

A kétségessé váló azonosság

A 20. századi kontinentális filozófia horizontján egyre hangsúlyosabb körvonalakkal jelenik meg a differencia, a különbség mibenléte.¹ Ha azoknak az elsősorban francia gondolkodóknak a perspektívájából tesszük fel a kérdést, akiket a hagyomány differencia-filozófusokként szokott megjelölni (May 1997. 1–19; Dastur 2004. 13–18), elsősorban nem a különbségnek a filozófiai diskurzusba való bevonása válik problémássá, hanem mindenekelőtt az a nehézség, amelylyel a teljesen más, a radikális alteritás elgondolása szembeszegez. Tanulmányom célja, hogy a differencia-filozófia azon alapvetéseit elfogadva, amelyeket a leghatározottabb és legszélsőségesebb formában kifejtve Deleuze és Levinas munkásságában találunk, Ricœur filozófiájára irányítsam a figyelmet, és azt vizsgáljam, miként pozicionálható állásfoglalása a radikalizált differencia viszonylatában. Bár a különbség filozófiai tárgyalása nem korlátozható a szubjektivitás témájára, saját elemzéseim mégis kizárólag annak eltérő megközelítéseinek keresztül nyitnak rálátást a differencia kérdéskörére. Egyúttal kijelenthető az is, hogy a különbség és szubjektivitás problémájának összefonódása centrális helyet kap az ilyen irányultságú vizsgálódásokban, hol explicit formában, mint Levinas esetében, hol rejtettebb alakban, de egyaránt kiemelt, megkerülhetetlen problémaként, mint Deleuze-nél.

Amennyiben Ricœur életművét vizsgáljuk, szembetűnik érdeklődésének szerteágazó volta, ami egyszerre jelenti – műveinek sorát tekintve – új területek, kérdések megjelenését, valamint korábban megfogalmazott gondolatok folytatását, újra felvetését. Jelen tanulmányom számára elsősorban kései, 1990-es *Soi-même comme un autre* című kötete² rendelkezik kiemelt jelentőséggel, amely a szubjektivitás és másság egymásba fonódásának kérdését tárgyalja. A mű gondolatvilága szorosan illeszkedik az azt megelőzően publikált *Temps et*

¹  A dolgozat az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

² A mű kései keletkezése nem jelenti azonban, összegző jellegével együtt sem, az életmű lezárását. Ricœur a *Soi-même comme un autre* kötet után, 2000-ben publikálja terjedelmes opuszát, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* címmel.

récit-hez (Ricœur 1983–1985), bár egyúttal tudatosítani kell, hogy a szubjektivitás kérdésfelvetése, ha nem is idegen területként jelenik meg Ricœur számára,³ a *Temps et récit*-ben nagyrészt érintetlen maradt. Vizsgálódásaim téje egyrészt annak a problematikának a bemutatása, amelyet a radikalizált különbség támaszt a szubjektivitás leírása, leírhatósága számára, másrészt, hogy Ricœur gondolkodását elemezzem, pontosabban az elsősorban a *Soi-même comme un autre* kötetben kifejtettekre alapozott szubjektum-elméletét, az így feltárult perspektívából. Miközben röviden kitérek azokra a filozófusokra, akiknek munkássága a radikális alteritás szempontjából megkerülhetetlen, és vázolom elképzeléseiknek legfőbb irányvonalát, célom éppannyira az, hogy bemutassam elméletüket, mint az, hogy az azokban rejlő – a teljesen más képzete nyomán kibontakozó – feszültségekre összpontosítsak. Ezáltal válik lehetővé Ricœur gondolatainak árnyalt elemzése, vagyis annak vizsgálata, miként hozhatók összefüggésbe elképzelései a differencia-filozófiával, mennyiben hordozzák magukban azokat a problémákat, amelyekkel akár Levinas,⁴ akár Deleuze⁵ szembekerülnek, és végső soron milyen mértékben határolódik el az az út, amelyet Ricœur bejár. Elemzéseim során, ahogyan Ricœur szubjektivitás elképzelését szembesítem a differencia-filozófiával, a Ricœur által nyújtott megoldás oly módon válik látthatóvá, amely egyúttal lehetővé teszi a tágabb gondolkodói horizontra való tekintést, a problémák kontextualizálását.

Aligha tagadható, hogy a 20. század művészeti-filozófiai gondolkodásában hangsúlyossá váló, töredezettségre alapozott szubjektivitástapasztalat újdonságeje olyan, a művészi ábrázolásokat gazdagító szempontrendszerként jelenik meg, amely a szubjektum addig, ha nem is ismeretlen, de háttérbe húzódó vonásainak megragadását tette lehetővé. A fragmentáltság ellenére, sőt éppen azáltal, a művészet képes a szubjektivitás természetéről olyan képet adni, melynek hi-

³ A szubjektivitás mibenléte kiemelt figyelmet nyer a pályája elején publikált *Philosophie de la volonté* sorozat első köteteként megjelent *Le Volontaire et l'Involontaire* elemzéseinben, ugyanakkor említésre érdemes e szempontból a *De l'interprétation* címen megjelent Freud-tanulmány is. A *Soi-même comme un autre* tanulmányaiban Ricœur maga is utal korábbi műveire, ez a tény 1990-es művének összegző jellegét húzza alá. Az elemzések kétségtelenül új aspektusok felvetését jelentik és olyan megoldásokat hoznak, amelyek ha jelen is voltak korábban, most sokkal körvonalazottabb módon jelennek meg, az elemzések célja a számvetés, a már tárgyalt problémák egybevetése, újrafogalmazása. Lásd Ricœur 1965; Ricœur 1988.

⁴ Elemzéseimet elsősorban a két főműként megjelölt *Totalité et Infini*-re és *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*-ra alapozom. Bár jelenleg nem célom a levinasi filozófia értelmezése, annak a változásnak a részleges tárgyalása mégsem hanyagolható el, amely Levinas gondolkodásában lezajlik, és legfőképp e két művének oppozíciójából rajzolódik ki. (Levinas 1961 [magyarul Levinas 1999], Levinas 1974.)

⁵ Deleuze esetében kizárólag a *Différence et répétition* kerül vizsgálódásaim terébe, ahol Deleuze a különbség-ontológiáját kidolgozza, bár annak szoros gondolati folytatásaként értelmezhető lenne egyúttal az azt követően publikált *Logique du sens* is (Deleuze 1968; Deleuze 1969). A két mű szoros összetartozását húzza alá az a recenzió is, amely azon túl, hogy az egyik elsőnek tekinthető Deleuze műveinek recepciótörténetében, nem kisebb filozófustól származik, mint Michel Foucault (Foucault 1994).

telessége kétségbevonhatatlan. Ezzel szemben, úgy tűnik, amennyiben filozófiailag – az értelem révén – kívánunk hasonló tapasztalatot leírni, nehézségekbe ütközünk. Hogyan lehetséges világosan számot adni arról, aminek lényege éppen megközelíthetetlenében rejlik? A filozófiai vizsgálódás, természetéből fakadóan, törekszik a szisztematikus elemzésre, az értelmi megragadás lehetőségét keresi, így saját értekezői pozíciójával kerül összeütközésbe, ha a szubjektivitás megtapasztalhatóságának határait feszegeti.⁶ Újra és újra felmerül, mennyiben tekinthető legitimnek kitartani annak az élménynek a valós volta mellett, amely éppen a realitásban ingat meg, hiszen oly mértékű újdonsággal szegez szembe, amely az ismert teljes felszámolását jelenti, a saját pillanatszerű felfüggesztését. A reflexív gondolkodás megkísérli – elkerülhetetlenül afelé halad –, hogy átfogja, értelmezze a történeteket, azonban ennek sikeressége nem jelentheti egyúttal az akkor és ott megélt élménynek a megismételhetőségét. Az értelmi megragadás változást okoz annak szerkezetében, az ismert felől teszi megközelíthetővé azt, aminek ereje korábban éppen teljes idegenségében – radikális alteritásában – rejtett. A vállalkozás, lehetséges, eleve kudarcra van ítélve, mégis annak sikere nem nyugszik kizárólag eredményén, a bejárt út, a felismert problémák az élményt hozzáférhetővé teszik akkor is, ha annak pontos megragadását, végső soron, megvonják. A differencia-filozófia gondolkodói hasonló úton járnak, hiszen oly mértékben radikalizált, szélsőséges elvárásokat támasztanak elméletük számára, amelyek a realitástól eltávolodva, az abszurd határán mozognak, azonban talán éppen az így támasztott igényeknek való megfelelés vágya az, amely leginkább serkenti a gondolkodást, innen szemlélve a tárgyalt tematika filozófiai jogosultsága aligha tagadható.

