

(tehát varázslók mesterkedésére sem gyanakodhatnak), egy időre megzavarodnak. Néhányan a világ számlájára írják a dolgot; ilyenkor tetszelegnek önnön erőfeszítéseik heroizmusában, de azért elgondolkodnak, érdemes-e továbbra is a szobor lovagrendhez tartozniuk. Öt-hat balul kiütött kaland után (legalább kalanddá váltak!) a legtöbbben arra hajlanak, hogy nem.

De ki emlékszik Alonso Quijanóra?

Tengelyi László

ÉLETTÖRTÉNET ÉS ÖNAZONOSSÁG

Történetek szövik át az időt, amelyben élünk. Helyünket a világban, még mielőtt magunkra eszmélnénk – sőt talán nem túlzás azt állítani: még mielőtt megszületnénk –, családi elbeszélések jelölik ki. A ránk hagyományozott történetekhez azután hozzátesszük a magunk állandóan változó, nyugvópontra még halálunkkal sem jutó történetét. Ami kívülről ér bennünket, és amit magunk teszünk, amit gondolunk, képzelünk és tapasztalunk, amitől félünk és amit remélünk, elmondjuk magunkról, és elmondjuk egymásról, elmondjuk *újra* és elmondjuk *másként*. Elbeszéléseink visszavisszatérnek a már elmondottakra, és ismét előről kezdik: így próbálják körülvenni és befogni az elszökő történéseket. Amit tudatosan elhallgatunk, és amit öntudatlanul elhárítunk magunktól, a már elmondottak és még elmondandók árnyékában húzódik meg.

Itt azonban rögtön fölmerül egy kérdés. Thomas Mann A VARÁZSHEGY-ben eltöpreng azon, hogy vajon „*elbeszélhető-e az idő*”. Egy „*időregény*” – *Zeitroman* (a magyar fordításban az „*időrajz*” kifejezés szerepel) – veti fel ezzel nem csupán minden időregény, hanem egyszerűen minden élettörténet alapkérdését.

Az a „*hermetikus varázslat*”, amely a szöveg szerint az elbeszélés sajátja, lehetővé teszi a regény számára, hogy ironikus játékot űzzön ezzel a kérdéssel. A mű válaszként olyan kifejezést kínál, amely azt sugallja, hogy az élettörténetet titokzatos egység hatja át. Ez a kifejezés így hangzik: *sors*.

A sorsot Hans Castorp említi Mynheer Peeperkornnal folytatott nagy beszélgetésében. Jelentőségteljes módon teszi ezt: először elejti a szót, majd visszatér rá, jelzi, hogy még mindig ez jár az eszében, de azután ismét másról kezd beszélni. Végül azonban mégiscsak megmagyarázza, hogy mire is gondolt, amikor a „sors” szót említette: „*Clawdia kedvéért, Settembrini úrral dacolva, az értelemellenesség elvének, a betegség zseniális elvének a szolgálatába szegődtem, hiszen talán már előbb is, régebből is azt szolgáltam, és idefenn maradtam...*” „*...hiszen talán már előbb is, régebből is*”: ezek a szavak mutatják a legvilágosabban, mit is kell itt „sors”-on értenünk. Ez a kifejezés az életnek olyan *rejtett egyöntetűséget* tulajdonít, amelyre magunk is döbbenettel eszmélünk rá.

Nem kétséges, hogy a sors gondolata választ kínál minden időregény alapkérdésére, amely minden élettörténet alapkérdése is egyben: nem lehet ugyan „*elbeszélni az*

időt, magát az időt, csak az időt önmagában véve”, ámde nagyon is el lehet beszélni a *sorssá* szövődő időt.

Ez a válasz azonban az ironikus játék része marad. Mit gondolhatunk Hans Castorp sorsáról, ha egyszer a regény befejező soraiból azt tudjuk meg, hogy hiába szolgálta „*talán már előbb is, régebről is*” a betegség „*zenióalis elvét*”, végül is mégsem marad *oda-fenn*?

A Faustus-regényben Thomas Mann az első világháború kitörése időszakának jellemzésére használja fel a „*sors*” – a magyar fordításban „*végzet*” – kifejezést. Serenus Zeitblom szájába adja a szót, aki a második világháború felől visszatekintve számol be arról, amiért sok évvel azelőtt maga is lelkesedett; újra és másként mondja azt, ami akkor elhangzott. Az egykor mámorosan kimondott szó utólag „*ősi, pogány hangnak*”, „*tragikus zenedrámái, mitológikus motívumnak*” minősül. Ez elég ahhoz, hogy a sors fogalmára úgy szólván költői árnyék vetüljön.

Érte a *sorsot* gondolkodói megbélyegzés is: nem jelentéktelenebb filozófus minősítette „*jogtalanul bitorolt fogalomnak*”, mint Kant.¹ Bármennyire természetesen hangzik is, ha azt mondjuk, hogy az idő csak sorssá szövődve beszélhető el, mégis félrevezető ez a kijelentés, mert úgy tünteti föl a dolgot, mintha titokzatos egységnek és rejtett egyöntetűségnek bukkanhatnánk nyomára ott, ahol valójában *különnemű összetevők hatását, sőt egymással szembeszegülő tényezők összeütközését* érthetjük tetten.

