990. 148: „La parole tenue dit un *maintien de soi*” („A megtartott szó önmagunk megtartását jelenti”); angolul: Ricœur 1992. 123: „Keeping one’s word expresses a *self-constancy*” (lásd még uo. 118).

## III.

A narratív identitás elméletének történeti eredetét, mely egyben motivációs háttérként is szolgál, Tengelyi így foglalja össze.

A „narratív identitás” gondolata kimozdította a „személyes azonosság” kérdésének tárgyalását arról a holtpontról, amelyre az az utóbbi évtizedekben jutott. Földoldást kínált arra a nehézségre, amelyet ez a Locke és Hume óta gyakran vizsgált kérdés kezdettől fogva fölvetett: miképpen tekinthető a cselekvő alany minden nyilvánvaló változás ellenére, amely az idők során nem csupán testi állapotában, hanem egyszersmind szellemi képességeiben, ismereteiben, jellemében, egész habitusában is tagadhatatlanul végbemegy, önmagával mégis oly mértékben *azonosnak, hogy korábbi cselekedeteiért viselhesse a felelősséget*. Nem nehéz belátni, hogy azonosságnak és különbözőségnek az a dilemmája, amely e nehézséget okozza, aligha volna föloldható, ha az önazonosságra az időbeli változások közepette — többé-kevésbé tartósan — megmaradó dolgok „szubsztanciális identitásának” képzetét próbálnánk rávetíteni. Épp ezt teszi elkerülhetővé a „narratív identitás” elképzelése.<sup>9</sup>

Ezen összefoglalás eredményeképpen jutunk el a már ismert két tételhez: (1) „*az önazonosság az élettörténet egységében áll*”; (2) „*az élettörténet egysége ugyanazokat a jellemzőket mutatja, mint az elbeszélte történetek egysége*” (ÉS 291).

Három dologra érdemes felfigyelnünk ebben a leírásban. Egyrészt arra, hogy Tengelyi összegzésében az azonosság kérdése korántsem önmagában és önmagáért, hanem a felelősség etikai kérdésére vonatkoztatva, annak függvényében jelenik meg. (Noha – amint azt hozzá kell tennünk – a személyes azonosság problémájának a kora újkori filozófiában való megjelenése nem feltétlenül ezen vonatkoztatás körében fogalmazódik meg; lásd ebben az összefüggésben a probléma egyik klasszikus megfogalmazását Hume-nál.)<sup>10</sup> Más szóval, egy ígéret

<sup>9</sup> Tengelyi 1999. 550 (kiemelés tőlem, F. M. I.).

<sup>10</sup> Hume 1888. 252–253: „For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. [...] The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different [...]” Magyarul: Hume 2006. 247–248: „Nos, ami engem illet, bármennyire igyekszem közvetlenül megjeleníteni azt, amit *saját magamnak* nevezek, mindig erre vagy arra a sajátos észleletre bukkanok, a hideg vagy a meleg, a sötétség vagy a viláosság, a gyűlölet vagy a szeretet, a fájdalom vagy az öröm észleletére. Sohasem sikerül oly módon elcsípnem *saját magamat*, hogy egyben ne találkoznám valamilyen észlelettel is; mindig valamilyen észleletet figyelek meg magamban. [...] Az emberi szellem olyan, mint valami színház, ahol sorra fellépnek a különféle észleletek, jönnek és mennek, s a helyzetek végtelen változatosságában keverednek egymással. Valójában nincs benne *egyszerűség*, ha egy meghatározott időpontban tekintjük, és nincs *azonosság*, ha különböző időpontokat hasonlítunk össze [...]”.

megtartására vagy egy tettért viselt felelősség vállalására vonatkoztatva tesz szert jelentőségre az a kérdés, vajon azonos vagyok-e azzal (a tegnapi valakivel), aki az illető ígéretet tette vagy az illető tettet elkövette. Megerősítést nyer ezáltal az a megállapítás, hogy a személyes azonosság, illetve annak származékos formája, a narratív identitás problémája az autenticitás etikai töltetet hordozó problémájával áll összefüggésben, csak reá vonatkoztatva az, ami. Megerősítik ezt Ricœur vonatkozó szövegei.<sup>11</sup>

A második észrevétel arra vonatkozik, hogy „a »narratív identitás« gondolata” vajon mennyiben „mozdította ki” „a »személyes azonosság« kérdésének tárgyalását arról a holtpontról, amelyre az az utóbbi évtizedekben jutott”. Aminek a történetét elbeszéljük, annak az azonosságát ugyanis – nem annyira magyarázzuk, mint inkább – kezdettől fogva hallgatólagosan előfeltételezzük. A narratív identitás elmélete az identitás-mozzanatot a narrációba tolvá megmagyarázatlanul hagyja, amennyiben az elbeszélte történeteket eleve *egységként* ragadja meg (Tengelyi megfogalmazásaiban, de nemcsak az övéiben,<sup>12</sup> újra és újra nem egyszerűen „élettörténetről”, hanem „az élettörténet egységéről” esik szó), anélkül, hogy megmagyarázná vagy tematizálná, miben áll ez az egység vagy hogy az élettörténet fogalmánál az élettörténet *egységének* a fogalma mennyiben nyújt többet és mást. A történet (elbeszélés) fogalma (avagy az élettörténet *egységének* fogalma) ilyenformán nem annyira *magyarázza* az azonosságot, mint inkább *magyarázatlanul alapul veszi*, s kimozdítani kimozdítja ugyan a problémát a holtpontról, de csak azért, hogy egy szinttel odébb helyezze s ott ismét mozdulatlanná merevítve újfent megválaszolatlanul hagyja. (Az azonosságproblémából egységproblémát csinál.) Mi kölesönöz egy élettörténetnek, egy elbeszélte történetnek egységet? Vajon minden élettörténet eleve rendelkezik egységgel? Vajon nem mondhatjuk-e értelmesen azt: „megkértem, mondja el, mi történt, ő megtette, zaklatottan, de amit elmondott, amit elbeszélte, szakadozott, inkoherens, teljesen összefüggéstelen volt”?

A harmadik észrevétel elvi jellegű, s visszatér ahhoz a kezdeti tézishez, mely szerint a narratív identitás elmélete a heideggeri autenticitás-elmélet mérsékelt, ártalmatlanított formája. Az észrevétel tömören úgy fogalmazható meg, hogy az élettörténet egységének *elbeszélte* történetek egységeként való értelmezése a történeti *léttel szemben* a történeti *megismerés* Heidegger által alapjaiban megbírált prioritásának nézőpontját hozza vissza, miáltal a radikális heideggeri kérdésfel-

<sup>11</sup> Lásd a 8. jegyzetben idézett helyeket.

<sup>12</sup> Lásd pl. Giugnon 2004. 65: „It is this narrative unity and continuity that defines the ‘I.’” („Ez a narratív egység és kontinuitás az, ami az ént definiálja”); MacIntyre 2007. 218: „In what does the unity of an individual life consist? The answer is that its unity is the unity of a narrative embodied in a single life.” (Magyarul MacIntyre 1999, 293 – a fordítást módosítottam: „Miben áll egy individuális élet egysége? A válasz úgy hangzik, hogy egy individuális élet egysége egy egyedi életben megtestesült narratíva/történet egysége.”) Az egység (*unity*) itt is előfeltételezve van.



tevés ártalmatlanítása, megszelídítése, domesztikálása megy végbe (hasonlóan ahhoz, ahogy Habermas szerint Gadamer urbanizálta volna Heideggert). Tengelyi összegzésében az *önazonosság az élettörténet egységére*, utóbbi pedig az *elbeszélte történetek egységére* utal. Heidegger szemszögéből ezzel a történelem (pontosabban a történelemhez való viszonyulás) problémája visszacsúszik a történeti *lét* problémájából a történeti *megismerés (elbeszélés)* általa meghaladandónak deklarált és ténylegesen meghaladottnak vélt episztemológiai problémájának státuszába; más szóval, a diltheyi történelemfelfogás Heidegger által végbevitt radikalizálását Ricœur (s őt követve Tengelyi) mintegy visszavonja, anélkül ugyanakkor, hogy e műveletet kellőképpen indokolná vagy egyáltalán tematikussá tenné.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> NPF 455: „Heideggers eigene Auffassung von der Geschichtlichkeit des Daseins wird dabei allerdings nicht übernommen”, olvasható a *Neue Phänomenologie in Frankreichben*. „Ricœur ist weit davon entfernt, die geschichtliche Natur des Menschen aus der Möglichkeit eines »schicksalhaften« Selbstseins und eines durch die Überlieferung als Erbe weitergegebenen »Geschicks« abzuleiten.” („Az ittlét történetiségének heideggeri felfogása mindenesetre nem kerül átvételre. Ricœur távol áll attól, hogy az ember történeti természetét egy »sorsszerű« önmagától és egy a hagyomány mint örökség által továbbadott »közös sorsból« vezesse le.”) Érezhetően (bővebben nem kifejtett, hallgatólagos) egyetértés, helyeslés, jóváhagyás kíséri ezt a – maga részéről triviálisan igaz – Ricœur-értelmezést (a helyeslésre utalnak az „allerdings” [mindenesetre] és a „weit davon entfernt” [távol áll tőle] kifejezések). Az értelmező mintegy siet megerősíteni értelmezett szerzőjét abban, hogy amit tesz, az helyes, és lemond arról, hogy az ismertetett álláspontot közelebbi vizsgálat tárgyává tegye. Egyúttal megnyugtatta esetlegesen megriadt olvasóját abban a tekintetben, hogy a történetiség heideggeri felfogása Ricœurnél „mindenesetre nem kerül átvételre” („wird dabei allerdings nicht übernommen”). A ténymegállapítást azonban nem kíséri magyarázat, vagy megokolás: miként Ricœurtól, úgy Tengelyitől is „távol áll” az idézőjelek között szereplő heideggeri fogalmak által körvonalazott álláspont esetleges igazának mérlegelése. Egyfajta „rokonlelkűség”, „Wahlverwandschaft” mutatkozik e ponton értelmező és értelmezett között, mely a mai francia fenomenológia Husserl- és Heidegger-recepciójának egyéb kor- és helyfüggő kérdéseire is kiterjed – ezekről Jean Grondin írt egy *Hans-Georg Gadamer und die französische Welt* címet viselő rövid, ám igen koncepciózus tanulmányban (lásd Grondin 2000. 147–159). Az egész kérdéskör részletes vizsgálatot érdemelne, amelybe itt terjedelmi okokból nem tudunk belebocsátkozni. Érdemes azonban röviden megemlíteni: Grondin egyik középponti tézise az, hogy „die französische Heidegger-Schule [...] gänzlich unhermeneutisch war” [a francia Heidegger-iskola [...] teljes mértékben hermeneutika-mentes volt], s ebben az összefüggésben kapcsolódik Otto Pöggelerhez, aki „hat gelegentlich von dem »diltheyfremden« Denken der Franzosen gesprochen” [időnként a franciák Diltheytől idegen, Diltheytől távoli gondolkodásáról beszélt]. Pöggeler megjegyzését Grondin ugyanakkor abban az értelemben pontosítja, hogy a Dilthey-recepció valójában nem hiányzott Franciaországban, csakhogy az olyannyira – mint Grondin fogalmaz – „heideggerfremd” [Heideggertől idegen, Heideggertől távoli] volt, „daß es nicht leicht wurde, die gemeinsame Herkunft von Dilthey und Heidegger zu erkennen” („hogy nehézé vált Dilthey és Heidegger közös eredetét felismerni; Grondin 2000. 150, 151, 152, kiemelések tőlem, F. M. I.); a hermeneutikafogalom végül Ricœur által mintegy „foglalt” volt. A mondott értelemben vett „diltheyfremd” jelleg mármint Tengelyire is vonatkozik: ebben a tekintetben már egykori recenzense megállapította, miszerint *A bűn mint sorseseemény* című „könyv [...] egyik szembeszökő hiánya Dilthey életfilozófiájának behatóbb vizsgálata” (Mezei 1993. 423), amihez hozzáfűzhetjük még, hogy a *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* című utolsó könyvének hasonlóképpen „szembeszökő hiánya” a metafizika lehetőségét – pontosabban magának a könyv címében szereplő „fenomenológiai metafizikának” a lehetőségét – illetően Dilthey

Aligha véletlen ebben az összefüggésben az, hogy míg a diltheyi *Zusammenhang des Lebens*ben Heidegger nem *megoldandó*, hanem *feloldandó* problémát lát, addig mind Ricœur, mind Tengelyi itt afirmatív kapcsolódik Diltheyhez, s az általa tárgyalt kérdésben nagyon is reális, megoldandó problémát érzékelnek.<sup>14</sup>

álláspontjának, s még inkább a metafizika lehetősége körül forgó Dilthey–Husserl-vitának a vizsgálata. Hiány még (szembeszökő-e vagy sem) a sors- és bűnelemzés tekintetében a Lukács György *A tragédia metafizikája* című nagyhatású tanulmányával való számvetés avagy reá való bármilyen hivatkozás (azzal a tanulmánnyal való számvetés, melynek első mondata így hangzik: „Játék a dráma; játék az emberekről és a sorsról”, később pedig: „az ember tud sorsáról, és ezt a tudását nevezi bűnnek”; „bűne révén minden ember igent mond mindahhoz, ami vele történt” [lásd Lukács 1977. 492, 507 sk.]). Lukácsra, ha jól látom, a két *Sorsesemény*-könyv egyikében sem történik utalás.