I. KIINDULÓPONT

A szubjektum filozófiája mindenekelőtt az identitás, tehát az azonosság kérdéséhez vezet el. Miként határozható meg az én önazonossága? A kérdés azonban a szubjektum leírásának jóval tágabb problémahorizontját nyitja meg: az azonosság viszonylatában megjelenik a különbség, az énnel szemben felsejlik a másik. A szubjektum – saját önazonosságára irányuló kérdés vonatkozásában – már nem korlátozható identitása mivoltára, egyszerre foglalja magába azokat a változaso-

⁶ Ezzel természetesen nem állítom egyúttal azt, hogy nem találunk olyan vállalkozásokat, amelyek éppen ezzel szembehelyezkedő filozófiai elemzésre tesznek kísérletet. A 20. század francia filozófiatörténetében, a tanulmányban tárgyalt szerzőkön túl, számos olyan gondolkodót találunk, aki éppen a megragadhatatlan megragadására törekedett. Az egyik legszemléletesebb példát talán Blanchot munkássága nyújtja, amelyben egyúttal irodalmi ábrázolás és elmélet találkozását, összeütközését is vizsgálhatjuk. Az elméleti megközelítések közül *Le pas au-delà* (A túl nem lépés) című tanulmányát idézhetjük, az irodalom területéről, szélsőséges példaként, említhető a *Thomas, l'obscurité* (Thomas, a rejtélyes árny) (Blanchot 2011; Blanchot 2014). Blanchot műveinek értelmezéséhez lásd Popovics 2013.

kat, amelyek az azonosság elbizonytalanodását vonják maguk után,⁷ avagy jelenik meg azoknak az interszubjektív kapcsolatrendszereknek a viszonylatában, amelyek olyan pozícióba helyezik, melyben az én kérdése önmagán túlra mutat, a másik felé fordulás mozzanatában határozható meg.⁸

Ebből – az immár szélesre nyílt – perspektívából tekintve, elsőként a szubjektumra vonatkozó kérdés státusza válik problémává: mely vonatkozásában kíséreljük meg leírását? Az önazonosságra irányuló – kiinduló – kérdés hangsúlyai módosul(hat)nak, aminek következtében már nem elsősorban az identitás kerül az érdeklődés középpontjába, hanem azon változásoknak a mibenléte, amelyek ugyan egy élettörténet narratív elbeszélésévé alakíthatók,⁹ egyúttal azonban olyan eseményekként is érthetők, amelyek célja a szubjektum feltételezett azonosságának kérdőre vonása: így értelmezve pedig nem az identitás megszerzését, hanem éppen annak kétségessé válását szolgálják. A problémát természetesen az identitás megingását okozó alteritás-élmény természete jelenti, miként írható le az a tapasztalat, amely a saját elvesztését, felfüggesztését jelenti? Ha továbbra is fenntartjuk a külső rátekintés lehetőségét, megkíséreljük átfogni az alteritás élményét, az az érzésünk támad, hogy miközben elfogadjuk egy bizonyos fokú, minket érintő másság létét, mégis túlzottan ragaszkodunk a már megszerzethez, az ismerthez, hiszen kizárólag annak perspektívájából engedünk teret a más megjelenésének. Az alteritás jelentősége azonban éppen ismeretlenségében áll. Feszültség húzódik tehát saját ismereteink és azoknak a másságoknak a természete között, amelyek abszolút újdonságként adódnak.

⁷ A szubjektivitás problémájának történeti felvetésével indítja Ricoeur *Soi-même comme un autre* című tanulmánykötetét, ahol a descartes-i megalapozás kérdésétől kezdve, Nietzsche munkásságán átvélve elemzi a szubjektum filozófiai pozícióját, illetve annak jelentőségét, relevanciáját. Ricoeur 1990. 15 skk.; Waldenfels 1995. 284–285.

Tanulmányomban elsősorban a francia filozófia egyes szerzői kerülnek előtérbe, olyan művekkel, amelyek a század második felének gondolkodásához tartoznak. Ettől függetlenül azonban szükséges jelezni, hogy a szubjektivitás problematikája nem tűnik fel abszolút újdonságként a filozófia színterén. Az önazonosságban való elbizonytalanodással való számvetés megtalálható többek között Heidegger filozófiájában is: *Differenz und Identität* című tanulmánya kétségkívül jóval nagyobb mértékű hozzájárulást jelent a differencia-filozófusok munkásságához, mint amit Deleuze szűkre fogott lábjegyzete sejteni enged a *Différence et répétition*-ban (Heidegger 1957. 34–41; Deleuze 1968. 90–91; Ricoeur 1990. 15 skk.; Waldenfels 1995. 284–285).

⁸ Az alteritás kérdése Levinas számára az etika felől, kizárólag interszubjektív viszonyrendszerként válik értelmezhetővé. A Másik felé fordulás azonban nem vonja maga után a kiinduló szubjektum, az én–te relációt alapul véve, az én-ről való lemondást, hiszen a felelősség gondolatán keresztül a par excellence szubjektivitás válik visszaszerezhetővé. A választott etikai pozícióval Levinas célja az, hogy a szubjektivitás védelmezése révén a humanitás újra helyet kapjon (Levinas 1961. 11 [Levinas 1999. 9]).

⁹ A narratív identitás gondolata számos szerzőnél megtalálható, Ricoeur mellett említhető MacIntyre és Tengelyi elmélete is. A problematika szemléletes, lényegre törő áttekintéséhez lásd Tengelyi 1998. 15–22. Ricoeur maga mindenképp Diltthey *Zusammenhang des Lebens* (*connexion de la vie* | életösszefüggés) gondolatát hivatkozva (Ricoeur 1990. 137–140).

A saját, a belső és a más, avagy külső konfliktusának kiéleződése hívja életre a differencia-filozófiaként összegezhető vállalkozásokat. Annak felismerése, hogy a két oldal között húzódnó eltérés, azok egymáshoz való viszonya nem tekinthető egyértelműnek, olyan megközelítések kidolgozását sürgeti, amelyek képesek teret engedni a radikális alteritásnak. A feladat nehézségét, igazi tétjét leginkább a válaszként kínált gondolatok belső alakulásában találjuk, amelyre szemléltető példaként mindenekelőtt a levinasi filozófiában lezajló változásokat hozhatjuk. Levinas életműve felfogható a husserli *Kartezianus elmélkedések* ötödik elmélkedésére adott reakcióként (Husserl 1973 [magyarul Husserl 2000]). Ebből az aspektusból a legfőbb kérdés: miként lehet olyan alternatívát nyújtani az interszubbektivitás leírására, amely elkerüli azt, hogy a másikat mint alter egót, az ego analógiájára írja le (Husserl 1973. 137–149; Husserl 2000. 123–137), ezáltal elvéve azt az alteritást, amelyet a másik személye jelenthetne. A másik alteritása eltérő interpretációs lehetőségeket nyit meg Levinas számára, aki arra tesz kísérletet, hogy az értelmén túlsorduló megközelíthetlent előtérbe helyezze azáltal, hogy egy olyan etikai relációt vesz alapul, amelyben a végtelen ideáján keresztül leírt Másik jelenti a viszonyulás kiindulópontját. Az én saját pozíciója bizonytalan helyzetbe kerül a kapcsolat aszimmetriájának következtében, az én kizárólag az, aki a Másikért felelősséggel tartozik (Levinas 1961. 24–30 [Levinas 1999. 19–23], Levinas 1974. 173–179). A sajátról mint biztos alapról való lemondás azonban nem nélkülözi a nehézségeket, így számos kritika éri Levinast,¹⁰ vádpontként fogalmazódik meg, hogy önmagában, az én és másik viszonyában, a másik előtérbe állítása nem elégséges, egyúttal az én (az E/I szubjektum) természetének radikalizálására van szükség, annak oly módon való leírására, amely már eleve lemond arról, hogy az azonosság képzetét fenntartva, az ént saját magával identikusként határozza meg.