Különnemű összetevőkről kell itt szót ejtenünk, hiszen gondoljuk csak meg, micso-da kétértelműség lappang az élettörténet fogalmának mélyén: érthetjük rajta a *megélt*, eleven életvalóságot, de érthetjük rajta életünk *elmondott* – avagy *elmondható* – történetét is.

Diltheynél, aki elsőként fogalmazta meg „*az élet összefüggésének*” kérdését, az értelmezésnek ez a két útja még nem vált szét egymástól.² Az ő vizsgálódásaiban az élet összefüggésének fogalmára épp az a feladat hárult, hogy olyan különmemű fogalmakat, mint *elevenesség és jelenés, erő és értelem*, egy egységbe foglaljon.³ A fenomenológia ellenben habozás nélkül az értelmezés első útját választotta. Az élettörténet ebben a megközelítésben olyan megélt, ám egyszerismind eleve értelmet is hordozó *időegésznek* számított, amely nélkül elbeszélte történetekről szó sem eshetett volna. Ennek a kísérletnek köszönhetjük az élettörténetnek azt a fogalmát, amelyet Husserlnél találunk, és egyszerismind a történetiségnek azt az elképzelését is, amelyet Heidegger vázolt fel a LÉT ÉS IDŐ-ben.

Az értelmezés másik útját a „*narratív identitás*” újabb keletű elmélete járja. *Hogy kik is vagyunk, életünk történetéből derül ki* – ez a gondolat fejeződik ki az említett elméletben. Ezt az elképzelést először Alasdair MacIntyre fogalmazta meg.⁴ Paul Ricoeur idő és elbeszélés kapcsolatát kutatva eredetileg MacIntyre-től függetlenül jutott el hozzá újra.⁵ Kettőjük követői között olyan kiemelkedő gondolkodókat találunk, mint David Carr⁶ és Charles Taylor.⁷

Ez a gondolat jó kiindulópontul szolgálhat ahhoz, hogy megkíséreljünk számot vetni az élettörténet fogalmának ama kétértelműségével, amelyről az imént szó esett. Ki fog derülni azonban, hogy ez a kétértelműség olyan nehézségek forrása, amelyekkel a narratív identitás elmélete nem képes megbirkózni. Ez a kritikai felismerés azt követeli, hogy visszautat találjunk az élettörténet fenomenológiai elemzéséhez. Ám ha nem kívánunk a sors „*jogtalanul bitorolt*” fogalmának használatához folyamodni, kénytelenek leszünk e megközelítésmód egy gyökeresen megújított változatára támaszkodni.

I. Önazonosság mint elbeszéltelettörténet

A narratív identitás elmélete két fő állítás köré rendeződik. 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 elbeszéltelettörténetek egysége.*

Ha e tételek mélyebb értelmét kutatjuk, érdemes az elméletnek azt az alakját alapul vennünk, amely Ricoeur munkáiból rajzolódik ki.⁸ Élettörténet és önazonosság összekapcsolása ebben a változatban kettős célt szolgál.

Az első cél *önazonosság és dologi azonosság különválasztása*. Ricoeur olyan követelménynek igyekszik megfelelni, amelyet a korai fenomenológusok – Husserl, Scheler, Heidegger – állítottak fel. Ez a követelmény megkívánja, hogy énünk önazonosságát élesen elhatároljuk a változások közepette megőrződő dolgok szubsztanciális azonosságától.⁹ Hogy a dolgok önmagukkal azonosak maradnak, az olyan tény, amelyet mi állapítunk meg róluk. Ha rendőrök vagy bírák vagyunk, akkor munkaköri kötelességeink közé fog tartozni, hogy embertársaink „személyazonosságát” hasonló módon tisztázzuk. Az azonosítás ez esetben olyan eljárásra épül, amelyet a külső szemlélő álláspontjára helyezkedve végzünk el. Ezzel a szemléletmóddal azonban nem sokra megyünk, ha azt az azonosságot igyekszünk értelmezni, amelyet *önmagunknak* tulajdonítunk. Hiszen itt az azonosság nyilvánvalóan olyan viszony, amelyre nem kívülről tekintünk, hanem amelyben mi magunk *viszonyulunk* önmagunkhoz. A „személyes azonosság” filozófiai fogalmában, amely Locke óta meggyökeresedett, ez a kétféle szemléletmód összekeveredik egymással. Ez indokolja az „önazonosság” kifejezés bevezetését. A különbséget Ricoeur latin eredetű szavakkal érzékelteti. Szembeállítja egymással az *idem* és *ipse* értelmében vett azonosságot. A szembeállítás értelme így rögzíthető: *önmagunk* maradhatunk anélkül is, hogy *ugyanazok* maradnánk, mint akik voltunk; az önazonosság (*ipse*) nem kívánja meg azt, amit a franciában a *même* kifejezéssel jelölhetünk meg, nem igényli tehát, hogy lényünknek legyen valamiféle magva, amely minden változás közepette megőrződik; nem vonásaink állandósága, jellemünk szilárdsága és nem is meggyőződéseink változatlansága teszi, hogy önmagunk maradjunk, hanem hogy minden átalakulás, amelyen életünk során keresztülmegyünk, egyetlen egységes történet keretei között elbeszélhető. Ezt jelenti az a kijelentés, hogy az *ipse* nem más, mint *narratív identitás*.