<sup>14</sup> Ricœur 2005. 210; Ricœur 1985. 107 sk., 164, 201 (angolul: Ricœur 1988. 72, 111, 305); uő 1990. 168: „Lorsque Dilthey forma le concept de *Zusammenhang des Lebens*, de connexion de la vie, il le tenait spontanément pour équivalent à celui d’histoire d’une vie. C’est cette précompréhension de la signification historique de la connexion que tente d’articuler, à un niveau supérieur de conceptualité, la théorie narrative de l’identité personnelle.” („Amikor Dilthey megalkotta a *Zusammenhang des Lebens*nek, az élet összefüggésének a fogalmát, akkor azt spontán módon egyenértékűnek tartotta az élettörténet fogalmával. Az életösszefüggés történeti jelentőségének ezt az előzetes megértését törekszik mármost a személyes azonosság narratív elmélete magasabb fogalmi szinten artikulálni” = angolul: Ricœur 1992. 141: „When Dilthey formed the concept of ‘*Zusammenhang des Lebens*’ (the connectedness of life), he spontaneously held it to be equivalent to the concept of a life history. It is this preunderstanding of the historical significance of connectedness that the narrative theory of personal identity attempts to articulate, at a higher level of conceptually.”) Az utóbbi helyből világossá lesz, hogy a narratív identitás elméletét Ricœur jelentős pontokon a *Zusammenhang des Lebens* diltheyi problémájára adott megoldási javaslatként fogalmazza meg, olyanként, mint ami megőrzi és magasabb szintre emeli az „életösszefüggés” diltheyi problémáját, s e probléma megoldását ígéri. – Tengelyinél lásd pl. EA, 310: „Diese Schwierigkeiten drehen sich um ein zentrales Problem, das – mit einem Ausdruck, den Ricœur von Dilthey entlehnt – den ‚Zusammenhang des Lebens‘ oder – mit dem neuen Begriff, den er selbst dafür prägt – die ‚narrative Identität‘ betrifft.” („Ezek a nehézségek egy olyan középponti probléma körül forognak, amely – Ricœur Diltheytől kölcsönzött kifejezését használva – az »életösszefüggést« avagy – az e célból maga Ricœur által megalkotott új kifejezést használva – a »narratív identitást« érinti.”) Vö. még uo. 311, 630. jegyzet: „In den »fiktiven Zeiterfahrungen« geht es [für Ricœur] ,letzten Endes um den »Zusammenhang des Lebens« [...] Hier erwähnt Ricœur »[...] dieses Problem unter einer anderen Überschrift«, nämlich »der der narrativen Identität«.” („A »fiktív időtapasztalatokban« [Ricœur számára] ,végső soron az »élet összefüggéséről« van szó [...] Ezt a problémát Ricœur itt [...] egy másik kifejezéssel nevezi meg, nevezetesen a »narratív identitás« elnevezésével.”) Lásd ugyancsak TK 303, ahol arról a „központi jelentőségű problémáról” esik szó, „amelyet elsőként Dilthey ismert fel, és amelyre ő az »életösszefüggés« terminust próbálta alkalmazni, amelyben azonban Ricœur inkább a »narratív identitás« rejtélyét látja. [...] Miben is áll azonban az a probléma, amelyre az »életösszefüggés« és a »narratív identitás« kifejezések utalnak?” – Heidegger számára az a kérdés, mely az „élet összefüggésére” irányul, s azt kutatja, hogy a pillanatnyi élmények sorozata hogyan képes összefüggő egészbe rendeződni, közelebről szemlélve lehetetlen kérdés. A problémát nem úgy kell megfogalmazni, hangzik konklúziója, hogy mi az, ami utólag összefüggő egészbe rendezi az életpillanatok lefolyását, sokkal inkább azt a kérdést kell feltenni: melyik létmódjában veszíti el magát az ittlét olyannyira, hogy a széttöredezettségéből utólag kell visszanyernie magát s az összefüggés számára egy átfogó egységet kigondolnia? (lásd SZ 373, 387, különösen pedig 390: „Die Frage kann nicht lauten: wodurch gewinnt das Dasein die Einheit des Zusammenhangs für eine nachträgliche Verkettung der erfolgten und

E probléma számukra a narratív identitás elmélet irányába mutat, eközben azonban Heidegger Dilthey-kritikájának metakritikájára, illetve a Heidegger Dilthey-kritikájának alapját képező pozíciónak, azaz a heideggeri autenticitás-, illetve történelemfelfogásnak az elvi kritikájára nem kerítenek sort. A Heideggerrel való szembehelyezkedés ilyenformán nem támaszkodik megelőző s a szembehelyezkedést elvileg megalapozó Heidegger-kritikára, hanem többé-kevésbé önkényes gesztusként, helyenként egyfajta *kitérésként*, *meghátválásként* vagy *visszahőkölésként* jelenik meg – elméletileg mindenesetre motiválatlan marad. (Jellegzetes, itt azonban éppen csak utalni tudunk rá, hogy Heideggerrel szembeni pozícióját egy helyen maga Ricœur jellemzi „meghátválásként”, „visszakozásként”).<sup>15</sup> A narratív identitás koncepciója a dilthey-i *Zusammenhang des Lebens* kérdés dilemmájának (miben áll az „élet összefüggése”?) megoldási javaslataként – vagy legalábbis továbbfejlesztett változataként – lép elő, míg Heidegger számára ezt a problémát nem megoldani kell, hanem feloldani (miként a külvilág létének bizonyítását sürgető igényt sem kielégíteni kell, hanem fonák előfeltevésekkel terhes voltát felmutatva destrukciónak alávetni).

A narratív identitás elmélete a történeti elbeszélés episztemológiai síkján helyezkedik el, röviden és célratorően fogalmazva, történet*mondásról*, nem pedig történelem*szinálásról* (történelemformálásról, történelemalakításról) van benne szó – amint azt a Nietzsche-re visszanyúló heideggeri pozíció megkövetelné –, ahol is – ezzel összefüggésben – előbbi szükségképp visszapillantó módon a múltra, utóbbi előre pillantva a jövőre vonatkozik. Heidegger nézőpontjából történetiek vagyunk még az előtt, hogy bármilyen történettudományt vagy narratológiát művelnénk, utóbbi művelésének módja pedig az ember elsődleges történeti létéből származik. E létnek Heidegger számára van autentikus és inau-

---

erfolgenden Abfolge der »Erlebnisse«, sondern: in welcher Seinsart seiner selbst *verliert es sich so, daß es sich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreuung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muß?*” = lásd LI 448: „A kérdésnek nem úgy kell hangzania: miáltal tesz szert az ittlét az »élmények« múltban már lezajlott és a jelenben éppen lezajló sorozatának utólagos összekapcsolása számára az összefüggés egységére”, hanem úgy: „ön maga melyik létmódjában *veszíti el magát az ittlét annyira, hogy önmagát a szétszórtságból úgyszólván csak utólag kelljen összeszednie, és ezen összeszedett együtteshez valamely átfogó egységet kigondolnia?*”) Heidegger számára a kérdés úgy merül fel, hogy vajon az élet összefüggésére irányuló probléma maga nem az inautentikus létből kiindulva fogalmazódik-e meg (lásd SZ 387: „Wenn die *uneigentliche* Geschichtlichkeit des Daseins die Fragerichtung nach einem »Zusammenhang des Lebens« bestimmte und den Zugang zur eigentlichen Geschichtlichkeit und zu dem ihr eigentümlichen »Zusammenhang« verlegte?” = lásd LI 444 sk.: „És ha az volna a helyzet, hogy az »élet összefüggésére« irányuló kérdés irányát az ittlét *inautentikus* történetisége határozná meg, és az autentikus történetiséghez és a rá jellemző »összefüggéshez« való hozzáférés útját ő torlaszolná el?”) – Heidegger erőteljes elvi kritikája után afirmatív Diltheyhez kapcsolódni s Heidegger kritikája felett *szó nélkül* átsiklani nemigen nevezhető másnak, mint kitérésnek, meghátválásnak.

<sup>15</sup> Ricœur 1969. 14: „Pourquoi ce retrait devant l’Analytique du *Dasein*?” (magyarul lásd Ricœur 1998. 156: „Hogy miért ez a meghátválás a *Dasein* analitikája előtt?”). A kérdést bővebben vizsgálom a készülő Tengelyi László emlékkötetbe frott dolgozatomban.

tentikus formája, amely Ricœurnél eltűnik, helyét kétértelműen az élettörténet (értelemszerűen retrospektív) elbeszélésének *episztemológiai* síkja veszi át, ezzel a radikális heideggeri gondolatoknak mintegy az élet veszi. A hermeneutika Heidegger által végrehajtott radikális 20. századi ontológiai fordulatát Ricœur megfelelőképpen érzékeli, ám miközben jelentőségét többször is elismeri és aláhúzza – helyenként odáig jut, hogy egyenesen „forradalomról” beszél, „amelyet a megértés ontológiája vezet be”<sup>16</sup> – a maga részéről maradéktalanul mégsem kapcsolódik hozzá: attitűdjében az elhatárolódás és a kapcsolódás mozzanatai váltakoznak. Ricœur valamiféle Dilthey és Heidegger között meghúzódo köztes pozíciót vél elfoglalni, mely azt kockáztatja, hogy ontológiaiként túl episztemológiai, episztemológiaiként túl ontológiai jellegű lesz, azaz olyan különmemű elemeket próbál ötvözni, melyek nem vegyülnek egymással. Az „életösszefüg-gés” dilthey-i kérdéséhez való radikálisan eltérő viszony ilyenformán csak egyik sajátos megnyilvánulása (partikuláris esete) egy sokkal tágabb nézetkülönbségnek, annak nevezetesen, amely Ricœur és Heidegger hermeneutika-felfogása között húzódik általában, s ahol Ricœur részéről kapcsolódás, szembehelyezkedés és kitérés ugyancsak váltakozva együttesen tapasztalható. Ha Heidegger „az interpretáció episztemológiája helyébe a megértés ontológiáját állítja”,<sup>17</sup> úgy Ricœur ezzel az általa „rövid útnak” nevezett „megfordítással” szemben egy hosszabb avagy egyszerűen csak „hosszú utat” javasol, „egy kanyargósabb, fáradtságosabb, nyelvészeti és szemantikai megfontolásokkal teli út követését”.<sup>18</sup> Ez a hosszabb vagy hosszú út azonban nem vezet célhoz, és természetlennek bizonyul. Még a Ricœur törekvéseivel alapjaiban rokonszenvező és irántuk maximális megértést tanúsító Tengelyi László is ebben a tekintetben (még ha egy eltérő *terminus ad quemre* vonatkoztatva is) alapvető kételyeinek ad hangot: „Az *Idő és elbeszélés* című munka végén [...] bukkan fel először a narratív identitás fogalma”, írja, „ez a fogalom azonban néhány évvel később az *Önmagunk mint másik* című könyvben ismét csak újabb kerülőutak kiindulópontjává válik. Minél messzebbre követjük Ricœurt a léthez vezető *hosszú úton*, annál kínzóbban vetődik fel bennünk a kérdés: vajon eljuthatunk-e valaha is az újabb és újabb kerülőutak végére [...]?” (ÉS 107 sk., kiemelés tőlem, F. M. I.).

<sup>16</sup> Ricœur 1969. 13: „révolution”; magyarul: Ricœur 1998. 156. Lásd még uo. 11: „révolution de pensée”; magyarul: uo. 154: „gondolati forradalom”.

<sup>17</sup> Ricœur 1969. 11; magyarul: Ricœur 1998. 154.

<sup>18</sup> Ricœur 1969. 10.; magyarul: Ricœur 1998. 153 sk. Ezt a kérdést bővebben vizsgálom a Tengelyi László emlékkötetbe írott dolgozatomban.