Hasonló nehézséggel küzd Deleuze a *Différence et répétition*-ban, amikor a reprezentációra épülő gondolkodás helyett keres alternatívát a különbség megközelítéséhez. Ahelyett, hogy a viszonyítási pontok hálójában mozogva, az azonosságok között feszülő eltérések, módosulások leírását célozná meg, a differenciát önmagában, a hagyományban megszokott – doxikus – gondolkodás kereteit szétfeszítő módon kísérli meg leírni (Deleuze 1968. 71–82). A reprezentáció helyére az ismétlődést állítva egy olyan ontológiát ír le, ahol az azonosság helyét a differenciáció játéka veszi át. Ezzel együtt egy radikálisan eltérő szubbektivitás-megközelítést javasol, amelyre a kanti filozófiában ismer rá. Deleuze értelmezésében az appercepció szintetikus egységeként megjelenő cogito nem más, mint maga a törés, szakadás, a tapasztalat belső feltételeként adódó temporalitás

¹⁰ Mindenekelőtt kiemelhető Derrida *Violence et métaphysique* című Levinas-tanulmánya, amely egyúttal elsőként hívja fel a figyelmet a levinasi filozófia eredetiségére. Levinas filozófiájának korabeli megítéléséhez, művei recepciótörténetéhez lásd Pelluchon 2020. 17–35, Derrida 1967. 117–228.

következtében. A szubjektumot átszelő, abba beíródó idő, annak teljes elvesztését, felbomlását okozza, ezt nevezi Deleuze *moi dissous*-nak, felbomlott énnék, amely, ha nem is fenntartások nélkül, de pillanatszerűleg megragadható a kanti filozófiában (Deleuze 1968. 116–118).

A 20. századi differencia-filozófiák legfőbb belátása a következő formában összegezhető: a különbség elgondolhatósága nagymértékben a vállalkozás radikalitásának függvénye, vagyis annak következménye, mennyiben sikerül a különbséget saját jogán megközelíteni. A radikális alteritás vizsgálata számára, az ezáltal támasztott feltételhez igazodva, elsőként irányt kell választani. Ennek a döntésnek fokozott jelentőséget kell tulajdonítani, mert bár a lehetséges problémák egyaránt érinthetők a kérdés tanulmányozása során, a kibontakozó értelem mégis – bizonyos értelemben – már behatárolt. A bírált nyugati tradíció¹¹ és az ezzel szembehelyezkedő új típusú gondolkodás – legalábbis amennyiben az alapvonalakat elfogadjuk – alternatíva elé állít minket: ha fenntartjuk az azonosság képzetét, a különbség a második helyre szorul vissza, viszonyfoglalomvá válik, ellenkező esetben a különbség elgondolhatóvá válik, cserébe viszont nem csupán az azonosság elvetésére kényszerülünk, egyszerre egy a fogalmiságot, a szisztematikus gondolkodást gyakran nélkülöző, ahelyett túlzó megfogalmazásokkal élő kifejezőmóddhoz jutunk (Ricœur 1997. 2–4, 20), amely egyúttal az értelmi megragadhatóság korlátait jelzi. A szubjektivitás vonatkozásában a kérdés relevanciája azoknak a másságoknak a természetére vonatkozik, amelyekkel a tapasztalás sorra szembesít. Miként közelíthető meg az alteritás-élmény a saját vonatkozásában, vajon kijelenthetjük, hogy akármilyen idegenségként ér is minket a másság, annak újdonsága sosem haladja meg felfogóképességünket, értelmezhetővé válik a korábban szerzett ismeretek fényében? Azonban, ha ezzel szemben a tapasztalat olyan mértékben képes újat hozni, hogy a saját gazdagítása helyett elsősorban annak felfüggesztését okozza, a legfőbb problémát ennek leírhatósága, a tapasztalat szintjén való elemzése okozza.

II. VISZONYULÁS A SAJÁTHOZ

A fentiek során vázolt gondolkodói horizont a szubjektum összetett problematikájának érzékeltetését célozta, melynek során láthatóvá vált az önazonosságot kísértő másság. Ricœur *Soi-même comme un autre* című tanulmánykötete – első látásra – ezzel a filozófiai horizonttal való számvetésként érthető, ahol a *soi* (önmaga) fogalmára épülő ipszeitás elemzésével Ricœur a szubjektum vonatkozásában állandóan feltűnő, kiküszöbölhetetlen másság jelenlétére hívja fel a figyelmet

¹¹ A nyugati gondolkodás bírálata alapvetően a reprezentáció, illetve a totalitás alakzatainak kritikáján keresztül halad, amelyek ellehetetlenítik a másság megjelenését (Deleuze 1968. 82–89; Derrida 1967. 121–123; Levinas 1982. 91–94).

(Ricœur 1990. 13–14). Az önmaga hermeneutikája (*l'herméneutique du soi*) elképzeléssel Ricœur pontosan mutat rá, miként bizonytalanítja el az önazonos én képzetét az alteritás. A latin *idem* és *ipse* kifejezések szembenállását kihasználva, két eltérő szubjektum-elképzelést szegez egymásnak: az *idem* alapján egy állandó és változatlan én képét vázolja fel, amelyet az azonosság (*mêmeté*) képzetének feleltet meg, ezt szembesíti az ipszeitás értelmében vett szubjektummal, amely már nem egy megingathatatlan identitáson alapul, hanem én és más folyamatos dialektikájában írható le, melyet egy hermeneutikai belátásokat is érvényesítő elemzésben vél megragadhatónak (Ricœur 1990. 11–13, 27–35; Foucault 2001. 3–42). Miközben a két megközelítés, és azok összekapcsolhatóságának elemzése, jól szemlélteti azt a különbséget, mely a statikus és egy azzal szembehelezhető, dinamikus szubjektum elképzelése között feszül, Ricœur javaslati kérdéseket vetnek fel, mivel nem egyértelmű, mennyiben állnak a differencia-filozófia belátásaihoz hasonló gyökerű problémák elemzéseinek háttérében, ennek hiányában pedig kérdésessé válik, miként olvasható egybe Ricœur szubjektivitás-filozófiája a különbségre koncentráló olyan gondolkodóknak az elméleteivel, mint például Deleuze vagy Levinas.

Ricœur elemzései során a szubjektum egyre árnyaltabb leírásához jut el, kiindulópontját ugyanis az *idem* értelmében vehető önazonosság nyújtja, e mögé tekintve, azt leleplezve mutat rá annak a másságnak jelenlétére, amely sorra megkérdőjelezi a pusztán önazonosságot. Ez a perspektíva felveti annak lehetőségét, hogy rákérdézzünk az ipszeitásként értett identitás látszatjellegére, *szimulakrum* (Deleuze 1968. 1–5) voltára: arról lenne szó Ricœur esetében, hogy az önmagával (*soi*) szemben megjelenő „más mint önmaga” (*autre que soi*) a szubjektum teljes kétségessé válásához vezetne? (Sheerin 2009. 37–38.) Úgy vélem, Ricœur egyrészt elkerüli ezt a nehézséget, így a másság bevonása nem vezet egy a deleuze-i értelemben vett feloldódott, felbomlott énhez (*moi dissous*), másrészt, pont ebből fakadóan válik problémássá az elképzelés. Ricœur mindenekelőtt az azonos és más dialektikájára mutat rá, melynek következtében már nem egy, a változások során is, önazonosként megőrződő énről (*je, moi*) beszél, hanem egy azokon keresztül konstituálódó szubjektumról, amelyet az önmaga kifejezéssel (*soi*) nevez meg (Ricœur 1990. 11–13). A tét jóval inkább az, hogy rámutasson: alteritás nélkül nem lehetséges identitás, mintsem hogy a másság radikalizálására törekedve, az E/1 szubjektum pozíciójának oly mértékű átértelmezését kísérelné meg, amely egyúttal annak szinte teljes megvonását eredményezné, ahogy azt például Levinas teszi a szubsztitúció-gondolat kidolgozása során.¹² Ri-