Szolgál azonban az elmélet Ricoeurnál egy további célt is. Ez a cél *önazonosság és másság összekapcsolása*. Olyan követelménynek igyekszik Ricoeur ezáltal eleget tenni, amely Lévinastól származik: megkísérli megmutatni, hogy *miként fonódik bele önazonosságunkba a másság*.¹⁰ Erre utal Ricoeur egyik alapvető munkájának címe is: SOI-MÊME COMME UN AUTRE, vagyis: ÖNMAGUNK MINT MÁSIK.

Nem nehéz belátni, hogy önazonosságunkat máris elhatároltuk a dolgokra jellemző szubsztanciális azonosságtól, mihelyt élettörténetünk egységére alapozódó értelmezést adunk róla. Ígéretes nekiindulásnak tekinthető a narratív identitás elmélete a második említett célkitűzés szempontjából is. Hiszen egy élettörténet egysége nyilvánvalóan megtűri a másságot: semmiképp sem zárja ki a mássá válást, és egyenesen feltelezi a másokhoz fűződő kapcsolatok egész sokaságát.

Az élettörténet fogalmának kétértelműsége folytán azonban olyan nehézség támad, amely megosztja az elmélet híveit. A kérdés így vetődik fel: vajon tekinthetjük-e életünk *elbeszéltelettörténetét* önazonosságunk hordozójának, vagy pedig ennek háttérében mégiscsak fel kell tételeznünk a *megélt* életvalóság időegységét mint *sorsot*?

Ricoeur válasza látszólag semmi kétséget sem hagy maga után. Így hangzik: „Az életet ama történettel avagy történetekkel tekintjük azonos értelműnek, amelyet, illetve amelyeket elmondunk róla.”¹¹ Valójában azonban korántsem ilyen egysíkú az az elképzelés, amelyet kialakít. Kiderül ez abból a vitából, amelyet SOI-MÊME COMME UN AUTRE című munkájában MacIntyre-rel folytat.

Az AFTER VIRTUE című könyvben MacIntyre arra az álláspontra helyezkedett, hogy a cselekedet és kiváltképp az élet egésze nem válhatnék elbeszélés tárgyává, ha nem volna eleve úgy felfogható, mint *enacted narrative*: az élet szinpadán szinre vitt történet.¹² Ez a gondolat szembefordulást jelez a történetírásnak azzal a megközelítésmódjával, amelyet Hayden White és Louis O. Mink dolgozott ki. „*Stories are not lived but told*” – foglalta tételbe Mink e megközelítésmód alapelvét. MacIntyre ellentétellel válaszol: „*Stories are lived before they are told.*”¹³

Ezzel a felfogással, mint maga MacIntyre is világosan látja,¹⁴ egész sor ellenvetés szegezhető szembe, amelyek mind élettörténet és elbeszélés szerkezeti különbözőségére utalnak. (1) Az elbeszélte történeteknek szerzőik vannak; de vajon szerzői vagyunk-e élettörténetünknek? (2) Az elbeszélte történetek elkezdődnek és befejeződnek; vajon élettörténetünk is hasonló zártságot mutatna? Ez a születés és a halál ténye ellenére nagyon is kétséges, hiszen emlékezetünkben már a korai gyermekkor is homályba vész, halálunk pedig csak a bennünket túlélők elbeszéléseiben válik élettörténetünk befejezésévé. (3) Vajon nem lehet-e továbbá egyetlen élettörténet több hiteles elbeszélés tárgya? (4) Másfelől: az elbeszélés tárggyá tehet egyetlen élettörténetet; de vajon létezik-e egyetlen élettörténet a valóságban? Nem fonódnak-e össze egymással az élettörténetek a legapróbb részletekig? (5) Végül még egy utolsó ellenvetés: az elbeszélés mindig utólagos, visszatekintő, múltira irányuló; de nem tanulhattuk-e meg Sartre-tól és Heideggertől – ha tapasztalatainkból nem tudtuk volna eleve –, hogy valóságos élettörténetünk során elsődlegesen jövőbeli lehetőségeinkből kiindulva értelmezzük önmagunkat?