## IV.

Tengelyi kritikailag kapcsolódik a narratív identitás elméletéhez,<sup>19</sup> s e kritikai kapcsolódásának eredménye lesz a sorsesemény kitágított – és korábbi könyvéhez képest egyes pontokon meglehetősen átértelmezett – fogalma. A Heideggerrel való szembenézés tekintetében ugyanakkor Ricœurhöz hasonlóan jár el: kitér előle. E kitérés azonban sajátos, azt mondanám, sajátos módon aktív. Abban a formában nyilvánul meg, hogy még mielőtt Heideggerrel szembesülne, előzetesen olyan fogalmi keretet épít fel (egyfajta védőpajzs gyanánt),<sup>20</sup> amelyben a problémakör, amely elől kitér – jelesül a heideggeri autenticitás-elmélet, s ilyenformán annak esetleges igazsága – megfogalmazhatatlanná válik. Ez a kitérés ezért a kritika látszatával rendelkezik. De nem csupán látszat, hanem ténylegesen is kritika, noha a szövegközeliséget mellőző, azaz *tisztes távolból* gyakorolt kritika (a tisztes távolból kifejtett kritikát lehet persze kitérésnek is nevezni). Ezt az állításunkat helyénvaló lesz azonban a szövegközeliséget *nem* mellőzve igazolni, s e célból tekintsünk egy olyan szöveget, amely a Heideggerrel való szembesülés mellett a narratív identitás elméletét is számvetés tárgyává tette. Tengelyi *Élettörténet és önazonosság* című tanulmányáról van szó, mely először 1998-ban a *Holmi* című folyóiratban, majd ugyanabban az évben *Élettörténet és sorsesemény* című könyvében – annak első tanulmányaként – látott napvilágot.<sup>21</sup> A narratív identitás elmélete mellett összegző módon kitért itt Heidegger más nézeteire is, melyek ebből a szempontból szóba jöhetnek. Vonatkozó – amennyire látom, legrészletesebb – diszkusszióját az alábbiakban teljes egészében idézem, s a további könnyebb hivatkozhatóság kedvéért a mondatokat számokkal látom el:

[1] Amikor Heidegger a *Lét és időben* a sors fogalmát megkísérli fenomenológiai alapokra helyezni, kétes kimenetelű vállalkozásba fog. [2] Elkerülhetetlennek tekinti ugyan, hogy ittlétünk végessége folytán minduntalan olyan tényezőkkel és történésekkel szembesüljünk, amelyeket nem keríthetünk maradéktalanul hatalmunkba, ám mégis úgy véli, hogy ami életünkben uralhatatlannak, irányíthatatlannak és ellenőrizhetetlennek bizonyul, azt sorsként nem csupán viselnünk kell, hanem egyszersmind teljes eltökéltséggel vállalhatjuk is, úgyszólván magunkra vehetjük, és ezáltal átváltoztathatjuk legsajátabb önazonosságunk alkotóelemévé. [3] Bármennyire eltávolodik is Heidegger ezzel az elképzeléssel Husserlertől, aki szerint értelemadó tevékenységünknek semmiféle befolyásolhatatlan tényszerűség nem szabhat korlátokat, egy előfeltevésben osztozik vele: az élettörténetet hozzá hasonlóan az *önazonosság kibontakozásának terepeként* fogja fel. [4] Vizsgálódásaink azonban

<sup>19</sup> Tengelyi 1999. 587: „[...] kétségtelenül igaz, hogy a narratív identitás elméleté[...]hez – a diakritikai módszer szellemében – *polemikusan* kapcsolódom [...]”.

<sup>20</sup> A *toposszal* kapcsolatban lásd Fehér M. 1984. 407, 89. jegyzet.

<sup>21</sup> *Holmi* 525–543; ÉS 13–48.

arra mutatnak, hogy ez az előfeltevés korántsem tekinthető magától értetődőnek. [5] Amikor megvizsgáltuk, hogy miként találjuk megragadott és félreszorított értelemképződmények „diakritikai rendszerébe” eleve belefoglalva magunkat, olyan látószögre leltünk rá, amelyből módunk nyílik elhatárolni az élettörténet tág tartományán belül a magától lejátszódó értelemképződés színterét – mint szorosabban vett „fenomenológiai mezőt” – az önazonosság szolgálatában álló értelemrögzítés terepétől.

*Holmi* 538 sk. (= *ÉS* 41 sk.; a két szövegváltozat megegyezik egymással)

Első lépésben a Heidegger-kritika egy formai szempontjára szeretném ráirányítani a figyelmet. [1] előlegező összefoglaló ítéletet mond ki, melyet a rá következő mondatok, elsősorban [2] és [2] interpretációjaként [3] hivatottak megvilágítani, igazolni. Az [1]-től [3]-ig terjedő szövegrész egy egyre erősödő saját értelmezői optikát és nyelvezetet érvényesít, melynek alátámasztására azonban nem történik utalás semmiféle heideggeri szöveghelyre, így az olvasó saját Heidegger-ismereteire van utalva. Az [1]-ben előlegzett megítélés [4]-ben zárul; [5] már csupán [4] kicsit bővebb explikációjának tekinthető. Jelen céljaink szempontjából a kulcsmondat [4] és – kisebb mértékben – [5].

A [4]-ben elhangzó „Vizsgálódásaink” nyilván „a fentiekben, az eddigiekben végzett vizsgálódásaink” jelentésével bír, ezt megerősíti [5] kezdetén a múlt idejű igék használata: „Amikor megvizsgáltuk..., olyan látószögre leltünk...”. Ezek a fentiekben lefolytatott vizsgálódások képezik azt a mércét, amely különféle – husserli, heideggeri – elméleteket (azok hitelességét, plauzibilitását, igazságát) hivatottak lemérni. Kérdés, hogy ezek a vizsgálódások az érintettek – esetünkben Heidegger – bevonásával, részvételével avagy távollétében, kizárásával mentek-e végbe. Vagyis kérdés, hogy Heideggernek volt-e módja hozzászólni egy olyan vizsgálódáshoz – beleszólni, szóhoz jutni benne, mértékadó módon szavát hallatni –, mely azt a kritériumot volt hivatva megalkotni, melynek egyebek mellett az ő elméleteinek hitelessége kérdésében (is) mérceként kell szolgálnia. Kérdés, hogy a megítéltnak volt-e lehetősége arra, hogy megítélésének folyamatába, eljárásába beleszóljon. Hogy bírósági (büntető)eljárás során az ilyesmi kizárt, az nyilvánvaló. De vajon a filozófiában, s főként a hermeneutikában is? Ez talán mégsem annyira magától értetődő. Ez a kritériumalkotási folyamatból való kizárás viszont közelebbi szemügyre vételkor nem más, mint *meghátválás*. Annak hallgatolagos bevallása, vagy attól való félelem, hogy amennyiben a már létrejött mérce fényében megítélt gondolkodónak módja volna a döntési eljárás egy megelőző fokán (mintegy a törvényhozás folyamatában) a mérce létrejöttébe érdemileg beleszólni, hangját hallatni vagy érvényesíteni, akkor nem olyan biztos, hogy az őt meg- vagy elítélő mérce létrejönne.<sup>22</sup> Bizto-

<sup>22</sup> Egyebekben: a megítélt megítélési folyamatból való kizárásának megengedése azt implicálja, hogy mindenki megalkothat kritériumokat és mércéket úgy, hogy mindenki mást ki-

sabb az, ha a megítélendő a megfelelő pillanatban nem jut szóhoz – amikor meg szóhoz jut, akkor már minden lényeges dolog eldőlt, s nincs igazán mit mondania. Ahogy Ricoeur esetében, úgy Tengelyi esetében is kitérést vélek tapasztalni. Tengelyi nem szembesül Heideggernek a legerősebb oldalával, hanem kitér előle, félrehúzódik és előzetesen ebbe az (úgyszólván proto-antiheideggeriánus) pozícióba helyezkedve teszi meg kritikai megjegyzéseit.

Ha Heideggernek a mérce létrejöttébe módja volna beleszólni, akkor azt mondhatná: „az élettörténetet” már csak azért sem fogja fel „*az önazonosság kibontakozásának terepeként*” [3], mivel ahogy az élettörténetről, úgy az önazonosságról sincs különösebb mondanivalója, azaz olyan kérdésekben kérnek itt tőle választ, melyeknek gondolati beágyazottsága, gondolati síkja idegen tőle; ellenben ahol tényleg volna mondanivalója, ti. az autentikus létet illetően, ott olyan fogalmi környezetet teremtenek, melyben saját mondanivalóját nem tudja megfogalmazni. Ez [2] műve, melynek második részét most céljainknak megfelelő kurziválással idézzük. Heidegger „úgy véli, hogy ami életünkben uralhatatlannak, irányíthatatlannak és ellenőrizhetetlennek bizonyul, azt sorsként nem csupán viselnünk *kell*, hanem egyszersmind teljes eltökéltséggel vállalhatjuk is, úgyszólván magunkra *vehetjük*, és ezáltal átváltoztathatjuk legsajátabb önazonosságunk alkotóelemévé”.<sup>23</sup>

Itt érdemes egy pillanatra megállnunk. Ez a *-hat/-het* ugyanis sajátos fogalmazásmód. Kant alapvető belátása volt, hogy amit a *Sollen* szerint meg kell tennünk, arra képesek is vagyunk – ez számára úgyszólván analitikus állítás –, s

---

zár ezek megalkotásának folyamatából, a törvényhozási folyamatból, majd őket oly módon vonja be, hogy velük szemben érvényesíti azokat. Így mindenkinek lehet egy privát mércéje, amellyel mindenki mást le- és megmér, s nem szükséges, hogy e privát mércéknek egymáshoz a legcsekélyebb közük is legyen.

<sup>23</sup> A német szövegváltozatot lásd ZL 30: „Heidegger geht hier aber davon aus, daß die »Existenzmöglichkeiten« dieser »Übernahme« dem Dasein restlos zusteht. Eine Annahme, die keineswegs ohne weiteres einleuchtet.” („Heidegger itt azonban abból indul ki, hogy az »egzisztenciálehetség« ezen »átvétele« az ittlét számára maradéktalanul fennáll. Olyan feltételezés ez, amelyről semmiképpen sem mondható el, hogy minden további nélkül magától értetődő volna.”) A magyar szöveg *-hat/-het*-jeinek a „restlos zusteht” („maradéktalanul fennáll”) felel meg. Kicsit később ugyancsak egyértelmű kritikai elhatárolódással említi „a saját »fakticitás« mindenkor lehetséges »átvételét«” („Heideggers Annahme einer ständig möglichen »Übernahme« der je eigenen »Faktizität«”; ZL 44). Hogy kinek mi magától értetődő, az itt diszkurzíve aligha dönthető el: egy performatív aktus eredményeként mintegy önmagát legitimálja. Akinek a számára fakticitásunk átvétele tényleges lehetőségeink körébe tartozik, annak a számára *es* lesz magától értetődő, s nem fog Heidegger okfejtésében és terminusaiban semmi kivetnivalót vagy megütköztetőt találni. Akinek a számára önmagunk átvétele s egyáltalán, az ily módon létrejövő „önmagunk” életszerűtlen, földtől elrugaszkodott hipotézis – fennhéjzás vagy arrogancia [*Anmaßung*] (ZL 45) –, az Heidegger elemzését kezdettől fogva hitetlenkedve fogja szemlélni. Nem lényegtelen, hogy a hitetlenkedő fejszaválásokat Kant „Du kannst, denn du sollst!” elve is kiváltotta (lásd Decke-Cornill 1990. 33 sk.). Ezen elvvel kapcsolatban lásd a szövegben a következőket és a 24. jegyzetet. Heidegger fakticitáshermeneutikája az első világháború után tartott előadásaitól a fő mű megjelenésének évéig húzódnó közel egy évtized alatt azon feltevés mellett került újra és újra kidolgozásra, hogy e fakticitás átvétele lehetséges (továbbá kívánatos).

ezt vált szokássá Kant „Du kannst, denn du sollst” vagy „Du sollst, also du kannst” mondásaként megnevezni.<sup>24</sup> Ez annyit tesz: amit erkölcsileg meg kell

<sup>24</sup> Lásd *A tiszta ész kritikája*, A 807 = B 835 (Kant 2004. 629): „Mert ha azt parancsolja a tiszta ész, hogy valamit meg kell cselekedni, akkor lehetségesnek is kell lennie, hogy azt a valamit megcselekedjük” („Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen *sollen*, so müssen sie auch geschehen *können* [...]”; kiemelés tőlem, F. M. I.). Ez a hely Tengelyi fordításában is megtalálható a Kant-könyvének függelékében szereplő fordítások között; lásd *Kant*, 269: „Mert mivel megparancsolja, hogy ilyenek történjenek, a történésnek lehetségesnek is kell lennie”. Lásd továbbá Kant 1991. 138: „Hogy megtenné-e vagy nem, annak eldöntésére nem merészkedik; de a lehetőségét minden további nélkül el kell ismernie. Úgy ítél tehát, hogy azért *képes* valamire, mert tudatában van: ezt *kell* tennie” (*Kritik der praktischen Vernunft*, WA, Bd. VII. 140: „Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas *kann*, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es *soll*, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre” [kiemelés tőlem, F. M. I.]; lásd továbbá uo. 220: „Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese Tat sei nach dem Naturgesetze der Kausalität [...] ein notwendiger Erfolg, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann dann die Beurteilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden *können*, weil das Gesetz sagt, sie habe unterlassen werden *sollen*, d. i. wie kann der derjenige in demselben Zeitpunkte in Absicht auf dieselbe Handlung ganz frei heißen, in welchem und in derselben Absicht er doch unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht?” (= A 171, AA [= Akademie Ausgabe] V, 95 sk. [kiemelés tőle, F. M. I.]; uo. 296 (= A 283, AA V, 159): „Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen und sich bewußt werden, daß man es *könne*, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt und sagt, daß man es tun *solle*, das heißt sich gleichsam selbst über die Sinnenwelt gänzlich erheben [...]” (kiemelések az eredetiben, a magyar fordítást lásd: *A gyakorlati ész kritikája* [Kant 1991. 286]). Lásd még Kant: *Streit der Fakultäten* A 61: „denn was der Mensch nach seiner Bestimmung sein *soll* (nämlich dem heil. Gesetz angemessen), das muß er auch werden *können* und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicherweise möglich, so darf er hoffen, daß es durch äußere göttliche Mitwirkung [...] geschehen werde” (WA, Bd. XI, 309 sk., kiemelés tőlem, F. M. I.; vö. még „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, WA, Bd. XI, 138: „er muß es also auch können”. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, WA, Bd. VIII, 695 (= AA VI, 45): „Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch *können* [...]” (Kant 1974. 177: „lelkünkben [...] zeng a parancsolat: jobb emberekké *kell* lennünk; s ezért szükségképpen *képeseknek* is kell lennünk erre” [kiemelés tőlem, F. M. I.]).