¹² Az *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*-ban Levinas az etikai reláció átértelmezését, radikalizálását hajtja végre. A *Totalité et Infini* elemzéseit uraló *l'un et l'autre* (egyik és másik) pozíció helyét a *l'un pour l'autre* (egyik a másikért) gondolata veszi át. Az etikai reláció oly mértékben válik aszimmetrikussá a Másik javára, hogy az én többé tőle függetlenül megközelíthetetlenül válik, kizárólag a Másik túsaként jelenik meg. A szubsztitúció értelmében oly mértékben válik felelőssé a Másikért, hogy az teljes önátadássá válik, az etikai viszonyban

cœur tézise így a következő formában összegezhető: az én épp annyira idegen is önmaga számára, mint amennyire önazonos. Az identitás nem fogható fel oly módon, mint egy önmaga számára teljességgel transzparens szubjektum, mivel az én konstitúciójában részt vállalnak nem tudatos, nem ismert motivációk, ezáltal a számára mássággként megjelenő is hozzájárul önazonosságának megszerzéséhez. Az önmaga e két szélső pont – a sajátként ismert és idegen, a belső és külső – állandó és kiküszöbölhetetlen dialektikájában konstituálódik, annak a reflexív folyamatnak az eredményeként, amelyben újra és újra szükségessé válik a sajátról való számadás, az önigazolás (*attestation*) (Ricœur 1990. 33–35). Ez nem jelenti azonban azt, hogy Ricœur szemet hunyna a másság természetének vizsgálata felett, avagy nem kísérelné meg – még ha visszafogottabb formában is, de – árnyalni az alteritás jelentésrétegeit. Amikor az önmaga másként (*comme un autre*) való elgondolását veszi célba, kiemeli, hogy a más nem korlátozható pusztán hasonlósági relációra, az alteritás érthető helyettesítésként, akként, ami a saját helyére lép (*en tant que... autre*) (Ricœur 1990. 14).

Ennek értelmében, Ricœur akármennyire is az ipszeitás elmélete felé fordul, törekszik arra, hogy minél tágabb érvényesülési lehetőséget szerezzen a másság konstitutív erejének, kérdésfelvetése egyformán utal vissza az önazonosságra, vagyis teszi fel a kérdést: miként őrződik meg az identitás a változások során? Ennek fényében nem meglepő, hogy miközben az önmaga könnyen az *idem*-től eltávolodó *ipse* értelmében vehető identitásként tűnik fel, valójában Ricœur szerint nem lehetséges pusztán az ipszeitás felől ragadni meg a szubjektumot. Az *idem* és *ipse* közötti éles elválasztás némileg elhalványul, amennyiben a *soi-n* túli *soi-même* (ahol a *même* az alanyra való fokozott rámutatást jelent, inkább stilisztikai különbségként, mintsem jelentésbeli módosulást eredményezve) kifejezésre helyezzük a hangsúlyt; maga Ricœur is rámutat, hogy ezen keresztül az azonosság (*mêmeté*) sajátos feltűnésére figyelhetünk fel a nyelven keresztül. Az önmagaként leírt szubjektum ezáltal nem torkollik egy radikális alteritás-elméletbe, Ricœur nem csupán az *idem* értelmében vett azonosságtól határolódik el, hanem az identitás nélküli másságtól is (Ricœur 1990. 196–197), az *ipse* így részben visszahajlik az *idemre* (Ricœur 1990. 145–147). Ricœur számára a másság ugyanis elsősorban nem a másik másságát jelenti, hanem az alteritás mindazon formájának összefoglalására szolgál, amelyek az egyént egzisztenciájában, létezése során érintik (Jervolino 2002. 42). A ricœuri másság éppen ennek következtében válik problematikussá, ha a differencia-filozófia perspektívájából szemléljük, hiszen az alteritás – átfogó jellegében tekintve – univerzális formát kap, amely az egyediségekben megmutatkozó különbségeknek az elhalványulásához

a Másik mellett az én önmagaként értelmezhetetlenné válik, a felelősség érzetén keresztül az én úgy hajlik vissza magára (*réurrence*), hogy az nem vezet saját identitásának megkonstruálhatóságához (Levinas 1974. 179–188). A szubsztitúció gondolat radikalitása világos körvonalakat nyer, amennyiben azt a világot uraló ökonómia értelmezése felől közelítjük meg (Levinas 1961. 110–201 [Levinas 1999. 83–152]).

vezet, a másság egyedülálló voltának elvételéhez. Emellett a ricœuri filozófián belül is aszimmetriához vezet, mivel az önmaga komplexitásával szemben megjelenő alteritás leegyszerűsített alakot ölt, azon túl, hogy kizárólag az önmaga viszonylatában, annak alárendeltjeként tűnik fel (Waldenfels 1995. 286).

III. ALTERITÁS-ÉLMÉNY

Miközben az önmaga hermeneutikája elképzelés számos ponton közelíthető a differencia-filozófusok törekvéseihez, valamint az általuk tárgyalt problémák gyakran hasonló relevanciával jelennek meg benne, mégis egy állandó és felszámolhatatlan távolságra ismerhetünk rá, amely Ricœur gondolatainak egyediségét biztosítja. Ha azt vizsgáljuk, miként pozicionálja saját magát Ricœur, hasonló ambivalenciára figyelhetünk fel, egyrészt állandó hivatkozási alapként jelennek meg olyan gondolkodók, vagy éppen filozófiai problémák, amelyek teljes mértékben beilleszthetők lennének a differencia-filozófia keretébe; másrészt Ricœur gondolatmeneteinek kifizutása eltérő irányokba mutat, ennek eredményeként olyan elméletet dolgoz ki, amely a referenciaként szolgáló elképzelésektől függetleníthető, azok igazi alternatívájaként szolgál.

A husserli alapú fenomenológia felől érkező Ricœur annak kritikáját fogalmazza meg (Ricœur 1990. 145), mikor saját filozófiáját fenomenológiai hermeneutikaként írja le. A hermeneutika szükségességének hangsúlyozása elsősorban azt a célt szolgálja, hogy ezáltal az önmaga számára teljességgel transzparens tudattól képes legyen elhatárolódni (Ricœur 1990. 106–107; vö. Ricœur 1965; Ricœur 1988); a szubjektum cselekvései saját maga számára is elemzésre szorulnak, miközben többé-kevésbé ösztönösen végrehajtja azokat, nem feltétlenül tud számot adni az őt vezérlő motivációkról (Ricœur 1990. 83–85). A *Soi-même comme un autre* problematikája ezzel összhangban: miként lehetséges a szubjektum olyan árnyalt elemzését nyújtani, amely azt mint a cselekvés ágensét, egyúttal etikailag meghatározott cselekvőt képes leírni? (Seregi 2007; vö. Bubner 1998. 240–242). Látható, hogy a ricœuri állítás, az ént megkérdőjelező másság kérdése, mélyen a praxis területén gyökerezik (Ricœur 1990. 202–211), mégis Ricœur érdeklődése ugyanennyire irányul annak ontológiai vetületeire is, és célozza meg az Azonos (*Même*) és Más (*Autre*) platóni nemeinek újbóli felvetését (Ricœur 1990. 346). Ebből a perspektívából kap jelentőséget a kötet felépítése: a művet alkotó tanulmányok az analitikus nyelvfilozófiai elemzések felől érkeve a cselekvéseméleteken át jutnak el Ricœur egyik központi problémájához, a narratív identitás elméletéhez, majd azt – a morál és etika kettősségét kihasználó – a cselekvéseiért felelősséggel tartozó szubjektum leírásával egészítik ki (Keszeg 2004). Az elemzések során Ricœur az *idem* és *ipse* kettősségének számtalan aspektusból szerez érvényességet, mégis, úgy gondolom, jogosultságot nyerhet a kötet azon interpretációja, amely a hangsúlyokat elsősorban nem ezekre a

vizsgálódásokra helyezi, hanem az azokhoz írott bevezetésre, illetve a (ricœuri szándék szerint is [Ricœur 1990. 347]) azok folytatásaként érthető *Vers quelle ontologie?*⁹ című zárótanulmányra, amelyek jóval direktebb módon tárgyalják az ipsiszeitás kérdését (Dastur 1998. 51).