Mint Ricoeur is elismeri, MacIntyre nemcsak tisztában van ezekkel az ellenvetésekkel, de meg is tud felelni rájuk. Álljanak itt szemben kérdésekkel kérdések: (1) Élettörténetünknek – tényleges valója szerint – nyilvánvalóan nem vagyunk szerzői, de ami élettörténetünk jelentését, értelmét illeti, nem kell-e magunkat mégiscsak legalábbis „társszerzőnek” tekintenünk?¹⁵ (2) Nem vesszük-e hasznát élettörténetünk felépítésében az elbeszélő formák zártságának, amikor például új kezdeményezéseink súlyát igyekszünk megadni, vagy amikor szükségképpen ideiglenes célkitűzéseink némelyikét megkíséreljük végérvényesen rögzíteni? (3) Nem nélkülözhetetlen sajátossága-e az élettörténetünkre jellemző egység kialakulásának az a tény, hogy mindig több hitelesnek elismerhető történetet tudunk elmondani magunkról, s ennek megfelelően többféle lehetőséget tartunk nyitva magunk előtt? (4) Nem segítenek-e eligazodni az egymással összefonódó élettörténetek szövedékében az elbeszélés olyan ősrégen meghonosodott formái, mint az egymásba ékelődő történetek? (5) S végül: vajon nem mozognak-e a történetírói és irodalmi elbeszélések éppúgy „*tapasztalati tér*” és „*várakozási horizont*” kettős dimenziójában, akárcsak a valóságos élettörténetek? Hiszen utólagosságuk és visszatekintő jellegük nem a szereplők perspektíváját tükrözi, hanem csupán azt a nézőpontot, amelyet „*az elbeszélés hangja*” igényel magának.

Ezek a válaszok világosan mutatják, hogy megélt élettörténet és elbeszélői történetmondás között nincs áthidalhatatlan szakadék. Milyen következtetést kell azonban levonnunk ebből a megállapításból? Ezen a ponton válnak szét a vizsgált elmélet kép-

viselőinek útjai. MacIntyre abban a tényben, hogy megélt élettörténet és elbeszélői történetmondás között nincs kibékíthetetlen ellentét, a színre vitt történetek gondolatának bizonyítékát látja. Ricoeur más következtetést von le ebből a tényből: azt állítja, hogy az elbeszélői történetmondás szerkezeti alkotóelemeit *alkalmazzuk az életvalóságra*, és hozzáteszi, hogy éppen ezért az élettörténet „*meseszövéss és eleven tapasztalat bomlékony elegyeként*” fogható fel.¹⁶ Így ő – MacIntyre-rel ellentétben – nem kényszerül rejtett egyöntetűséget feltételezni ott, ahol valójában különmű tényezők együttműködéséről van szó.

Kétségtől aránytalanul inkább ez a felfogás, mint a színre vitt történetek elmélete, ahhoz azonban mégsem eléggé körültekintő, hogy ne ütköznék újabb nehézségbe. Hiszen mégiscsak kérdés, vajon elfogadható-e egy olyan elmélet, amely önazonosságunkat rövid úton „*meseszövéss és eleven tapasztalat bomlékony elegyeként*” nyilvánítja. Még ha föltesszük is, hogy a történetmondás szerkezeti elemei megélt életvalóságunk alakító tényezőivé válhatnak, azt aligha állíthatjuk, hogy önazonosságunk elbeszélői tevékenységünk pusztá terméke volna. Maga Ricoeur figyelmeztet rá, hogy amikor saját életünkben történeteket mondunk el, ezáltal „*azt a narratív identitást, amely bennünket alkot, nem kívülről magunkra erőltetni, hanem felfedezni igyekszünk*”.¹⁷ Nyilvánvaló azonban, hogy *felfedezni* csak azt lehet, ami valamiképp már megvan. Vajon nem az a következtetés adódik-e ebből, hogy önazonosságunk alapját mégsem az elbeszélő élettörténet egységében, hanem a megélt életvalóság időszerkezetében kell keresnünk?

Ez a nehézség arra ösztönözhet bennünket, hogy a narratív identitás elméletétől visszautat keressünk a fenomenológiához.

II. Élettörténet és értelemképződés

Ha élettörténet és önazonosság kapcsolatát kutatjuk, meggondolásainkhoz a fenomenológia megteremtőinek munkáiban fontos támpontokra bukkanhatunk. Husserl a KARTEZIÁNUS MEDITÁCIÓK-ban felállít két olyan tételt, amelyek egész késői filozófiáját az e tárgyra vonatkozó vizsgálódások körébe utalják. Az első tétel azt állítja, hogy *a fenomenológia nem más, mint az én önkonstitúciójának elmélete*; a második tétel pedig azt mondja ki, hogy *az én úgyszólván egy „történet” egységeként konstituálódik*.¹⁸ Kéziratosságaiban Husserl magát az „élettörténet” szót is használja – még ha csak idézőjelben is.¹⁹ Késői gondolkodásában így tételes összefüggés rajzolódik ki *önkonstitúció* és *élettörténet* között. Heidegger a LÉT ÉS IDŐ-ben Diltheynek „*az élet összefüggésére*” vonatkozó kérdésére olyan vizsgálódásokhoz választja kiindulópontul, amelyek a történetiség és a sors fogalmának tisztázására irányulnak. Ha önazonosság és élettörténet kapcsolatát kutatjuk, ezek a vizsgálódások ugyancsak joggal vonják magukra a figyelmünket.