A számunkra talán legfontosabb kanti hely végül *Az örök békéről* című írásban található: *Zum ewigen Frieden*, WA, Bd. XI, 228 sk. (= AA XXIII, 183): „Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objektiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln *sollen*, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht *könne*.” Magyarul lásd Kant 1996. 288 sk.: „A morál már önmagában is objektív értelemben vett gyakorlat, foglalata tudniillik ama kötelező törvényeknek, melyek szerint cselekednünk *kell*, s ha valaki e kötelességgfogalom tekintélyét elismerte, azt mondaná akkor, hogy mégsem *képes* eszerint cselekedni, nyilvánvaló képtelenség” [kiemelés tőlem, F. M. I.]. – A kantianizmusban vö. pl. Natorp 1918. 9: „‘Du kannst, denn du sollst’, lautet eine der Wendungen des ‘kategorischen Imperativs’.” A toposz jó összefoglalását adja további Kant-helyekkel a Rudolf Eisler-féle Kant-Lexikon *Können* címszava. A kanti etika lényegét összegző mondás „Du kannst, denn du sollst” formája Goethe és Schiller *Xénia*kjából ered, lásd Decke-Cornill 1990. 32. Lásd még Schiller: *Gedichte – Die Philosophen* című versét: „Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden; / Aber der praktische Satz gilt doch: du kannst, denn du sollst!”



tennünk, azt meg is *lehet* tenni, azt lehetséges megtenni; amit az erkölcsi tudat, a morális törvény parancsol, az nem lehetetlen (hogy ténylegesen megteesszük-e avagy sem, ebben a perspektívában tökéletesen közömbös). Ha mégis úgy véljük, igen, akkor az a mi vétkünk: valójában moráhtagadó – morális szempontból meglehetősen immorális – talajra helyezkedünk, felmentést keresünk a morális életvitel alól, arra hivatkozva, hogy amit a morál parancsol, az nem csupán és nem egyszerűen nehéz, de egyáltalán nem is lehetséges. Lényeges látni: nem arról van szó, hogy a morális törvényt ne lehetne megszegni. Nagyon is lehetséges. Ám aki megszegi, nem mondhatja: meg *kell* szegnie. Senki sem állíthatja, hogy meg *kell* szegni. Megszegni akkor *kell*, ha nem lehetséges betartani. [2]-re visszatérve: nem arról van szó, hogy „vállalhatjuk [...], magunkra vehetjük”, hanem arról hogy vállalnunk *kell*, magunkra vennünk *kell*, (s mivel *kell*, ezért *tudjuk* is), feltéve hogy valami olyannak, mint autentikus lét, lehetségesnek kell lennie. Akinek a számára az autentikus lét lehetősége közömbös, sőt idegenkedik magától a kérdésfeltevéstől, és az autentikus önmagától való elfordulás, az önmaga előli menekülés útját választja, az nyilván nem fog sajnálkozni azon, ha olyan fogalmi környezet jön létre, melyben ez a lehetőség értelmesen nem is fogalmazható meg, sőt, a fogalmi környezet előkészítése és fölvázolása szolgálhatja épp a fogalmi tematizálás előzetes kizárásának célját is.

Az ímént említett *kell* független attól, hogy ténylegesen mit teszünk. Valódi *Sollen*, amelyet a *Sein* szintje sem megerősíteni, sem megcáfolni nem képes. A követelménynek való megfelelés lehetőségének előzetes megkérdőjelezése elhordja a talajt egy lehetséges autenticitás-koncepció alól (miként Kantnál a „Du kannst, denn du sollst” vagy „Du sollst, also du kannst”-ra adott „ich soll, kann aber nicht” jellegű válasz megszünteti az etikát – pl. „Lelkiismeretesnek kell lenned!”, „Igen, tudom, de nem vagyok rá képes”). A heideggeri autenticitás-koncepció tárgyyszerű mérlegelésére értelemszerűen nem kerülhet sor azután, hogy az előzetes vizsgálódások kétségbe vonták ezen koncepció mégoly csekély lehetőségét is. Kant abból indult ki, hogy moralitás lehetséges, és a lehetőségfeltételeire kérdezett rá. Heidegger abból indult ki, hogy autenticitás lehetséges, és a lehetőségfeltételeire kérdezett rá. Tengelyinek a narratív identitás elméletére adott saját válaszkísérlete – amely az „önhasadás” Lévinastól átvett fogalma köré összpontosul, s melyre kicsit bővebben mindjárt visszatérek – olyan fogalmi környezetet teremt, mely előzetesen – a vele való gondolati szembesülés nélkül – a heideggeri autenticitás-koncepció előfeltevéseit nem engedi érvényre jutni.

Második lépésben a Heidegger-kritika alapjául szolgáló saját álláspontot kell – e kritika plauzibilitásának kérdését immár félretéve – röviden szemügyre vennünk. Ha ugyanis a heideggeri autenticitás-elmélet „kétes kimenetelű vállalkozásként” való jellemzésének-értelmezésének plauzibilitása iránt megalapozott kétségeink támadnának is, ez – kellő hermeneutikai jóindulattal szemlélve – még nem volna elegendő egy kritikai észrevételhez. Azt kell még ugyanis meg-

néznünk, hogy a megbírált heideggeri elmélet helyébe – teljesen függetlenül attól, vajon a bíráló helytálló- vagy plauzibilis-e – az értelmező mit állít. Hogy amit maga alternatívaként javasol vagy állít, *az* mennyire plauzibilis.

Tengelyinek a narratív identitás elméletéhez való kritikai kapcsolódása az „önhasadás”, illetve „az önmagunkból való kilépés” fogalmai köré összpontosul,<sup>25</sup> végső fokon pedig a „sorsesemény” fogalmában kerül rögzítésre, mint amelyben „az önazonosság mint az élettörténet foglalatja meghasad és felnyílik”.<sup>26</sup> Válsághelyzetekről van szó,<sup>27</sup> melyek jellemzésében a szóban forgó tényállást Tengelyi újra meg újra az „az önmagunkból való kilépés” kifejezéssel írja le. Egy oldalon belül legalább fél tucatszor jelenik meg ez a kifejezés.<sup>28</sup> Érdemes felfigyelnünk egyszersmind arra, hogy ezeken a helyeken nem egyszerűen „az önmagunkból való kilépésről”, hanem „az önmagunkból való kilépés *igényéről*” esik minduntalan szó, ahol is a megfogalmazások mindegyike jellegzetesen személytelen jellegű: olyan igényről van szó, amellyel „szembetaláljuk magunkat”, amely „*támad velünk szemben*”, amelyet „*nekünk szegeznek*”. Ki vagy mi az, aki/ami ezt az igényt támasztja velünk szemben, vagy nekünk szegezi – nem tudható. Az igény nekünk szegeződik, velünk szemben támad.

Egy igényhez többféle módon lehet viszonyulni, triviálisan persze kétfajta módon: lehet megfelelni neki vagy nem, lehet kielégíteni vagy szembehelyezkedni vele. Akár az egyiket tesszük, akár a másikat, módunk van szabadságunkat játékba hozni, szabadon mérlegelni és ennek megfelelő elhatározást hozni. Szólhatnak igen súlyos érvek amellett vagy az ellen, hogy egy velünk szemben támadó igényt kielégítsünk, ám nehéz volna elvitatni azt, hogy általában lehetőségünk van mérlegelni és dönteni.<sup>29</sup> Tengelyi leírása olyan fogalmi környezetben megy végbe, amelyben az a lehetőség, hogy a velünk szemben támadó igénynek nem teszünk eleget, mint lehetőség egyáltalán föl sem merül, mérlegelés tárgyát sem képezi. Egy ilyen eset nem teljességgel kizárt, de igen ritka, ilyen lehet egy vallási megtérés (az isteni szó hívását nem lehetséges nem kö-

<sup>25</sup> Lásd *Holmi* 532, 539, 541 = ÉS 28, 43, 47.

<sup>26</sup> Lásd *Holmi* 539 = ÉS 43. Az önhasadás husserli fogalmáról lásd TK 222 skk.

<sup>27</sup> Lásd *Holmi* 531, 532, 533, 534 = ÉS 27 skk.

<sup>28</sup> Lásd: „legsajátabb önazonosságunk közegében időről időre az *önmagunkból való kilépés* [...] igényével találjuk magunkat szembe” (*Holmi* 541 = ÉS 46 sk.); „én és másik kapcsolata [...] nemritkán az *önmagunkból való kilépés* igényét támasztja velünk szemben” (*Holmi* 541 = ÉS 47); „Az a sajátos énhelyzet, amelyben egyszerűségünk és megismételhetetlenségünk végső alapját ismerhetjük fel, [...] az *önmagunkból való kilépés* velünk szemben támadó igényének dimenziójába illeszkedik bele (*Holmi* 541 = ÉS 47); „Az önmagunkkal való meghasonlás, az önhasadás eme pillanataiban az *önmagunkból való kilépés* [...] igényével találjuk szemben magunkat [...] Bármennyire véletlenszerűen támad is *ez az igény* velünk szemben [...]” (*Holmi* 541 = ÉS 47); „[...] helyettesíthetetlenségünk végső forrását [...] azokban a [...] sorseseményekben [kell keresnünk], amelyek az *önmagunkból való kilépés igényét* [...] szegezik nekünk” (*Holmi* 542 = ÉS 48; kiemelések tőlem, F. M. I.).

<sup>29</sup> Ha azt mondjuk, „szóba sem jöhet” valami, ezt csak azért tudjuk mondani, mert a dolog már „szóba jött” (ti. úgy „jött szóba”, mint ami „szóba sem jön”).

vetni), ám Tengelyi szövege meglehetősen implauzibilissé teszi, hogy leírásában erről lehetne szó. A szubjektum ebben az általa vázolt perspektívában teljes mértékben ki van szolgáltatva a vele szemben időről időre támadó igényeknek.