Azáltal, hogy Husserl beemeli az interszubjektivitás problémáját a fenomenológiai vizsgálódásokba, olyan területet jelöl ki, amely állandó kihívást jelent a század filozófiai gondolkodásában. Ricœur maga is egyedülálló jelentőséget tulajdonít a husserli fenomenológián belül a kérdés tárgyalásának, azonban számára már lehetővé válik, hogy eggyel hátrébb lépve, némi távolságtartással szemlélje a *Kartezianus elmélkedések* megoldását. A husserli problematikának Levinas filozófiájával való együttes számbavétele, azon túl, hogy egy eltérő nézőpont párhuzamos érvényesítését engedi az interszubjektivitás leírásához, mindenekelőtt a két elmélet között nyíló mediatív szerep betöltését teszi lehetővé. Így válik az „önmaga mint más” formában meghatározott szubjektum ontológiai vizsgálatának két szélső pontjává Husserl és Levinas filozófiája.¹³ A szubjektum fenomenológiai leírásának két alternatívája az ego analógiájára elgondolt alter ego kérdéséhez, és az erre reakcióként megszületett levinasi megoldáshoz, az énnel szembehelyezett Másik alteritásához vezet el. A fentiek nyomán érthető a ricœuri probléma: Husserl túlságosan az ego (implicit módon a tudat) körében mozog, Levinas pedig a másikat részesítve előnyben, az ént egyenesen annak túszaaként fogja fel. Akár az egyik, akár a másik esetet tekintjük, egyaránt a szubjektivitás kérdésének interszubjektivitássá formált változatával találjuk szembe magunkat. Sem Husserl, sem Levinas nem hagynak kétséget afelől, hogy a máságot a másik (személy) alteritása jelenti, ennek mentén az alteritás problémája határozott kontúrokat kap. Ezen a ponton felvethető, vajon nem tekinthető-e szükségszerűnek az a lépés, melynek értelmében a szubjektum filozófiai horizontján a másik személyében jelenik meg a valódi alteritás? Ennek belátása önmagában nem vezet a levinasi *elementáretika* (Tengelyi 1998. 222) elfogadásához, mivel nem vonja maga után az etika elsőbbségét. (További kérdésként merül fel, mennyiben szükséges egyúttal ez a fordulat is – vö. Ricœur 1990. 199–202; Dastur 1998. 57 skk.)

Ahogy az már sejtethető, Ricœur számára mindkét elképzelés hiányosságokat hord magában. A *Kartezianus elmélkedések* Husserljének nyíltan vállalt egológiai perspektívája nélkülözi azokat a reflektív jegyeket, amelyek az önmagasság filozófiájának sajátos jellemzői.¹⁴ Ricœur elemzésében mégis azokra a pontokra

¹³ Ugyanakkor kérdésként jelenik meg, mennyiben helyes háttérbe szorítani Levinas határozott kiállását az ontológia ellen, amelynek tétje számára egyúttal a heideggeri filozófiával való leszámolás. A levinasi interszubjektivitás annak az etikának a szintjén fogalmazódik meg, amely az ontológia helyére lépő, első filozófiaként szerez érvényességet (Levinas 1951. 88–98 [Levinas 1997. 5–15]).

¹⁴ Természetesen Ricœur értelmezése vitatható, bírálattal illethető többek között Husserl azon elemzéseiből kiindulva, amelyek a transzcendentális egónak a lehetőségek horizontjával

fektet kiemelt hangsúlyt, amelyekben a husserli állítások saját meglátásai felé mutatnak, legalábbis lehetővé teszik, hogy azokat továbbgondolva az ipszeitás kérdéséhez jussunk közelebb. A *Soi-même comme un autre* elsősorban a *Leib/Körper* (*chair/corps*) szembenállásnak a problematikájára összpontosít (Ricœur 1990. 373–375), hiszen az alter egóhoz az ego testként való önmagára ismerése vezet el, ugyanakkor Ricœur maga is hivatkozva korábbi átfogó tanulmányait (Ricœur 1986) a *Kartezianus elmékedésekre* vonatkozóan. Elemzései már akkor is az interszubszejtivitás kérdését vették fókuszba, melynek következtében az Ötödik elmékedés nem egyszerűen centrális szerepet nyert, hanem a mű gondolatmenetének szükségszerű fordulatát jelentette. Az interszubszejtivitás teremti meg annak lehetőségét, hogy az addig kizárólag a transzcendentális egónak – saját konstitúciója által – adódó világ egyúttal oly módon legyen leírható, amely mások számára is elérhető; a záróelmékedés így az epokhé módszerének ontológiai korrekcióját hajtja végre (Ricœur 1986. 167). A husserli interszubszejtivitás kérdése távol áll az önmaga hermeneutikájának gondolatvilágától, ennek ellenére a ricœur-i perspektíva már előremutat¹⁵ a későbbi művek belátásai felé; nem véletlen, hogy a másik bevonásának szükségességét emeli ki, valamint hogy ezáltal látja elkerülhetőnek az egyoldalúság problémáját, és véli megvalósíthatónak annak átfogó és komplex formájában a husserli filozófiát, így Ricœur egy olyan nézőpontot leplez le, amely nem lehetséges a másik alteritása nélkül.

A *Soi-même comme un autre* – ezzel szemben – alapvetően az egónak másik általi érintettségét húzza alá, amellet köteleződik el, hogy az ego a más általi érintettségben, a másik felől érkező affekciókon keresztül konstituálódik (Ricœur 1990. 380). A husserli elemzések révén a másik alteritásának mássága kerül Ricœur érdeklődésének középpontjába, az én és másik analógiájára alapozó interszubszejtivitás-leírásból a hasonlóság, az összevethetőség motívumára figyel föl: a másik hozzám hasonlóan – mint én (*comme moi*) jelenik meg. Az én és másik egymásra mutató reflexiója, egymást keresztezése azonban nem vezet az én másik általi eltörléséhez. Miközben Ricœur szinte kényszeresen ragaszkodik ahhoz, hogy egyfajta dialektika jelenlétét mutassa ki, én és másik kölcsönös érintettségére hívja fel a figyelmet, attól határozottan tartózkodik, hogy az alteritás olyan jelleget nyerjen, amely az én létét fenyegeti, így válik elfogadhatatlanná a levinasi állásfoglalás (Dastur 1998. 54, 62–63).

A Levinas-elemzésnek a ricœur-i ipszeitás egészét érintő nehézségét jelzi az a szöveghely, ahol Ricœur egyszerűen elutasítja az azonosság totalitásjellegét érintő levinasi kritikát, amelyet saját vizsgálódásai sohasem feltételeztek, és amellyel azok során soha nem is találkozott – fogalmazza meg (Ricœur 1990.

való viszonyát hangsúlyozzák, illetve a saját identitás konstitúciójában részt vállaló különös jegyekre – ezáltal egy bizonyos fokú idegenség-élményre, másság-tapasztalatra – fókuszálnak (Husserl 1973. 131–132; Husserl 2000. 117–118).

¹⁵ A tanulmány első megjelenése 1954. (*Revue Philosophique de Louvain*, 92. 75–109.)