Mégsem volna azonban helyénvaló, ha akár Husserlhez, akár Heideggerhez közvetlenül próbálnánk kapcsolódni. Föl kell ugyanis figyelni arra, hogy az idő, amelyre az élettörténet, illetve a történetiség általuk kidolgozott értelmezését alapozzák, mindkettőjüknél *szolipszisztikus szerkezetű* marad. Érvényes ez a megállapítás Husserlre, aki az „*életidőt*” eleve „*önidőként*” (*Selbstzeit*)²⁰ határozza meg, és ezért – mint maga is felismeri²¹ – végül is adós marad annak magyarázatával, amit „*a másik másságának*” nevez; de érvényes Heideggerre is, aki elismeri ugyan, hogy létezésünknek vannak olyan feltételei, amelyeket nem keríthetünk hatalmunkba, ámde *sorsot* csak annak tu-

lajdonít, aki ezeket az uralhatatlan tényezőket is tulajdon önazonosságának építőelemeivé tudja változtatni, kiiktatva ezzel az életéből minden másságot és idegenséget.

Ha tehát a narratív identitás elméletétől visszautat keresünk a fenomenológiához, ez nem úgy értendő, mintha ráhagyatkozhatnánk egy kész és minden részletében kidolgozott filozófiai módszerre. Ellenkezőleg: a feladat itt éppen abban áll, hogy magunk teremtsük meg azokat a gondolati eszközöket, amelyekkel élettörténet és önazonosság kapcsolata feltárható.

Ricoeur-t idézve egy helyütt úgy fogalmaztunk, hogy élettörténetünknek még *társ-szerzői sem tényleges valóját*, hanem csupán *jelentését* vagy *értelmét* tekintve vagyunk. Minden azon múlik azonban, hogy milyen értelmezésben tesszük magunkévá ezt a gondolatot. Kínálkozó lehetőség, hogy elbeszéléseinkre úgy tekintünk, mint amelyek életünk eseményeinek *értelmet adnak*. Az elbeszélői értelemadásnak ez az elképzelése azonban aligha fér össze azzal a már idézett felismeréssel, hogy önazonosságunkat „nem kívülről magunkra erőltetni, hanem *felfedezni* igyekszünk”. Éppily elharmarkodott dolog volna ugyanakkor, ha ebből a felismerésből arra következtetnénk, hogy mégiscsak igazat kell adnunk MacIntyre-nek, aki szerint az átélt életvalóság maga úgy fogható fel, mint színre vitt történet. Az *enacted narratives* eme gondolata ugyanis csatlóka látszaton alapszik. Ez az első, amit be kell látnunk, hogy azután visszatérhessünk az értelemadás kérdéséhez.

1. Az „önmagát elbeszélő élet” délibábja

Forduljunk ismét Thomas Mannhoz, aki a JÓZSEF-regényben ironikus játékba kezd „az önmagát elbeszélő élet” gondolatával. Van-e olyan történetmondó, aki ne érezné úgy, hogy „*mielőtt a történet első ízben elbeszéltetett volna, önmagát beszélte el – mégpedig olyan pontossággal, amilyennel remekelni csak az élet tud, s amit utolérni az elbeszélőnek nem lehet reménye és kilátása*”. Mégsem kétséges, hogy tünékeny káprázatról van itt szó csupán. Thomas Mann utalásai fényt vetnek arra az útra, amelyen odáig jutunk, hogy végül is így képzeljük a dolgot. Észrevesszük, hogy egyazon élettörténetről több hiteles elbeszélést mondhatunk el. Önmagában véve ez a megfigyelés, mint szó esett róla, az *ellen* szolgálhat érvként, hogy átélt életvalóság és elbeszélő történet közé egyenlőségjelet tegyünk. E tény fölött azonban túlságosan is könnyen elsiklunk, ha az a felismerés köti le a figyelmünket, hogy a különböző elbeszélések ugyanazt az élettörténetet többé vagy kevésbé „pontosan” – azaz többé vagy kevésbé *részletesen* és egyszersmind többé vagy kevésbé *valóságúen* – mutathatják be. Ekkor ugyanis az a benyomásunk keletkezhet, hogy az elbeszélő történetek úgy viszonyulnak a megélt életvalósághoz, mintha az volna az „*alapszöveg*”, amelyhez ők maguk csupán *közelíthetnek*. Ez a benyomás azonban egy alig észlelhető, ám korántsem ártalmatlan „határátlépés” következtében áll elő. Egyre pontosabb és pontosabb elbeszélések egész sorát képzeljük magunk elé, hogy azután végül azt az életvalóságot, amely e történetekben feltárul, azonosnak tekintjük a „legpontosabb” elbeszéléssel. Olyan látszatnak esünk itt áldozatul, amely kanti módra elemezhető: önkéntelenül is az élettörténet *alkotó* elvének – „*konstitutív princípiumának*” – tüntetjük fel azt, ami valójában *szabályozó* elve – „*regulatív princípiuma*” – csupán a történetmondásnak. Ezáltal azt a rejtett egyöntetűséget és titokzatos egységet, amely elérhetetlen eszményképként lebeg elbeszélői tekintetünk előtt, az eleven életvalóság sajátjának tekintjük. Így válik „az önmagát elbeszélő élet” délibábja a *sorsmetafizika* szülőanyjává.