Ez a látensen – hogy úgy mondjam – szabadságtagadó álláspont látszik kifejezésre jutni [5]-ben a „magától lejátszódó értelemképződésnek”, avagy a „magától lejátszódó értelemképződés színterének” a fogalmaiban. Az értelemképződést, igaz, nem szabadon, tetszés szerint irányítjuk, de másfelől alighanem azt is túlzás állítani, hogy az értelemképződés „magától játszódik le”, olyan „színtér” volna, amelyen mi csupán passzív megfigyelőként vagy nézőként veszünk részt, és szerepünk arra korlátozódna, hogy a „magától lejátszódó értelemképződést” passzívan tudomásul vegyük vagy regisztráljuk. E folyamatban, úgy gondolom, nem csupán passzivitásra kárhoztatott nézők (szemlélők, megfigyelők), de egyúttal aktív szereplők is vagyunk, miközben teljes mértékben igaz maradhat az, hogy az értelemképződés végeredménye felett nem rendelkezünk szabadon.<sup>30</sup> A szuverén módon önmagát alkotó szubjektum – Husserlnek és Heideggernek tulajdonított – álláspontjával Tengelyi ezen a ponton, úgy tűnik, csak egyfajta szabadságtagadó (fenomenológiai vagy még inkább fenomenológiátlan) determinizmust tud szembeszegezni (az önhasadás fogalma ugyancsak a folyamat

<sup>30</sup> A hegeli „ész csele” is (lásd például Hegel 1979. 77) azt implikálja, hogy az egyének szabadon követik saját akarataikat, szándékaikat, terveiket, ám ami lesz, ami ebből kikerekedik, az mindentől jelentős mértékben eltér: ami *lesz*, épp valami olyan, amit senki sem akart. Ám ami *lesz*, nyilván másnyilván lenne, ha az individuumok saját akarataikkal, szándékaikkal nem avatkoztak volna bele az események alakulásába, ha tevőlegesen nem próbálták volna meg az eseményeket alakítani, illetve alakulásukra befolyással lenni. A „magától lejátszódó értelemképződés” kifejezés (az idézett helyen kívül lásd még például ÉS 211) – az „önmagunkból való kilépés” igényével együtt – többször is felbukkan e lapokon, s mindkettő a szubjektum passzivitását sugallja (később pedig olyan, még radikálisabb megfogalmazással is találkozunk, mely szerint „a magától képződő értelem a maga uralhatatlanságában önálló pályát ír le” [ÉS 193]); ám néha megjelenik egy olyan mérsékelt megfogalmazás is, amely benyomáson szerint szerencsésebb, és amely ellen semmi kifogást nem lehet emelni: ez pedig a „magától meginduló értelemképződés” fogalma (lásd *Holmi* 539, 541 = ÉS 43, 47). Hogy egy értelemképződés magától megindulhat, sőt az esetek jelentős részében meg is indul, az korántsem implauzibilis; implauzibilis determinizmus csak akkor jön létre, ha azt állítjuk, nemcsak magától indul meg, de magától le is játszódik (az elejétől a végéig). Magától meginduló vagy magától lejátszódó értelemképződés – e két kifejezés korántsem egyjelentésű. Felvethető: talán nem csupán passzív elszenvedői vagyunk az elejétől a végéig magától lejátszódó értelemképződésnek, amennyiben nem vagyunk más, mint ezen értelemképződés „helye” (ami nem annyit jelent, hogy szabadon döntjük el, mi lesz). – A passzivitás ezen mozzanatát az irodalom is kritikailag említi. Lásd pl. David Wood 1991. 4: „Ricœur ugyan csak elismer egy másik, talán még aggasztóbb problémát. A narratív identitás az események intelligibilis szerveződését hangsúlyozza az akarat, az etikai mozzanat, a döntés, az ösztönzés kárára” („Ricœur also admits another, perhaps more worrying problem. Narrative identity stresses the intelligible organization of events at the expense of the will, the ethical moment, the moment of decision, of impetus”). A narratív identitás-elmélettel szembeni minden kritikája ellenére Tengelyi, úgy tűnik, osztózik Ricœurrel ebben a hiányosságban, amennyiben az események intelligibilis struktúráját – mint látjuk – az akarat, a döntés mozzanatának *kárára* („at the expense”) hangsúlyozza.

természetadta jellegét látszik erősíteni), s nem találja azt a *tertium daturt*, mely e kettő között húzódik, s összefoglaló módon a véges szabadság vagy autenticitás kierkegaard-i–heideggeri koncepciójaként volna megnevezhető.<sup>31</sup>

Ami Tengelyinek a narratív identitás elméletére adott saját válaszát, az önhasadást, illetve az „önmagunkból való kilépést” illeti, Heidegger nézőpontjából – előzetesen kikapcsolt autenticitás-elmélete perspektívájából – azt lehetne mondani, hogy az önmagunkból való kilépés aktusa korántsem valami első és levezethetetlen. Nem is csupán az, „amelyben egyszeriségünk és megismételhetetlenségünk *végső* alapját ismerhetjük fel”: nagyon is van előtte még valami,

<sup>31</sup> *A bűn mint sorseseemény* című könyv kiegyensúlyozottabb álláspontot látszott képviselni, amennyiben bizonyos megszorításokkal elismerte: „Kétségtelen ugyan, hogy a sorsot [...] nem tekinthetjük függetlennek a szabadságtól” (BS 212). És vajon a sorseseeményt igen? – tehetjük fel a kérdést. – A sorseseemény fogalmával kapcsolatban is szem előtt tartandó az, hogy e fogalom, amely az *Élettörténet és sorseseemény*ben láthatóan determinista vonásokat ölt magára („a magától lejátszódó értelemképződés ama folyamatait, amelyek hatására legsajátabb önazonosságunk közegében idegen igénnyel találjuk szembe magunkat, a sorseseemény fogalmába sűrítettük”; *Holmi* 540 = ÉS 44), a korábbi könyvben még a szabadság affirmációját veszi alapul. Lásd pl. BS 198 sk.: „Egyfelől [...] az átadottság tehetetlenségének eleme nélkül nincs felelősség önnön mivoltunkért. Másfelől e tehetetlenségnek mégsem vagyunk soha annyira kiszolgáltatva, hogy mivoltunkról egyáltalán ne tehetnénk [...] Azért felelünk [...], mert e tehetetlenségnek soha nem vagyunk annyira kiszolgáltatva, hogy ne tehetnénk arról, amiért felelnünk kell”. Ezzel párhuzamosan Heidegger és autenticitás-elmélete itt még teljességgel pozitív megítélésben részesül. A retroaktív konstitúció fogalmának teljesüléséhez szükséges feltételeket felsorolva ezt írja: „Kétségkívül nem könnyű mindezen kívánalmaknak eleget tenni, kiváltképp az utolsó feltétel teljesítése okoz nehézséget. Valójában azonban e kötet lapjain már találkoztunk olyan gondolkodóval, akinek ezzel a nehézséggel is sikerült megbirkóznia. Ilyen volt a *Lét és idő* Heideggere [...] Heidegger előtt megnyílt az út egy olyan sorsfogalom kimunkálása felé, amely az imént felsorolt követelményeknek hiánytalanul meg tudott felelni” (BS 212 sk.). S ennek megfelelően az a belátás is feltűnik, „hogy sors és (»véges«) szabadság itt nem ellentétek” (BS 200). Ehhez képest meglehetősen váratlan az a Heidegger-kritika és a sorseseemény fogalmának vele párhuzamos változása, determinisztikus vonásokkal való telítődése, amely az *Élettörténet és sorseseemény* valamint a vele párhuzamos *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* lapjain megy végbe. Itt a sors (*Schicksal*) fogalma Tengelyi számára valami fennhéjázót, arrogánsat tartalmaz (lásd pl. ZL 45), s e fogalom végül is egyenesen „Unbegriff”-ként kerül megnevezésre (ZL 285 sk.). A sorseseemény új fogalma pedig így hangzik: „A sorseseemény szó [...] olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, földalatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt” (ÉS 199; lásd még ugyancsak uo. 200). Megjegyzendő, hogy a sorseseemény fogalmának determinisztikus vonásokkal való telítődése Lévinas- és Waldenfels-kapcsolódások eredményeként adódik, amire bővebben itt nincs mód kitérni; néhány jellemző szöveghely e szempontból: ÉS 168, 237, 263 sk. (utóbbi helyen magukért beszélnek az „elkerülhetetlenség” és a „szükségyszerűség” kifejezések). Hogy a felelethiány vagy a feleletmegtagadás egyes esetekben maga is felelet (lásd ÉS 168, 263 sk.), azt el lehet fogadni; ez a „kényszer” vagy „kényszerítés” azonban csak *szorult helyzetünkre* utal, ám „szorult helyzetben lenni”, vagy „sarokba szorítottnak lenni” nem feltétlenül annyi, mint „nem-szabadnak lenni”. A szorult helyzet nem szünteti meg a szabadságot: csak egy szabad lényt lehet kényszeríteni vagy a sarokba szorítani, egy követ nem. A „pszichológiai determinizmus”, írja Sartre, „még mielőtt teoretikus fölfogás volna, először is gyakorlati magatartás, éspedig a mentségek, az ürügyek keresésének az attitűdje [...]” (Sartre 1998. 75: „Le déterminisme psychologique, avant d’être une conception théorique, est d’abord une conduite d’excuse ou, si l’on veut, le fondement de toutes les conduites d’excuse”; magyarul lásd Sartre 2006. 77).

azaz megelőzi valami más, és pedig az önelsajátítás vagy – szembehelyezkedő fogalmazással élve – az *önmagunkba való belépés* eseménye. (Kilépni csak onnan tudunk, ahová előbb beléptünk.) Ez az az esemény, amely ént és autentikus önmagát konstituál. Tengelyi, Ricœur s a narratív identitás elmélete számára, úgy tűnik, a kérdés általában az identitás megőrzése, míg létrejötté, megléte problémamentesen előfeltételezve van. Önazonosságom adva van, kérdés, hogy megőrzöm, megőrizhetem-e, vagy elveszítem, elveszíthetem-e (kérdés, hogy ma még azonos vagyok-e azzal, aki tegnap vagy tíz évvel ezelőtt voltam). Avagy: önazonosságom adva van, miben is áll pontosabban? (Válasz: élettörténetem egységében, ahol is utóbbi olyan jellegű, mint az elbeszélte történetek egysége.) Elveszíteni csak olyasmit lehet, amink már van, megvan, amivel rendelkezünk, egyszer már szert tettünk rá, s noha Heidegger autenticitás-konceptiójából nem hiányzik ez a mozzanat sem, mégsem merül ki benne: elsődleges kérdése az, hogyan teszek szert önmagamra, hogyan leszek én – én; olyan kérdés, amely – ha jól látom – kiesik a narratív identitás elmélet képviselőinek, s nem kevésbé kritikusaiknak a látóköréből.

A *Lét és idő* bevezető részeiben, ahol az autenticitás fogalmát bevezeti, Heidegger azt írja: az emberi ittlét olyan létező, amely önmaga lehetősége (s nem egyszerűen rendelkezik lehetőségekkel); képes magát „választani”, megnyerni, elveszíteni vagy csak látszólag megnyerni. Az, hogy esetleg elveszítette vagy *még meg sem nyerte önmagát*, írja, azért lehetséges, mert lényege szerint olyan létező, melynek lehetősége az autenticitás.<sup>32</sup> A lényeges a számunkra jelen összefüggésben az az eset, amikor *még meg sem nyertük önmagunkat* („*noch nicht sich gewonnen haben kann es*”). Nemcsak elveszíteni tudom tehát önmagam, hanem kezdetben, akármennyire furcsán hangozzék is, önmagam még egyáltalán nincs meg. A narratív azonosság elméletének nyelvére lefordítva ez annyit tesz, hogy önazonosságom nincs kezdettől fogva adva, nekem még meg kell találnom (nem azonosságomat, hanem) *önmagam*at, mivelhogy – tűnjék bármily botrányosnak

<sup>32</sup> A fenti összegzés értelmező parafrázis, nem fordítás (ezért hiányoznak az idézőjelek), az alapul vett Heidegger-szöveg a következő: „Dasein ist je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und *noch nicht sich gewonnen haben kann es* nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist” (SZ 9. §, 42; az utolsó előtti, hosszú kurziválás tőlem – F. M. I.). (Megjegyzés: A szerkesztők kérésének, hogy a jegyzetekben szereplő idegen nyelvű idézetek magyar fordításait lehetőleg rendre adjam meg, ezen a ponton nem tudok eleget tenni. Az értelmezés számára alapul vett szöveg fordítási kísérlete félreértené és értelmetlenné tenné azt a feladatot, amelyről itt szó van, az értelmező parafrázist. Az utóbbira nem volna szükség, ha valamely fordítás képes volna a mondottak értelmét az értelmező parafrázishoz fogható módon közvetíteni. Az értelmező parafrázis *versus* fordítás alternatíva értelemszerűen azt vonja maga után, hogy amennyiben az első mellett döntünk, ezáltal lemondunk a másodikról. Az idegen nyelvű idézetek az esetek egy jelentős részében önmagukban hordják bizonyító funkciójukat, és nem szorulnak fordításra, amennyiben ez utóbbi a figyelmet az eredetiről eltereli, és ilyenformán csak zavart kelthet.)

is – *önmagam* nincs kezdettől fogva adva. Önmagamat még meg kell lelnem, s csak utána jöhet a kérdés, vajon ennek az önmagamnak az azonossága hogyan biztosítható.

Az önmagamból való kilépést megelőzi tehát az önmagamba való belépés, (önelsajátítás, önmegnyerés, önmagamra találás, nevezhető „önbeazonosításnak” is). Az azonosság-elmélet számára kezdetben van az azonosság, mögötte, előtte nincs semmi, s a kérdés csak az, hogy később is megvan-e még vagy veszendőbe ment; más szóval, a kérdés az, hogyan kell értelmezni mibenlétét ahhoz, hogy létezőnek mondhassuk. A már a kezdetben valamiképpen fennálló azonosság mögé az azonosság-elmélet, ha jól látom, nem képes visszakérdezni.