387).¹⁶ Ricœur állítása védhető – amennyiben az ipszeitás önmagának a „más mint önmagán” keresztüli állandó megkérdőjelezését vesszük figyelembe, az valóban elkertülni látszik a totalizálhatóságot, ezzel szemben – amint azt Ricœur jelzi – a levinasi E/1 szubjektum esetében az én és önmaga (*je/moi – soi*) kettősége értelmezhetetlen, amely így valóban elvezethet a szubjektum totalitásának gondolatához (Ricœur 1990. 387; vö. Bernasconi 2004. 241–242). Mégis kérdés-ként fogalmazható meg, hogy Ricœur szélsőségektől tartózkodó elemzései nem törekszenek-e túlzottan az egyensúly megteremtésére, és távolodnak el attól, hogy a „más mint önmaga” (*autre que soi*) valóban mássággként tudjon megjelenni? Itt vetném fel annak lehetőségét – amely egyúttal a levinasi gondolatok tartathatóságát is eredményezi –, hogy egy ilyen leírás számára szükséges lehet a totalitás struktúráját idéző, körülhatárolható identitás, hiszen ennek köszönhetően éli át az alteritás radikalitását, válik lehetővé az én „ugyanazságának” (*même*) a másik által való megtörése (Levinas 1961. 220–224 [Levinas 1999. 168–170]).

IV. NARRATÍV ÖNAZONOSSÁG

Az önmagaság hermeneutikája nem válik pontosan kikristályosodó elméletté Ricœur életművében, amelynek háttérében olyan belátások húzódnak, melyek elsősorban a szubjektivitás természetével állnak szoros kapcsolatban. Egy olyan perspektívából személve, amely a bizonyossággal szemben állandóan fellépő kételyre helyezi a hangsúlyt, tehát lemond arról, hogy egyértelműen körvonalazhatónak tartsa a szubjektivitást, megfelelőbbnek, helyesebbnek tűnik fel elemzési szempontokon keresztül kínálni lehetséges nézőpontokat, amelyekből – végső soron – egy határozott elképzelés rajzolódhat ki a szubjektum természetére vonatkozóan, annak ellenére, hogy az értelmezés viszonyítási pontjai nem állnak össze egyetlen, koherens elméletté. Mégis hibás lenne, ha ennek következtében úgy értékelnénk Ricœurnek a szubjektum filozófiájára vonatkozó vizsgálódásait, az önmagaság hermeneutikáját, amely nem nyújt kidolgozott elképzelést, hanem pusztán szempontokat, lehetőségeket kínál egy majdani értelmezés számára. A narratív identitás elméletén keresztül Ricœur választ kínál, egy önmagában is érthető elméletet, amely azonban mindezzel szemben nem jelenti azt, hogy abszolutizálni kívánná saját elképzelését, és kizárólagosságot tulajdonítana a narrativitásnak a szubjektivitás viszonylatában. Ricœur gondolatmenete jóval inkább abba az irányba mutat, hogy a narratív identitás maga is további elemzési szempontok bevonását igényli, elsősorban a moralitás kérdésének érvényesítését, mivel, úgy tűnik, önmagában az élettörténet elbeszéléssé

¹⁶ Ezt némileg árnyalja – még ha jelentősen nem módosítja is – Ricœurnek az *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*-ra vonatkozó Levinas-interpretációja, amely a differencia problémájának alaposabb megértéséről tanúskodik (Ricœur 1997. 9–10).

szövése nem nyújt kielégítő választ a cselekvések alanyaként érthető, etikailag felelősséggel tartozó szubjektumról (Ricœur 1990. 139). Ricœur elemzéseinek vizsgálatához adekvát perspektívaként kínálkozik, hogy azt azoknak a szerkezeti töréseknek mentén értelmezzük, amelyek egyúttal azok vezérelveként, mozgatórugójaként szolgálnak.

A *Soi-même comme un autre* kötet keresztmetszetében elhelyezkedő narrativitás-tanulmányok lényegi változást hoznak, a személyes identitás átértelmezéséhez vezetnek. Míg a kötet korábbi elemzései – a nyelvfilozófián, cselekvéseméleteken keresztül – elsősorban az *idem*-ként felfogható szubjektivitásra irányultak, addig az elbeszélés, elbeszélhetőség kérdései felé forduló Ricœur számára egyre inkább elsőbbséget élvez az ipszeitás problémája. Tekintve, hogy Ricœur számára átfogó problémát a személyiséget meghatározó másságnak a mi-benléte jelent, korántsem adekvát művének gondolatmenete: miért választja kiindulópontként a statikus önazonossággal bíró ént ahhoz, hogy felőle – annak karakterét, vonatkozásait megingatva – eljusson az ipszeitásként érthető szubjektumfelfogáshoz? – fogalmazza meg a narrativitás-tanulmányok kezdetén (Ricœur 1990. 140). A nehézség, amivel szembekerül Ricœur, a differencia-filozófiák alapproblémájához vezet el, nevezetesen: megragadható-e a radikálisan más, amennyiben az azonosság, az önmagával identikusként feltételezett nézőpontja felől kívánjuk megközelíteni? Ricœur fogalomhasználatához közelebb maradván, a kérdés a következő formában jelenik meg: jogosultságot nyerhet-e az az elemzés, amely az *idem*-ként értett identitás felől tart az ipszeitás kérdése felé, lehetséges-e az *idem* perspektívájából rákérdezni az *ipse*-re? A Ricœur által nyújtott válasz értelmében az ipszeitás problémájának valódi felvetése kizárólag az időbeliség vonatkozásában válik lehetővé. Jóllehet a beszédaktus- és cselekvés-elméletek szintjén folyamatosan kísértő nehézségként érzékelhető az ipszeitás jelenléte, mégsem válik oly mértékben láthatóvá az ezáltal támasztott problematika, hogy árnyalt elemzése lehetővé válna. A narrativitás felől értelmezett szubjektivitás esetében azonban már egy jóval komplexebb szubjektum képe tárul fel, ahol az identitás kérdése semmiképpen sem korlátozható az *idem* által sugallt statikus önazonosság képzetére. A narratív identitás elemzése ennek következtében fokozott mértékben irányul az azonosság viszonylatában fellépő másság problematizálására.

A narrativitás mindenekelőtt annak lehetőségét kínálja fel Ricœurnek, hogy a szubjektumot érő események folyamán egy elbeszélés keretében konstituálja meg az önazonosságot, ezáltal a személyes identitást az élettörténet egészének kibontakozó alakjaként értse. Az elbeszélés keretében felfogott önazonosság az azonosság és változás alakzatai közti ellentét felszámolását eredményezi, az élettörténet során bekövetkező események így, bár módosulásokat jelentenek, fordulatokként érthetők, és nem vezetnek az önazonosság felszámolásához, éppen annak megszerzését segítik. A narratív identitás elképzelése mentén a temporalitás problémája válik láthatóvá: amennyiben önazonos szubjektumként

tételezzük az élettörténet alanyát, az feltételként vonja maga után az időbeli állandóság képzetét (Ricœur 1990. 140–150). Félrevezető lenne azonban, ha ezzel egyidejűleg megfélekednénk arról, hogy a változásokat hozó események éppen a temporalitás horizontján teszik láthatóvá azokat a töréseket, amelyek az identitás elbizonytalanodásához (is) vezetnek.