Korunk művészete, amely a maga keltette szép látszatról hajlamos az igazság akarásának aszkézisével lerántani a leplet, újra meg újra módot talál rá, hogy ezt a tudást

beépítse a műbe. Nemcsak Thomas Mannra gondolhatunk, aki az ironikus játék eszközeivel él, hanem García Márquezre is, aki, mint annyiszor, ezúttal is a mítoszteremtés lehetőségeit igyekszik kiaknázni. A SZÁZ ÉV MAGÁNY-ban Melchíades szanszkritul, az anyanyelvén, „*a páros sorokat Augustus császár magánhasználatú titkosírásával, a páratlanokat pedig a spártai katonaság módszerével rejtlezve*”, előre megírja a Buendia család történetét, méghozzá egy olyan fogást alkalmazva, amelyhez közönséges elbeszélő nem folyamodhat: az eseményeket nem az emberek megszokott időrendjében helyezi el, hanem úgy sűríti össze egy évszázad mindennapos epizódjait, hogy „*ugyanabban a pillanatban együtt legyen érvényes valamennyi*”. Parabola ez a sorsról (hasonlóan ahhoz, ahogyan Kafkánál parabolát találunk a törvényről): abban az „*együttes érvényességben*”, amiről itt szó esik, az életeseeményeket rejtett egyöntetűségük és titokzatos összetartozásuk a *megmásíthatatlanság* jellegével ruhazza fel, anélkül, hogy általános minták ismétlődéseiként és ebből fakadó szükségyszerűség hordozóiként tüntetné fel őket, s ezáltal eltörölné egyszerűségüket és esetlegességüket.

2. Megélt életvalóság és elbeszélt történet különválasztása

Ha a színre vitt történetek MacIntyre-től származó gondolatát éppúgy elvetjük, mint azt a Ricoeur által megfogalmazott elképzelést, hogy önazonosságunk meseszövés és eleven tapasztalat bomlékony elegye volna csupán, akkor súlyos dilemma elé kerülünk: egyrészt nem tagadhatjuk, hogy vannak pontosabb és kevésbé pontos, hitelesebb és kevésbé hiteles történetek, hiszen máskülönben szó sem eshetné arról, hogy amikor életünkről elbeszéléseket mondunk el, ezzel önazonosságunk *felfedezésére* törekszünk; másrészt azonban nem tudjuk, miféle mérce alapján ítélnénk egy történet pontosságáról vagy hitelességéről, miután átláttuk, hogy az eleven életvalóság legfeljebb játékos iróniával nevezhető olyan *alapszövegnek*, amelyhez az elbeszéléseknek igazodniuk kellene.

Kiutat akkor találhatunk ebből a dilemmából, ha feladjuk azt a külső nézőpontot, amelyből megélt életvalóság és elbeszélt történet viszonyát mindeddig szemléltük, és a pontosság vagy a hitelesség kérdését úgy vizsgáljuk, ahogyan *a magunk élettörténetén belül ténylegesen felvetődik*. Ricoeur maga is megteszi a döntő lépést ebbe az irányba, amikor a pszichoanalitikus terápiát elemezve úgy fogalmaz, hogy élettörténetünk „*megelőző elbeszélések újabb és újabb helyesbítése révén*” alakul ki.²² A valósághűség kérdése merőben új arculatot ölt, ha nem *in abstracto* képzeljük magunk elé az egy és ugyanazon élettörténetre vonatkozó elbeszélések egész sorát, hanem visszahelyezkedünk a magunk élettörténetébe, és *in concreto* vesszük szemügyre azokat a válsághelyzeteket, amelyekben előzőleg pontosnak és hitelesnek vélt történetek helyesbítésére kényszerülünk.

Schol sem válik olyan nyilvánvalóvá megélt életvalóság és elbeszélt történet szerkezeti különbözősége, mint abban az átmeneti állapotban, amely egy ilyen válsághelyzetben kialakul. Azok az eltérések, amelyekről korábban már szó esett, itt valósággal szakadékká mélyülnek. Hogy ezt beláthassuk, vegyük ismét szemügyre őket. Az eredeti sorrendhez eközben nem kell ragaszkodnunk.

Kezdjük ezúttal azzal a különbséggel, amelyet korábbi áttekintésünkben utolsóként említettünk. (5) Az elbeszélt történetek visszatekintő jellegűek; abban a közties időszakban viszont, amelyben előzőleg pontosnak és hitelesnek vélt történetek helyesbítésére szánjuk el magunkat, a legapróbb módosítás is addig ismeretlen távlatokat nyithat meg, és valósággal új kezdetet teremthet. Ezért ebben a kivételes pillanatban