Ha egyfelől önmagam megtalálásához, „beazonosításához” részemről bizonyos aktivitás szükségeltetik, úgy másfelől, miután már megvan, az, hogy sikerül-e azonosságomat megőrizni (hogy vajon az vagyok-e még, aki tegnap vagy egy éve voltam), hasonlóképpen nem fatalisztikus adottság, mely mintegy a hátam mögött vagy a fejem fölött megy végbe; döntésen (*Entschluß*) (is) múlik, s egy döntést fel is lehet adni: hogy ugyanaz vagyok-e, aki voltam, nem utolsósorban tőlem is függ, vagy – enyhébben fogalmazva – ahhoz *nekem is van némi közöm* (ahogy ahhoz is, hogy ígéretemet megtartom-e). A heideggeri nézőpont újdonsága az, hogy az önazonosságnak, az önlétnek először is létre kell jönnie, tehát nem olyan valamiről van szó, ami öröktől fogva adott, s legföljebb az a kérdés, fennmarad-e változatlanul vagy nem. Az önazonosság vállalás kérdése (döntés, s ez az, ami már Kierkegaard szerint is személyiséget, önazonosságot konstituál), megőrzése-megújítása vagy feladása-megváltoztatása úgyszintén, s mindeközben a tetszőlegesség-önkényesség mozzanatát következetesen távol kell tartanunk. Heidegger szempontjából mindenesetre önmagamat, nem önazonosságomat kell megtalálnom.

„Nem azért maradunk önmagunk”, írja Tengelyi, „mert különleges egyéniségünk mindenki mástól megkülönböztet bennünket, hanem azért különbözünk mindenki mástól [...], mert *nem tudunk nem önmagunk maradni.*”<sup>33</sup> Heidegger számára nagyon is tudunk – *tudunk* nem önmagunk maradni, azaz (amit ez számára jelent) visszazuhanni a „das Man”-ba – visszazuhanni oda, ahonnan jöttünk, s mely közegben általában tartózkodunk. Nemcsak hogy tudunk nem önmagunk maradni, de kezdetben sem voltunk önmagunk, s általában nem vagyunk az. Az a *Selbst*, amellyel az emberi ittlét mindenekelőtt és elsősorban rendelkezik, Heidegger számára nem más, mint a „das Man-selbst”.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> *Holmi* 540 = ÉS 45. Az eredetiben az egész mondat kurzív.

<sup>34</sup> Lásd SZ 129: „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als *Man-selbst* ist das jeweilige Dasein in das *Man zerstreut* und muß sich erst finden. [...] *Zunächst* »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des *Man*. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«. *Zunächst* ist das Dasein *Man* und zumeist bleibt es so.” (Magyarul LI 156 sk.: „A mindennapi ittlét önmagája az-ember-maga,

A das Manból a lelkiismeret hangja kiszólít, s amennyiben meghallom a hívását, követem, akkor fogok rálelni önmagamra. Az ittlétnek innen kiindulva kell megtalálnia önmagát – azt az önmagát, amely tulajdonképpen még nem is létezik, hanem most jön csak először létre.<sup>35</sup> Olyan megtalálás ez, amely mindazonáltal nem önteremtés, hanem *választás*.<sup>36</sup> Ha pedig választás – vagy választásban létrejövő én – nincs szabadság nélkül,<sup>37</sup> akkor hogyan is hiányozhatnék a szabadság annak a minden választást megelőző és egyszersmind lehetővé tevő paradigmaticus választásnak az esetében, ami a választás választása?<sup>38</sup> Az önmagunkból való kilépés igényének eleget tenni Kierkegaard nézőpontjából esztétikai életvitel volna (megfelelne mondjuk Don Juan életvitelének), hiszen ami engem önmagammá tesz, az itt kívülről jön. Pozitíve felfogva számára az önmagából való kilépés aktusaként felfogott igazi sorseseeménynek az önmagába való belépésnek (az önmagára találásnak) az esztétikai stádiumból az etikai stádiumba való átmenete, Heidegger számára pedig ugyanezen belépésnek az inautentikus létből az autentikusba való átmenete feleltethető meg. Mindkét esetben önmagát választó (azaz nem teremtő) *véges szabadságról*,<sup>39</sup> de *szabadságról* van szó. Ezen szabadság igényének elméletileg eleget tenni a narratív identitás elméletéhez negatív kapcsolódó teória az elemzett esetekben, úgy

---

amelyet megkülönböztetünk az autentikus, azaz sajátlagosan megragadott önmagától. Mint maga-az-ember, a mindenkori ittlét az-emberben szóródott szét és mindenekelőtt meg kell találnia magát. [...] Mindenekelőtt nem »én« »vagyok« a saját önmagam értelmében, hanem a mások vagyok az-ember módján. Ezen utóbbiból kiindulva és akként »adódom« először is »önmagam« számára. Az ittlét mindenekelőtt az-ember, és többnyire az is marad.”)

<sup>35</sup> Lásd Kierkegaard 1978. 839: „Ez a [most létrejövő] én korábban nem létezett, mert a választás révén keletkezett, és mégis létezett, mert »ő maga« volt.” Vö. uo. 836 sk.: „Amit választok, [...] [l]étezik, mert ha nem létezne, nem választhatnám; nem létezik, mert csak azáltal lesz, hogy választom, különben választásom illúzió lenne.”

<sup>36</sup> Mindkét álláspont – mind Kierkegaard, mind Heidegger álláspontja – jellemezhető Kierkegaard következő szavaival: „amit választ valaki, nem létezik, és a választás révén jön létre; amit választ valaki, létezik, különben nem lehetne választásról beszélni. Ha ugyanis amit választok, nem létezne, hanem abszolúte a választás révén jönne létre, akkor nem választanék, hanem teremtenék; de én nem *teremtem*, hanem *választom* önmagam. [...] mint szabad szellem [...] azáltal születtem, hogy önmagamot választottam” (Kierkegaard 1978. 839; kiemelés tőlem, F. M. I.)

<sup>37</sup> Lásd Kierkegaard 1978. 837: „De mi hát ez a saját énem? Ha ennek első pillanatáról, első kifejezéséről beszélnék, akkor ez a választom [...] – a szabadság”; uo. 838: „[...] csak azon »én« legelvontabb kifejezését próbálok megkeresni, mely őt azzá teszi, ami. És ez nem más, mint a szabadság”.

<sup>38</sup> Lásd Kierkegaard 1978. 837, 843 („Ezzel a választással tulajdonképpen nem jó és rossz között választok, hanem a jót választom, de miközben a jót választom, *eo ipso* a jó és rossz közötti választást választom”); SZ 54., 74. §§, 268: „Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl*, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen” (magyarul LI 311: „A választás bepótlása viszont a választás választását, a tulajdon önmagunkból eredő valamely lennitűdás melletti döntést jelenti”); SZ 384: „Gewählthaben der Wahl” (magyarul LI 442: „a választás választottsága, az, hogy a választást választottam”).

<sup>39</sup> Az „endliche Freiheit” kifejezést Heideggernél lásd SZ 384 (= LI 442).

tűnik, nemigen képes, e képtelenségét pedig az autenticitás (az önmagába való belépés) lehetőségének előzetes elvitatása révén igyekeznek igazolni s egyúttal láthatatlanná tenni.

Az önmagunkból való kilépés Tengelyinél paradigmaticus sorseseeményként jelenik meg, ebben a történetben, ebben az eseményben azonban a szabadság mozzanata – mely Heidegger számára az autenticitásnak éppannyira elengedhetetlen összetevője, mint Kant számára a moralitásnak – többé már nem jut szóhoz, státusza bizonytalanná vált. A „magától lejátszódó értelemképződésbe” a szubjektumnak, úgy tűnik, nincs beleszólása, noha ez az értelem éppenséggel benne és általa képződik. A szubjektum ezen értelemképződés terepe, ám nem alakítója. Az elfogadható, hogy a szubjektum az értelemképződésnek nem ura, ám ok-e ez arra, hogy azt állítsuk: még alakítója sem? Még közreműködője sem?<sup>40</sup> Ha ez így áll, *ha* a szubjektumnak nincs beleszólása a „magától lejátszódó értelemképződésbe”, illetve önmaga megnyerésébe és megtartásába, *akkor* – és csak akkor – Heidegger valóban „kétes [...] vállalkozásba fog”, amikor „a *Lét és időben* a sors fogalmát megkísérlti fenomenológiai alapokra helyezni” (1). Egy szabadságuidegen környezetben – és csakis abban – csakugyan kétes dolog bármifajta tevékenységet feltételezni, mely szabadságot implikál. (Miként – nem kevésbé – egy szabadságbarát környezetben „kétes vállalkozás” lehet szabadságtagadó álláspontra helyezkedni.)

## V.

Kezdetben említettük, hogy a sorseseemény fogalma lehetséges válaszként adódik a személyes azonosságnak narratív identitás elnevezés alatt ismert problémájára, s hogy ezen a módon kapcsolódik össze a jelen dolgozat címében szereplő két fogalom: *sorseseemény és narratív identitás*. A fenti, szükségképpen rövidre fogott elemzések után levonható számos következtetés egyikeként azt mondhatjuk: a sorseseemény fogalmát, amint az egyfelől *A bűn mint sorseseemény*, másfelől az *Élettörténet és sorseseemény* című könyvben megjelenik, meglehetősen távolság választja el egymástól: „a sorsot [...] nem tekinthetjük függetlennek a szabadságtól”, olvasható az előbbiben (BS 212), míg az utóbbiban a fogalom definíciószerű megfogalmazása így hangzik: „a magától lejátszódó értelemképződés ama folyamatait, amelyek hatására legsajátabb önazonosságunk közegében idegen igénnyel találjuk szembe magunkat, a sorseseemény fogalmába sűrítettük”

<sup>40</sup> Ennek az álláspontnak bizonyos előzményei megtalálhatók Tengelyi korábbi Kant-értelmezéseiben, melyekben a szabadság, illetve az „autonómia” fogalma fontos szerepet játszik ugyan, ám túlnyomórészt a „világrend” perspektívájából kerül megközelítésre. Valamelyes részletességgel próbálok vizsgálni ezt a kérdést a Tengelyi László emlékkötetbe írott dolgozatomban.



(*Holmi* 540 = *ÉS* 44).<sup>41</sup> Az idegen igény, a másik igénye előtti megnyílás – a vélt szolipszisztikus önmagába zárkózással, bezárkózással, vagy a másiktól való elzárkózással szemben – Lévinas szövegeire látszik támaszkodni, s talán nem lesz haszontalan, ha utolsó lépésben a terjedelmi korlátok adta keretek között röviden kitérünk erre a kérdésre.

Lévinas álláspontját jól jellemezhetik azok az összefoglaló megjegyzések, melyeket ebben az összefüggésben a Philippe Nemoval folytatott beszélgetésben tett. „Felelősségen”, hangzott el itt többek között, „a másikért viselt felelősséget értem”, „a szubjektivitás nem valamiféle magáért való, hanem olyan valami, ami – megint csak – eredetileg másért van”.<sup>42</sup> Heidegger (és Sartre) nézőpontjából a „pour soi” és a „pour autrui” (Heideggernél: „Selbstsein,” „Mitsein”) egymásnak nem alternatívái vagy kizáró ellentétei: mindkettő ugyanannak a szubjektumnak az egymással egyenrangú struktúrája. Ez azt jelenti: csak az tud a másikért felelősséget vállalni, aki magáért is tud felelni és fordítva. Más szóval, nem magam *helyett* kell a másikért felelősséget vállalnom (ahogy azt Lévinas feltételezni látszik),<sup>43</sup> hanem vagy mindkettőnkért vagy egyikünkért sem; az önmagáért viselt felelősség ilyenformán nem egoizmus (hanem meghatározott viszonyulás létem egy döntő dimenziójához). Lévinas jelentős pontokon az

<sup>41</sup> Szigorúan szólva a meghatározó nem az, hogy *szembetalálkozom* vele, hanem az, hogy *eleget teszek* neki (az előbbi csak szükséges, de nem elégséges feltétel) – nem „az idegen igénnyel való szembetalálkozás”, hanem „az idegen igénynek való megfelelés” konstituál sorseseeményt. A kettő nem ugyanaz (szembetalálkozni egy igénnyel nem ugyanaz, mint eleget tenni neki), noha a közöttük fennálló különbség egy szabadságtagadó álláspontról értelemszerűen eltűnik: az igénnyel való szembetalálkozás *ebben a közegben* egyszersmind az igénynek való megfelelés is, azaz – egy fentebbi fogalmazással élve (lásd a 10. jegyzetet követő szövegrészt) – „egy vulkánkitörés vagy napfogyatkozás bekövetkezésének vagy elmaradásának a szubjektum akaratától teljes mértékben független természeti eseménye”.