Az elbeszélés és időbeliség problémájának összekapcsolása a *Temps et récit* elemzéseinek irányadó belátásaként jelenik meg a ricœuri életműben. A *Temps et récit* vizsgálódásai elején Ricœur kettős kiindulópontot vesz fel: Ágoston *Vallo-másainak* (Augustinus 1982) temporalitás-értelmezésével (Ricœur 1983. 19–53) egyidejűleg Arisztotelész tragédia-elemzésére (Arisztotelész 1997) irányítja a figyelmet, hogy az így szerzett kettős perspektívát végül átfogó miméziselméletében egymásba fonja (Ricœur 1983. 97, 105–169; [magyarul Ricœur 1999. 255–309). Ricœur elemzéseinek fókuszát a *concordance discordante* gondolata nyújtja, amely a lélek kiterjedésének ágostoni problémája során rajzolódik ki (Ricœur 1983. 67), majd a *Poétika* interpretációja (Ricœur 1983. 66–105) mentén egyre pontosabban körvonalazódik. Ricœur Arisztotelész-elemzésében kiemeli, hogy a cselekményszöveg (*mise en intrigue*) kettős, egyszerre széttartó és összetartozó irányultságot hordoz magában, a narratíva bár értelmét vesztené fordulatok nélkül, mégis az elbeszélés szerkezetének tétje, ezáltal a jó mű feltétele az, mennyiben képes a változásokat oly módon megközelíteni, hogy azok, végső soron, egy azokból következő lezárás felé mutassanak, amely, ennek következtében, a változatos eseményeket egységgé szervezi. A mű struktúrája számára támasztott elvárás egyaránt érinti a szereplők mivoltát. Az elbeszélés szubjektuma nem függetleníthető a narratívától, a cselekményszöveg szabályainak alárendeltjeként tekinthető, amely Arisztotelész megközelítésében egyaránt irányul a szereplő jellemére és cselekedeteire. Ricœur számára a szereplőnek az eseményekhez fűző viszonya nyer jelentőséget, hiszen ezen keresztül pontosan azt a kérdést tudja megfogalmazni, miként tekinthetők az egyes cselekvések személyes döntések, tudatos elhatározások eredményének – vagyis mennyiben vagyunk *élettörténetünk szerzői?* (Tengelyi 1988. 19–22).

A *Soi-même comme un autre* kötetben az *idem* és *ipse* kettős perspektívájában mozgó Ricœur számára a *Temps et récit* Arisztotelész-elemzésében már megjelenő πάθος-fogalom¹⁷ további jelentőséget nyer. Amennyiben a szubjektum egyszerre a cselekvések végrehajtójának és azok elszenvédőjének tekinthető, az események viszonylatában passzív szerepben megjelenő szubjektum nem válik problémává, hiszen az elszenvédő alakban (*patient*) feltűnő személy továbbra is cselekvőnek tekinthető. Az eseményekhez való viszonyulásban megjelenő, két

¹⁷ Ricœur a tragédiát strukturáló, sorsfordító események sajátos jellegére figyel fel: amikor a szerencse elfordul valakitől, az olyan történés formájában tűnik fel, amely erőszakos hatással bírva (πάθος) – tragikus elemként – a szereplő passzivitására mutat rá, ezáltal a személy, aki korábban cselekvőként, az események irányítójaként jelent meg, azok elszenvédőjeként válik meghatározhatóvá. Ricœur a πάθος-t *l'effet violent*-ként fordítja (Ricœur 1983. 90).

egymással ellentétes magatartás a szubjektumnak saját magához, identitásához való eltérő viszonyulását teszi lehetővé, aminek eredményeként az önazonos énnel rendelkező egyén és az ipszeitásként feltűnő, a másságokkal szembesülő személy kettőssége válik láthatóvá. A narráción belüli kettős meghatározottságának köszönhetően, a szubjektum egyidejűleg válik kezelhetővé aktív és passzív ágensként, nincs szükség arra, hogy az egyiknek a másikkal szemben nagyobb hangsúlyt tulajdonítsunk, avagy hierarchikus struktúrába rendezzük azokat. Az önazonosság Ricœur számára akkor is fenntartható, amikor a másság tapasztalása során felülíródni látszik, mivel az események elszenvedőjeként megjelenő személy egyúttal azok alakítója is, cselekvés és elszenvedés, aktivitás és passzivitás kölcsönös meghatározottságában írható le.

V. SZAKADÁS A MEGÉLT TAPASZTALAT FOLYTONOSSÁGÁBAN

A narratív identitás elméletének legfőbb nehézségét az jelenti, hogy a szubjektummal történetek eleve, egy azokon keresztül megszerezhető azonosságnak vannak alárendelve, emellett feltételezi egy olyan narratíva meglétét, amely képes az összes lehetséges esemény elbeszélésére, valamint azok egymással való összekapcsolására. Még ha ennek utólagosságot tulajdonítunk is, tehát egy adott időbeli perspektíva meglétéhez kötjük, akkor is valószerűtlen, mesterséges voltára ismerhetünk rá, hiszen az élettörténetet annak szakadásai is konstruálják, nem tekinthető kizárólag koherenciája eredményének (Pintér 2012. 69). A *Temps et récit* Arisztotelész-elemzésére visszatekintve ezeknek a problémáknak a gyökerére ismerhetünk rá. Ricœur a *Poétikát* olvasva kiemeli: a drámák cselekményszövege egy végső egységnek (*unité*) alárendelt, az adott mű eseményei ezt az egységet valósítják meg (Ricœur 1983. 80 skk.). Annak érdekében, hogy a történések sora a befogadó számára hitelessé váljon, Arisztotelész a fikciónak a valóság reális eseményeitől való eltávolodására mutat rá, a poézis logikája a mimézis magasabb rendű fokát jelenti, mint a pusztá reprezentáció – emeli ki Ricœur.

A hármas mimézis elmélete, amennyiben a fikció megalkotását, illetve a befogadói funkció elemzését helyezzük előtérbe, felfedi a mű értelmezhetőségének rendkívül árnyalt struktúráját, hiszen a mimézis egyes szintjeinek (a valós cselekedetek, a fikció cselekményszövegeinek és az irodalmi mű befogadásának szintje) rétegzettségét, egymáshoz való összetett viszonyrendszerét tárja fel. Mégis, ha a hármas mimézis elmélet ricœur-i szándékától eltekintünk, a hétköznapok cselekvéseinek, a realitás szintjének problémájára ismerhetünk, hiszen Ricœur a valós eseményeknek bizonyos fokú megszerkesztettséget tulajdonítva, rámutat mimetikus szerkezetük kiküszöbölhetetlen voltára. Kérdésként merül fel azonban, hogy a cselekedetek ilyen irányú elemzése nem távolodik-e el attól a módtól, ahogyan az egyén ösztönösen végrehajtja azokat? Kétségtelen,

hogy az utánzás szerepet játszik, az azonban már vitatható, hogy minden esetben efelől kellene megkísérelni azok értelmezését. Jogosultságot nyer a ricœuri perspektívával szembehelyezkedő nézőpont, amely ahelyett, hogy a realitás mesterséges voltára, megszerkesztettségére helyezné a hangsúlyt, éppen a valós események irreálisnak tűnő, fiktív jellegét emeli ki. Ricœur is érzékeli ennek nehézségét, felfigyel arra, hogy a realitás maga is fikciót idéző, a tudat által befoghatatlan motívumokkal átszótt (Ricœur 1985. 331, 337), a *Soi-même comme un autre*-ban, az ebből levont következtetések értelmében az elbeszélhetőségnek ellenálló, narratívává nem szőhető eseményekről beszél (Ricœur 1990. 370), ami tagadhatatlanul némi távolságot jelez a *Temps et récit*-ben érvényesített perspektívájától.

Ugyanakkor látnunk kell, hogy az a probléma, amely a narratív identitás legfőbb hiányosságait jelzi, elsősorban nem az elbeszélhetőség kritériumait feszegeti, aminek legfőbb oka, hogy Ricœur számára a praxis elsőbbséget élvez, a hétköznapi szintjén beszél a cselekvésekről, célja jóval inkább az, hogy a mindennapok során lehetséges viselkedésmódokat kutassa, mintsem hogy azokat a határhelyzeteket keresse, amelyek azt megbontó kivételként jelennének meg. A szubjektivitásnak a fikcionalitással való szoros összekapcsolása során Ricœur a morális értékelhetőség, az etikai elkötelezettség perspektívájának hiányára ismer rá, amely azonban elengedhetetlen tényezőként jelenik meg számára, így, immár a narrativitástól eltávolodva, folytatja vizsgálódásait a kötet utolsó tanulmányaiban, az etika és morál területére átlépve.