visszatekintő elbeszélés és előretéteknél kezdemenyezés nem állíthatók szembe egymással. (3) Sehol sem válik olyan kézzelfoghatóvá az a lehetőség, hogy egy és ugyanazt az életvalóságot különböző elbeszélésekkel ragadjunk meg, mint ott, ahol több út nyílik meg előttünk. (2) Abban a köztes időszakban, amelyben korábban pontosnak és hitelesnek vélt történeteink érvényességét fölfüggeszteni kényszerülünk, összezavarodnak azok a szálak, amelyek élettörténetünk kezdetéig nyúlnak vissza, és amelyek élettörténetünk vége felé mutatnak előre. Itt ezért kiváltképp nyilvánvalóvá válik, hogy mennyire nélkülözi a megélt életvalóság az elbeszélte történetekre jellemző zárt-ságot. (4) Egy olyan válsághelyzetben, amelyet vizsgálunk, egyszerre kiderül, hogy azok a történetek, amelyekkel önazonosságunkat önmagunk és mások számára rögzíteni próbáltuk, helyreigazításra szorulnak. Ekkor, ha csak átmenetileg is, de elkövetkezik a meghasonlás vagy, mint kevésbé szokásos, de talán még kifejezőbb fordulattal mondhatjuk, az *önhasadás* pillanata. Hogy a magunk élettörténete elválaszthatatlanul összefonódik másokéval, és hogy önazonosságunkban kioldhatatlanul bele szövődik a másság, az sohasem bizonyul annyira félreismerhetetlen ténynek, mint éppen ebben a pillanatban, amikor megrendült önértelmezésünk újbóli megszilárdításához csak a másokkal fennálló kapcsolatainktól remélhetünk támpontot. (1) Abban a válsághelyzetben, amelyet magunk elé idézünk, különös nyomatékot kap az a megállapítás, hogy élettörténetünknek még értelmét tekintve is csupán „társaszerzői” vagyunk. Itt ugyanis az az értelem, amelyet életünkről szóló elbeszéléseinkben tetteinknek és a velünk megesett történéseknek tulajdonítottunk, egyszer csak elmerül, anélkül, hogy hatalmunkban állna életünk eseményeit szabadon kiesztelt történetek révén más értelemmel fölruházni. Ha valamiféle más értelem felmerül, az nem a mi kezdeményezésünkre történik. Tevékenységünk itt nem terjed túl azon, hogy fölfedezzük a magától képződő új értelmet. Ezek a megfontolások arra mutatnak, hogy *értelemadás* és *értelemképződés* között különbséget kell tennünk.

Mielőtt gondolatmenetünkben továbbhaladnánk, érdemes ezt a különbséget konkrét eseteken megvilágítanunk. Ha példáinkat a regényirodalomból választjuk, az olvasó abban a helyzetben lesz, hogy ellenőrizheti a megállapítások helyességét.

3. A hidegség gőgje és a szépcsinálás alkímiaja

Serenus Zeitblom a DOKTOR FAUSTUS-ban ismerteti azt a levelet, amelyet Adrian Leverkühn fiatal életének fordulópontján zenetanárához, Wendell Kretschmarhoz intéz. Kretschmar válaszol, és a levélváltás eredményeképpen a teológushallgató végül is úgy dönt, hogy felhagy megkezdett tanulmányaival, és zenei pályára lép. Ez a döntés azonban korántsem tekinthető eleve egyértelműnek. Az életválság Adriant arra indítja, hogy súlyos ítéletet mondjon ki önmagáról: „Attól tartok, kedves barátom és mesterem – írja –, hogy semmirevaló fickó vagyok, mert nincsen bennem melegség. Az írás szerint ugyan az az átkozott, aki se nem meleg, se nem hideg, tehát lágymeleg. Nos, lágymelegnek nem mondanám magamat, én határozottan hideg vagyok – de önmagamról alkotott ítéletemet szeretném függetleníteni az áldást és átkot osztó hatalomtól.” A levélíró elmondja, hogy miért szegődött a teológia szolgálatába: megalázkodni, meghajolni kívánt, *hidegségének gőgjét* akarta megbüntetni. Még mindig ez tartja vissza őt most attól, hogy hivatást váltson, és a zene karjába vesse magát, mert akiből hiányzik a melegség és a robusztus naivitás, az eleve alkalmatlan arra, ami a zenében művészi látszatok, boszorkányság, fekete mágia, trükk, szemfényvesztés, alkímia, szépcsinálás. Emlékszünk a híres leírásra, amelyben Adorno, a nagy zeneismerő – Thomas Mann meglepetésére – nem ismerte fel a MESTERDALNOKOK harmadik felvonásának előjátékát: „...a csellók mélabús, merengő szólólé-

mát intonálnak, amely kifejezően s jámborul bölcselkedve veti fel a kérdést, mire valók a földi hívságok, miért hajtjuk, hajszoljuk magunkat és egymást” – és így tovább. Leverkühn végül így kiált fel: „Miért van az, hogy minden dolog úgy tűnik fel előttem, mint önmaga paródiája? Miért kell úgy éreznem, hogy mintha a művészetnek majdnem minden... nem, kivétel nélkül minden eszköze és kipróbált lehetősége ma már csak paródia létrehozására volna alkalmas?”