<sup>42</sup> Lévinas 1982. 91, 93: „J’entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui”, „La subjectivité n’est pas un pour soi; elle est, encore une fois, initialment pour autrui” („A felelősséget a másikéért való felelősségként értem”, „A szubjektivitás nem valamifajta magáért való, hanem itt is kezdettől fogva másért való”).

<sup>43</sup> Bár vannak ennek ellentmondó helyek is, lásd például a következő, lábjegyzetben található megjegyzéseket: „Az egoizmus és az altruizmus utólagosak a felelősséghez képest, amely lehetővé teszi őket. Az egoizmus nem egyik pólusa annak az alternatívának, melynek másik pólusa az altruizmus volna” (Lévinas 1974a. 158, 27. jegyzet: „L’égotisme et l’altruisme sont postérieurs à la responsabilité qui les rend possibles. L’égotisme n’est pas un terme de l’alternative dont l’altruisme serait l’autre terme [...]”). Mindez nemigen változtat azon, hogy Lévinas számára az ember a másik „túsz”, s önmagát éppen e „túszlétben” nyeri el, mely utóbbi (az) önmagát egyenesen megelőzi. Lásd uo. 150: „Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que *Ego*, avant les principes. Il ne s’agit pas pour le Soi, dans son être, d’être” („Az önmaga teljes egészében túsz, még azt megelőzően, hogy *ego* volna, túsz még a princípiumok előtt. Az önmaga számára létében nem a létről van szó”; kiemelés tőlem, F. M. I). Angolul lásd Lévinas 1998. 117: „The self is through and through a hostage, older than the ego, prior to principles. What is at stake for the self, in its being, is not to be”). Az utolsó mondat – megnevezése nélkül – közvetlenül ellentmond Heideggernek, akinek a tétéle úgy hangzik: az ittlét számára, létében, magáról erről a létről van szó (lásd pl. SZ 4. §, 12 = LI 27). Lévinas szerint viszont az Önmaga számára létében nem erről a létről (s nem is a létről) van szó.

egoizmus–altruizmus hagyományos fogalompárjának közegében gondolkodik, Heidegger számára viszont az „es geht um”, illetve a „Jemeinigkeit” (s egyéb kapcsolódó fogalmak, például az „Umwillen”) a kettő közös gyökerét igyekszik megragadni. A felelősség – önmagam iránt éppúgy, mint a másik ember iránt – Heidegger számára az autentikus létbe való átlépést *követően* nyílik csak meg és válik lehetségessé (vö. SZ 288), minthogy azt megelőzően a *das Man* világát éppen hogy a felelősség – mindenfajta felelősség – hiánya, elhárítása, ha úgy tetszik: az általános felelőtlenység szelleme jellemzi.<sup>44</sup> A Heidegger-irodalomban Christopher Macann, az 1992-ben a Routledge-nál megjelent négykötetes Heidegger-tanulmánykötet szerkesztője ezzel összefüggésben úgy fogalmazott, hogy Heidegger *Lét és idő* című műve – elsősorban a „das Man”-ra vonatkozó kritikájával, a felelősséget elhárító s anonimitásba burkolózó attitűddel szemben – kiaknázatlan kritikai potenciált tartalmaz, s hogy a *Lét és idő* ily módon „az egyik legerősebb benyomást keltő hozzájárulás századunk etikai filozófiájához”.<sup>45</sup>

Ami Sartre-t illeti, olyan jelentős jelenkori gondolkodó, mint Richard Rorty fogalmazta meg azt a fontos észrevételt, mely szerint „[a] felelősségtől való megszabadulás [...] kísérletét Sartre az önmagunk tárgygyá – *être-en-soi*-vá – történő átalakítására irányuló kísérletként írja le” („This attempt to slough off responsibility is what Sartre describes as the attempt to turn oneself into a thing – into an *être-en-soi*”; Rorty 1979. 376). „A felelősségtől való megszabadulás”, a felelősség elhárítása tehát Sartre-nál is az ember inautentikus létének jellemzője. Lévinas, Ricœur és a hozzájuk kapcsolódó francia fenomenológia a felelősség-elhárításról alighanem azért nem tud, mert érzéketlen maradt az autentikus lét/inautentikus lét heideggeri (és bizonyos megszorítások mellett sartré-i) megkülönböztetése iránt. A helyzet mind Heidegger, mind Sartre esetében azonban nem úgy áll, hogy *vagy* önmagamért *vagy* a másikért viselek felelősséget – *vagy* önmagamat helyezem előtérbe *vagy* a másikat, *vagy* az önszeretet *vagy* az altruizmus álláspontjára helyezkedem – hanem úgy, hogy az általános felelősség – a mind önmagamért mind a másikért viselt felelősség – világa kerül szembe az általános felelősségnélküliség világával. Nem kell tehát önmagamat tagadnom, önmagamról lemondanom ahhoz, hogy a másik felé forduljak; ha úgy tetszik, önmagam „megvalósításának” nagyon is része a másik előtti megnyílás, a felé való fordulás. Nem csupán az önzés, de az altruizmus is „önmagam kedvéért” történik, s nagyon is lehet az önmegvalósításnak egy módja.

<sup>44</sup> Lásd pl. SZ 127: „Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht.” (Magyarul LI 155: „Minthogy az-ember mindazonáltal minden ítélest és döntést megszab, a mindenkori ittlét vállalól leveszi a felelősséget. Az-ember úgyszólván megengedheti magának még azt is, hogy »az ember« állandóan rá hivatkozzék. A lehető legkönnyebben vállalhat mindenért felelősséget, hiszen senkinek sem kell semmiért kezéskednie.”)

<sup>45</sup> Macann 1992. 10.

Az egoizmus vagy a szolipszizmus vádja már persze korán megfogalmazódott, és a fő műve megjelenésével hozzávetőleg egyidejűleg tartott előadásain, illetve az ekkor megjelent egyéb írásaiban is Heidegger többször visszatért arra a lehetséges félreértésre, mely szerint számára az emberi ittlét nem volna más, mint az elszigetelt egyén, az egoista, szolipszisztikus individuum.<sup>46</sup> Ezzel a félreértéssel Heidegger voltaképpen a legkorábbi idők óta újra és újra próbált szembenézni, megküzdni, úgyszólván *ante litteram*, még annak megfogalmazódása előtt. Az a gondolat, hogy a *Dasein* – azzal a meghatározással együtt, vagy ha úgy tesszük, annak ellenére, hogy léte mindenkor az övé – nem az elszigetelt egyén, az önmagába zárt újkori szubjektum, Heidegger legkorábbi előadásaitól kezdve jelen van, így például már a nevezetes 1923-as előadásnak rögtön a kezdő mondatai között.<sup>47</sup> A fő mű optikáján belül az autentikus önlét elemzése is ebbe a konzekvenciába torkollik: legmagasabb fogalma, az eltökéltség (*Entschlossenheit*) olyannyira nem magányt, elszigeteltséget jelent, hogy – fordítva – épp ő teszi lehetővé az autentikus együttlétet. Az eltökéltségben önmagára, autentikus énjére ébredt ittlét veszi tulajdonképpen igazából észre, hogy „mások is itt vannak”, s hagyja őket saját lehetőségeik számára „lenni”; miközben ez utóbbiakat nem téveszti össze a sajátjaival.<sup>48</sup> Az együttlétnek az „előreugró” formája (*Vorausspringen*),<sup>49</sup> a gondnak a másik vállára való autentikus visszahelyezése is csak az eltökéltségben nyeri el a maga teljes konkrétságát; és csupán a lelkiismerettel-bírni-akarással, a mindenkori belevettség felvállalása teszi lehetővé az önmaga és mások iránti felelősséget.<sup>50</sup> Hogy az ittlét mindig az enyém (*je meines*,

<sup>46</sup> Lásd például GA 26. 172: Das Dasein ist „nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontisch isolierte Individuum” (Az ittlét „nem az egoisztikus egyén, nem az ontikusan izolált szubjektum”), 240 skk., különösen 245; GA 9. 157 stb.

<sup>47</sup> Lásd GA 63. 7: „Dasein als je eigenes bedeutet nicht *isolierende* Relativierung auf äußerlich geschene *Einzelne* und so den einzelnen (*solus ipse*), sondern »Eigenheit« ist ein Wie des Seins. Nicht aber eine regionale Abgrenzung im Sinne einer *isolierenden Gegensatzung*” (kiemelések tőlem, F. M. I.). Magyarul: „Az ittlét mint saját ittlét nem a kívülről szemlélt egyesre izoláló relativálást s így nem az egyest jelenti (*solus ipse*), hanem a »sajátság« nagyon is a létnek egy módja. Ám nem valamely izoláló szembeállítás értelmében vett regionális elhatárolás.”

<sup>48</sup> Vö. SZ 264, 297 skk., 310. Lásd ehhez Herrmann 1980. 342 sk.

<sup>49</sup> Vö. SZ 26. §, 122: „[...] besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die *eigentliche* Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.” (Kiemelések az eredetiben.) Magyarul lásd LI 148 sk.: „[...] fennáll a lehetősége egy olyan gondozásnak, amely a másik helyett nem beugrik, hanem inkább a másiknak a maga egzisztenciális lennitudásában *előbe ugrik*, éspedig nem azért, hogy levegye a válláról a »gondot«, hanem éppen hogy azt mint autentikus »gondot«, neki visszaadja. Ez a gondozás, amely lényege szerint az autentikus gondot – a másik egzisztenciáját – illeti, nem pedig valamit, amiről gondoskodni kell, hozzásegíti a másikat ahhoz, hogy a maga gondjában önmaga számára átláthatóvá s *érette* egyszersmind *szabaddá* válják.”

<sup>50</sup> Vö. SZ 122, 127, 288, 298 (= LI 148 sk., 154 sk., 334, 345). Lásd Demske 1963. 66.

*Jemeinigkeit*), hogy önmaga *kedvéért* egzisztál, ez nem egoizmust jelent – mondja előadásában Heidegger –, hanem annak a megértését teszi lehetővé, hogy a másik is önmaga kedvéért egzisztál; s mert önmaga kedvéért egzisztál, emiatt képes csak az ittlét egyáltalán *meghallani* a másikat, s csak emiatt válik végül is lehetségessé valami olyan, mint „emberi közösség”.<sup>51</sup>

Lévinas, Ricœur és a hozzájuk kapcsolódó francia fenomenológia a felelőség-elhárításról alighanem azért nem tud, mert érzéketlen maradt az autentikus lét/inautentikus lét heideggeri megkülönböztetése iránt – fogalmaztam fentebb, s most ehhez kiegészítésként az a megjegyzés kínálkozik, hogy amennyiben nem hallgatással siklott át fölötte, hanem figyelme valamelyest megállapodott rajta, úgy jórészt a *Lét és idő* közvetlen recepciótörténetében a legkorábbi időktől ismert félreértéseket visszhangozta. Ezek szerint a közösségi lét Heideggernél az inautenticitás világa, az autentikus egzisztencia pedig – ha egyáltalán, úgy – vele szemben a magányban valósul meg. Amennyiben figyelme kiterjedt rá, az autentikus létről tett szűkös megjegyzéseiben ez az interpretációs perspektíva Lévinasnál is feltűnik.<sup>52</sup>

Végül az sem közömbös az itt tárgyalt kérdés szempontjából, hogy egyes kontextusokban Lévinas szembeállítja a szabadságot az igazságossággal. Az utóbbi fogalom vallási színezetű, miáltal maga a szembeállítás is vallási színezetet nyer,<sup>53</sup> és a szabadság úgyszólván „ateista” oldalra sodródik. Ezeken a helyeken a szembeállítás egyértelműen a szabadság kárára történik, mely határozot-

<sup>51</sup> Vö. GA 26. 245: „Nur weil das Dasein aufgrund seiner Selbstheit sich selbst eigens wählen kann, kann es sich einsetzen für den Anderen, und nur weil das Dasein im Sein zu sich selbst überhaupt so etwas »selbst« verstehen kann, kann es wiederum schlechthin auf ein Du-selbst hören. Nur weil das Dasein, durch das *Umwille*n konstituiert, in Selbstheit existiert, *nur deshalb ist so etwas wie menschliche Gemeinschaft möglich.*” = „Csak mert az ittlét a maga önmagasága alapján magát választani tudja, csak ezért képes a másikért kiállni, és csak mert az ittlét a maga önmagához való viszonyában valami olyat, mint »önmaga« egyáltalán képes megérteni, csak ezért tud egy Ten-Magadra hallgatni. Csak azért, mert az ittlét, melyet az *önmaga kedvéért* konstituál, önmagaságban létezik – *csak ezért lehetséges olyan valami, mint emberi közösség.*” (Kiemelések tőlem, F. M. I.; vö. uo. 172; GA 9. 157; GA 29/30. 301; később pl. GA 39. 143.) További szöveghelyeket, illetve szövegszerű idézeteket illetően utalok *Totalitás és enyémvalóság. A halál témája Heidegger Lét és időjében* című tanulmányom 19. jegyzetére (lásd Fehér M. 2011. 38 sk.).