Az etika, a morál vizsgálata (Ricœur 1990. 199–344) a narrativitással szemben interszubjektív szempontrendszer igényel, amely egyúttal a másság fokozottabb előtérbe lépését engedi. A másik alteritása olyan jelentésréteget tár fel, amely idegen a sajátán belül megjelenő ismeretlen felől tekintve, a kívülről érkező másságra irányítja a figyelmet. Az egységre törekvés, illetve az egység mint kiinduló perspektíva mégis végig meghatározza Ricœur elemzéseit. A felelőséggel bíró szubjektum számára a meghatározás már nem kizárólag saját maga felől érkezik, etikai kifejezésekkel élve az önmaga megbecsülése (*l'estime de soi*) mellett éppoly hangsúlyossá válik a másikról való gondoskodás (*sollicitude*) során szerzhető szubjektivitás-tapasztalat. A másság már nem pusztán önmaga felől írható le, a *soi-même comme un autre* szerkezetben, amely a másság által érintett, ezáltal konsituálódó szubjektumot jelenti, hanem a vele szemben fellépő másikat jelző másság alakjában is, aki nélkül önmagában, önmagának elégtelen lenne, így érvényességgel bír egyúttal az *autre comme un soi-même* struktúra is (Ricœur 1990. 226). Bár Ricœur az etika területén vizsgálódva kitart egyensúlyra törekvő perspektívája mellett, aminek értelmében a másik előnyben részesítése, a róla való gondoskodáson keresztül,¹⁸ elképzelhetetlen az önmagára irányuló

¹⁸ A ricœuri elképzelés tovább gondolható, és a szubjektum vonatkozásában további hangsúlyokat, árnyalatokat nyerhet, amennyiben a heideggeri *Dasein* létmódja felől vizsgáljuk,

önbecsülés nélkül, mégis felmerül annak a lehetősége, hogy a másik mássága kizárólagosabbá váljon önmaga, avagy általánosabb értelemben, a szubjektivitás konstitúciójában. A differencia-filozófiák feltételeihez igazodva, úgy vélem, jogosultsággal bír az a Ricœur-kritika, amely az *autre comme un soi-même* szempontját radikalizálva, egy olyan perspektíva mellett köteleződik el, amely akár a másik alteritásán túlmenően, a szubjektummal szemben feltűnő bármely idegenségnek elsőbbséget enged.

*

Ricœur filozófiája mentén láthatóvá válik az önmaga számára is bizonytalan pozícióban feltűnő, gyanakvós tárgyát képező szubjektum. Az alteritás tapasztalata újra és újra megingat a saját önazonosságban, és arra készíti, hogy a másság nyomán nyíló külső perspektívából, reflektív módon tekintsen magára. A reflexivitás hangsúlyozása mentén a szubjektivitás komplex képe rajzolódik ki, amely minden bizonnyal értelmezhetővé teszi azokat az eseményeket, amelyekkel beszélőként, cselekvőként, tetteiért felelőséggel tartozó individuumként az egyén élete során találkozik, ugyanakkor túlzás lenne amellett elköteleződni, hogy egyúttal kimeríti a lehetséges tapasztalatok sorát. A reflexivitás azon foka, amely valóban megingatna az öntapasztalatban, amely a sajátban elbizonytalanítana – és ennek következtében talán már nem is lenne reflexióként érthető, hiszen már nem hajlik vissza önmagára –, nem kerül Ricœur vizsgálódásainak perspektívájába. A szubjektum által megélhető élmények spektrumának korlátozását jelentené, ha nem szerezhetne jogosultságot egy magasabb fokú alteritás-tapasztalat, amelyben a Ricœur által is hangsúlyozott „más mint önmaga” (*autre que soi*) valóban másságként tudna megjelenni, olyan alteritásként, amely akár a szubjektum identitását, azt nem kizárólag az *idem*, hanem akár az *ipse* értelmében véve, képes lenne veszélyeztetni.

IRODALOM

- Arisztotelész 1997. *Poétika és más költészettani írások*. Ford. Ritoók Zsigmond. Szerk. Bolonyai Gábor. Budapest, PannonKlett.
- Augustinus, Aurelius. 1988. *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat.
- Bernasconi, Robert 2004. What is the Question to Which 'Substitution' Is the Answer? In Simon Critchley – Robert Bernasconi (szerk.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge, Cambridge University Press. 234–251.
- Blanchot, Maurice 2011. *Thomas, a rejtélyes árny*. Ford. Bende József. Budapest, Kalligram.
- Blanchot, Maurice 2014. *A túl nem lépés*. Ford. Szabó Marcell. Budapest, Kijárat.

amely a gond (*Sorge*) tematizálásában tárul fel, ez utóbbi a *Soi-même comme un autre* kötetben Ricœur elemzéseinek is tárgyát képezi (Heidegger 2007. 213–268; Ricœur 1990. 359–363).

- Bubner, Rüdiger 1998. Wie wichtig ist Subjektivität? Über einige Selbstverständlichkeiten und mögliche Mißverständnisse der Gegenwart. In Wolfram Högbe (szerk.) *Subjektivität*. München, Fink. 235–247.
- Dastur, Françoise 1998. Das Gewissen als innerste Form der Andersheit – Das Selbst und der Andere bei Paul Ricœur. In Bernhard Waldenfels (szerk.) *Der Anspruch der Andere*. München, Fink. 51–63.
- Dastur, Françoise 2004. *Philosophie et Différence*. Paris, Édition de la Transparence.
- Deleuze, Gilles 1968. *Différence et répétition*. Paris, PUF.
- Deleuze, Gilles 1969. *Logique du sens*. Paris, PUF.
- Derrida, Jacques 1967. *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil.
- Foucault, Michel 1994. *Theatrum philosophicum* In *Dits et écrits II*. Paris, Gallimard. 75–99.
- Foucault, Michel 2001. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*. Paris, Gallimard–Seuil.
- Heidegger, Martin 1957. *Identität und Differenz. Gesamtausgabe 11*. Frankfurt/M, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2007. *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István – Vajda Mihály. Budapest, Osiris.
- Husserl, Edmund 1973. *Husserliana 1 – Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Jervolino, Domenico 2002. *Paul Ricœur – Une herméneutique de la condition humaine*. Ellipses, Paris.
- Keszeg Anna 2004. *Soi-même comme un autre – Paul Ricœur kései fenomenológiája*. Erdélyi Múzeum. 66/3–4. 90–97.
- Levinas, Emmanuel 1951. L'ontologie est-elle fondamentale ? *Revue de Métaphysique et de Morale*. 56/1. 88–98.
- Levinas, Emmanuel 1961. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, Kluwer Academic – Le Livre de Poche.
- Levinas, Emmanuel 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Kluwer Academic – Le Livre de Poche.
- Levinas, Emmanuel 1982. *De l'évasion*. Montpellier, Fata morgana.
- Levinas, Emmanuel 1997. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Levinas, Emmanuel 1999. *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- May, Todd 1997. *Reconsidering the Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Pelluchon, Corine 2020. *Pour comprendre Levinas. Un philosophe de notre temps*. Paris, Seuil.
- Pintér Judit Nóra 2012. A tudattalan identitás. *Imágó*. 23/2. 67–72.
- Popovics Zoltán 2013. „Noli me legere”. *Tanulmányok Maurice Blanchot-ról*. Budapest, Pongrác.
- Ricœur, Paul 1965. *De l'interprétation. Essais sur Freud*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1983. *Temps et récit I. L'Intrigue et le récit historique*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1984. *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1985. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1986. *A l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin.
- Ricœur, Paul 1988. *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris, Aubier.
- Ricœur, Paul 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1997. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Levinas*. Paris, PUF.

- Ricœur, Paul 1999. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Ford. Angyalosi Gergely és mások. Osiris, Budapest.
- Seregi Tamás 2007. Paul Ricœur cselekvésontológiája. *Világosság*. 1. 43–64.
- Sheerin, Declan 2009. *Deleuze and Ricœur: Disavowed Affinities and the Narrative Self*. London, Continuum.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Waldenfels, Bernhard 1995. Paul Ricœur – Das Selbst im Schatten des Anderen und Fremden. In *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt, Suhrkamp. 284–301.