<sup>52</sup> Vö. Lévinas 1981. 162: „la socialité chez Heidegger se retrouve tout entière dans le sujet seul et c’est en terme de *solitude* que se poursuit l’analyse de Dasein, dans sa forme authentique” („a társadalmiság Heideggernél teljes egészében egyedül a szubjektumban található, az ittlét elemzése pedig a maga autentikus formájában a *magány* értelmében valósul meg” – kiemelés tőlem, F. M. I.). Lásd másutt is, például Lévinas 1979. 18: „Nous répudions donc, au départ, la conception heideggerienne qui envisage la *solitude* au sein d’une relation préalable avec l’autre” („Kiindulópontban visszautasítjuk a heideggeri felfogást, mely a *magányt* tekinti a másikkal való előzetes viszonynak”; kiemelés tőlem, F. M. I.).

<sup>53</sup> Lásd például Lévinas 1961. 50 sk.: „Dieu s’élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes”; „Dieu accessible dans la justice” („Isten a maga legfelső és végső jelenlétébe emelkedik, az embereknek szolgáltatott igazság korrelatívumaként”, „az igazságosságban hozzáférhetővé váló Isten”).

tan negatív színben jelenik meg.<sup>54</sup> A szabadságról való lemondás és egy (ahogy azt nevezhetnénk) pre-modern szubjektumfogalomhoz való visszatérés ebből a perspektívából szemlélve éppannyira érthetővé válik, mint az, hogy a Lévinasi perspektívához való kapcsolódás eredményeként az „önmagunkból való kilépés” „velünk szemben támadó igénynek” való esetleges – szabad mérlegelésen alapuló – meg nem felelés kérdése föl sem merül.<sup>55</sup> Ha ezt szem előtt tartjuk, kevésbé lesz meglepő az önhasadás sorseseeményként való értelmezésekor kifejezésre jutó autonómiahiány ténye, még akkor is, ha a kilépésben kifejezésre jutó sorseseeményt vallási háttér nem kíséri.

\* \* \*

Jelen dolgozat abból indult ki, hogy a Tengelyi László két könyvének a címében is előforduló „sorseseemény” kifejezés önálló tematizálására inkább nyújt lehetőséget a második kötet, mely a könyv címében szereplő két fogalmat az „és” szócskával kapcsolja össze, mintsem az első, mely a bűnt értelmezi sorseseeményként. A fenti elemzések után nyitott kérdés marad, vajon az önállóan tematizált sorseseemény-fogalom visszafelé pillantva átfogja-e, lehetővé teszi-e a bűnnek sorseseeményként való értelmezését, s nem inkább e fogalom új, az elő-

<sup>54</sup> Lásd Lévinas 1974b. 171; uő 1961. 16: „Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté [...] la liberté dénote la façon de demeurer le Même au sein de l'Autre, [...]. L'ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l'être, toute relation avec l'étant – affirmer le primat de la liberté par rapport à l'éthique. [...]” (kiemelés tőlem, F. M. I.); uo. 17: „L'être avant l'étant, l'ontologie avant la métaphysique c'est la liberté (fűt-elle celle de la théorie) avant la justice.” Magyarul: „A lét elsőbbségét állítani a létezővel szemben annyi, mint állást foglalni a filozófia lényegét illetően; annyi, mint alávetni a valakivel, mint létezővel való viszonyt (az etikai viszonyt) a létező létével való viszonyt, amely – mint valami személytelen – megengedi a létező megragadását, a létező feletti uralkodást (a tudás viszonyának való alávetést), és amely aláveti az igazságosságot a szabadságnak [...] a szabadság azt a módot jelöli, ahogy ugyanannak lehet maradni a másikon belül [...] A heideggeri ontológia a léttel való viszonyt vet alá a létezővel való minden viszonyt – a szabadság primátusát állítja az etikához való viszonyt illetően [...]”; „A létezőt megelőző lét, a metafizikát megelőző ontológia – mindez annyi, mint az igazságosságot megelőző szabadság (legyen bár ez utóbbi az elmélet szabadsága).”

<sup>55</sup> Mozgalmakhoz csatlakozni, belépési nyilatkozatokat aláírni kétségkívül lehetséges teljesen szabadon, tudatos, autonóm döntés alapján, de nem kevésbé úgy is, hogy – önmagunkból kilépve – egy „velünk szemben támadó idegen igénynek” engedünk vagy teszünk eleget. Különbféle mozgalmakhoz az utóbbi motivációból kiinduló csatlakozás ráadásul nem pusztán lehetségesnek látszik, de történetileg tekintve vélhetően többségben is volt azokkal az esetekkel szemben, amelyekben a csatlakozás vagy elköteleződés teljes-tökéletes tudatossággal és elhatározottsággal történt. A bűnt mint bűnt – s ilyenformán a bűnként értelmezett sorseseeményt – ellenben nemigen lehet szabadság nélkül elgondolni; ha ettől megfosztjuk, akkor valamely okságilag feltételezett természeti esemény státuszára redukáljuk. Nem mondjuk pl. azt, hogy a ragadozó állatok „bűne”, ha más állatfajok egyedeit megölik és megeszik, hanem inkább azt, hogy biológiailag erre vannak (okságilag) „beprogramozva”. A nem bűnként értelmezett sorseseemény-fogalom viszont összeférhet valamely szabadságtagadó állásponttal.

zótól radikálisan eltérő s vele nehezen összeegyeztethető értelmezését juttatja-e kifejezésre. „A sorsesemény szó [...] olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, földalatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt”, olvasható a második könyvben (ÉS 199).<sup>56</sup> Kérdés, hogy ebbe a sorsesemény-fogalomba belefér-e még *A bűn mint sorsesemény*, azaz – amennyiben szabadságot feltételez – maga a bűn. Lehetséges volna, hogy immár az általános büntelenség állapotába léptünk?

## IRODALOM

- AA = *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (később: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin) [= Akademie-Ausgabe]. Berlin, Reimer (később: De Gruyter), 1900-tól.
- AA Bd. V = Kant, Immanuel 1913. *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*. In *Akademie-Ausgabe*. Bd. V. Berlin, Reimer. 1–163.
- BS = Tengelyi László 1992. *A bűn mint sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- EA = Tengelyi László 2007. *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. [Phaenomenologica, Bd. 180.] Dordrecht, Springer.
- ÉS = Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- GA = Heidegger, Martin 1975–. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Holmi* = Tengelyi László 1998. Élettörténet és önazonosság. *Holmi*. 10/4. 525–543.
- Kant* = Tengelyi László 1988. *Kant*. Budapest, Kossuth.
- LI = Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. 2. kiadás. Budapest, Osiris.
- NPF = Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi László 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SZ = Heidegger, Martin 1927/1975. *Sein und Zeit*. 15. Auflage. Tübingen, Niemeyer.
- TK = Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- WA = Kant, Immanuel 1968–. *Werkausgabe*. 12 Bände. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WA, VII = Kant, Immanuel 1982. *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*. *Werkausgabe*. Bd. VII. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WA, VIII = Kant, Immanuel 1991. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)*. *Werkausgabe*. Bd. VIII. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WA, XI = Kant, Immanuel 1977. *Zum ewigen Frieden (1795)*. *Werkausgabe*. Bd. XI. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WA, XI = Kant, Immanuel 1977. *Streit der Fakultäten (1798)*. *Werkausgabe*. Bd. XI. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ZL = Tengelyi László 1998. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München, Fink.

<sup>56</sup> Lásd még ugyancsak BS 200 és 259. Az utóbbi helyen ez olvasható: „A bűn sorsesemény; olyan tett tehát, amely sorsfordulatot idéz fel, és már maga is sorszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat [...] szabadságának erejével és felelősségének terhére [...] tartja fenn [...]” (kiemelés tőlem, F. M. I.). Lásd még a BS hátsó borítóján hangsúlyval szereplő szövegidézetet: „A »bűn mint sorsesemény« kifejezés feladatát jelöl ki: azt a terhet rója ránk, hogy a bünt sorsunk eseményeként értsük, anélkül, hogy szabadságunkat megsemmisítő végzetként vagy felelősségünket enyhítő esetlegességgként félremagyaroznánk” (magában a könyv szövegében lásd BS 104).

- Decke-Cornill, Albrecht 1990. Das Freiheitsproblem bei Kant. Anmerkungen zur Antinomienlehre der *Kritik der reinen Vernunft*. Kyoto University, Departmental Bulletin Paper. 1–35.  
[http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/185027/1/dbk03500\\_001.pdf](http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/185027/1/dbk03500_001.pdf) (legutóbbi hozzáférés: 2015. szeptember 15.).
- Demske, James M. 1963. *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg–München, Alber.
- Eisler, Rudolf 1930. *Kant Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß*. Berlin.
- Fehér M. István 1984. Lukács és Sartre. Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai. *Magyar Filozófiai Szemle*. 28/3–4. 379–413.
- Fehér M. István 2011. Totalitás és enyémvalóság. A halál témája Heidegger *Lét és időjében*. In Kissné Novák Éva – Laczkó Sándor (szerk.) *Don Quijote.hu – avagy a filozófia vándorútjai. Tanulmányok és egyéb írások Csejtei Dezső tiszteletére 60. születésnapja alkalmából*. Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány. 29–55.
- Giugnon, Charles B. 2004. *On Being Authentic*. London – New York, Routledge.
- Grondin, Jean 2000. Hans-Georg Gadamer und die französische Welt. In Günter Figal (hrsg.) *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*. Stuttgart, Reclam. 147–159.
- Hegel, G. W. F. 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 1980. *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerks“*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Hume, David 1888. *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press (reprint: 1960). Book I. Part IV, Section VI: *Of Personal Identity*. 251–263.
- Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György; az eredetivel egybevetette Szántó Veronika. Budapest, Akadémiai.
- Kant, Immanuel 1974. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1991. A gyakorlati ész kritikája. In uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 293–614.
- Kant, Immanuel 1996. *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Ictus.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.
- Lévinas, Emmanuel 1961. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye, M. Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1974a. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1974b. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin.
- Lévinas, Emmanuel 1979. *Le temps et l'autre* (1983). Paris, Quadrige – Presses Universitaires de France.
- Lévinas, Emmanuel 1981. *De l'existence à l'existant*. (Paris, Fontaine 1947.) 2. kiadás. Paris, Vrin.
- Lévinas, Emmanuel 1982. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris, Fayard.
- Lévinas, Emmanuel 1998. *Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Ford. A. Lingis. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Lukács György 1977. A tragédia metafizikája. In uő: *Ifjúkori művek*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető. 492–518.
- Macann, Christopher 1992. Introduction. In uő (szerk.) *Martin Heidegger. Critical Assessments*. 4. kötet. London, Routledge & Kegan Paul.

- MacIntyre, Alasdair 1999. *Az erény nyomában. Erkölcseleleti tanulmány*. Ford. Bírónc Kaszás Éva; a fordítást az eredetivel egybevetette Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris Kiadó.
- MacIntyre, Alasdair 2007. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3. kiadás, Notre Dame/IN, University of Notre Dame Press.
- Mezei Balázs 1993. A bűn, a sors és Jób kartezianizmusa. Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény*. BUKSZ. V/4 (tél). 417–428.
- Natorp, Paul 1918. *Student und Weltanschauung*. Jena, Diederichs.
- Ricœur, Paul 1969. Existence et Herméneutique. In uő: *Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Éditions du Seuil. 7–28 (magyarul: Ricœur, Paul 1998. Létezés és hermeneutika. In *A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabiny Tibor. 2. kiadás. Szeged, JATEPress. 151–167).
- Ricœur, Paul 1985. *Temps et récit*. Tome III: *Le temps raconté*. Paris, Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul 1988. *Time and Narrative*. Vol. 3. Translated by Kathleen Blarney and David Pellauer. Chicago–London, The University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris, Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul 1992. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago, The University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 2005. Narrative Identität (1987). In Ricœur, Paul: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1990)*. Hamburg, Meiner. 209–225.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Sartre, Jean-Paul 1998. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard (collection Tel) (magyarul: Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék).
- Tengelyi László 1999. Élettörténet és sorsesemény (Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte). *Magyar Filozófiai Szemle*. 43/4–5. 549–593.
- Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg–München, Karl Alber.
- Wood, David 1991. Introduction: Interpreting Narrative. In David Wood (szerk.) *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*. London – New York, Routledge. 1–19.