Mi a válasz erre a kétségbeesett, önkínzó kérdésre? „*Kényeskedés, Adri*” – kezdi Kretschmar, majd világossá teszi, amit Adrian levelének olvastán mi is érezhattünk: tanítványa „*olyan tulajdonságokkal akar kibújni a művészet alól, amelyeket az egyenesen megkövetel*”, és ennek szíve mélyén maga is tudatában van. „*A művészetnek – állítja Kretschmar – ma éppen olyan emberekre van szüksége, amilyen ő, igen, éppenséggel olyanokra – és a móka, az ármányos bújócskázás az egészen az, hogy ezt maga Adrian is pontosan tudja.*”

Leverkühn szavai nem egészen azt jelentik, amit mondani kívánt velük. Az a történet, amelybe addigi életútját belesúríti, valóság-hű és lelkileg hiteles, gunyoros töredelmességében valóságos önvalomás; mégis inkább elleplezi, mintsem feltárja az életválság kiváltó okait és alakító tényezőit. Ha ezek mégis érzékelhetővé válnak, az csupán annak köszönhető, hogy a levél értelme lassanként önmaga ellentétébe fordul át. Kretschmarnak könnyű dolga van: csak meg kell ragadnia ezt a magától visszajára forduló értelmet. A hidegség gögje kétségkívül alkalmatlanná teszi Adriant a szépcsinálás alkímiájára. De nem születik-e meg abban a pillanatban, mihelyt egyszer megtört a szép látszat varázsa, egy szikárabb, aszketikusabb, ám egyszersmind igazabb művészet igénye? S mi másra van szüksége ennek a látszatkeltés eszközeitől elforduló művészetnek, mint a hidegség gögjére, amely nem tűr trükköt és szemfényvesztést? Vajon ki tudná jobban mindezt, mint maga a levélíró? Helyénvaló tehát az ítélet: aggály és önkínzás nem egyéb itt, mint „*kényeskedés*”, „*móka*” és „*ármányos bújócskázás*”. Tévedés volna azonban azt hinni, hogy tudatos csalásról, rosszhiszemű fondorlatról van szó. Adrian leveléből olyan értelem bontakozik ki, amely eloldódik írójának mondanójától, és önálló életre kel. Kretschmarra vár a feladat, hogy a sorok között megragadja és kimondja ezt a magától képződő értelmet, amely nem vezethető vissza tudatos értelemadásra.

4. „*Flórenci remekmű*”

Vajon nem járunk-e el túlságosan szűkkeblűen, ha mindazt, amit a magától meginduló értelemképződésről mondunk, csupán válsághelyzetekre tekintjük érvényesnek? Érdemes szemügyre vennünk egy olyan példát, amely önként kínálja az általánosítás lehetőségét.

Proust leírja azokat az alig észlelhető átmeneteket, amelyek Swannt lassanként a szerelem és a féltékenység rabszolgájává teszik. Az a folyamat, amelyről képet kapunk, olyannyira egységes és feltartóztathatatlan, hogy válsághelyzetek ki sem alakulnak benne. Mégis vannak fordulópontok a történetben. Tudjuk, micsoda jelentősége van például annak, amikor Verdurinéknél felhangzik a Vinteuil-szonáta kis dallama. Nem csekélyebb a szerepe annak a hasonlatosságnak sem, amelyet Swann Odette és Botticelli Cipórája között vél felfedezni. A Sixtus-kápolna freskója új értelemmel telik meg, ez az új értelem további támpontra lel a nyelvben, és végül áterjed Odette testi valójára, felszívta azt a vágyat, amelyet a fáradt arc és a már nem egészen tökéletes bőr nem tudott magától felkelteni. „*Ez a szó, hogy »flórenci mű« – olvashatjuk – igen nagy szolgálattal tett Swann-nak. Megengedte, mint egy varázsigé, hogy Odette képe egy oly álomvilágba jusson, ahova eddig még nem volt bejárása, és ahol egészen átnemesült. S míg az a pusztán*

testi szemlélete, amellyel eddig e nőt megközelítette, szerelmét inkább csak gyöngítette, mivel szüntelen felújította mindazokat a kételeyeket, amelyeket arca, teste, szépsége minőségéről táplált, e kételeyek semmivé tűntek, ez a szerelem megszilárdult, mihelyt egy biztos esztétika alapfogalmaira rakódhatott, nem szólva arról, hogy csók s birtoklás – egy már nem ép testtel kapcsolatban – meg lehetőségen természetesnek s közepesnek hathatott csak, míg így, ha egy múzeumi műremek imádatát tetézték be, szinte természetfelettinek s elbűvölőnek kellett érződnie.” Valóban varázsige ez a szó: „flórenci remekmű”, hiszen új értelemmel ruház fel egy „már nem ép testet”, és olyan vágyat szül, amely magától nem ébredt fel.

5. Értelemképződés és értelemrögzítés

Példáink azt bizonyítják, hogy az élettörténet olyan *értelemképződés* színtere, amely *uralhatatlanságában és ellenőrizhetetlenségében* gyökeresen különbözik minden értelemadástól. Kétségkívül nem nélkülöz minden alapot Ricoeurnek az az állítása, hogy az élet „*elbeszélte történetek szövedéke*”.²³ Ámde azokban a válsághelyzetekben, amelyekben pontosnak és hitelesnek vélt történeteink helyesbitésére kényszerülünk, sőt az élet folytonos menete során is, valahányszor csak egy kép, egy szó, egy arc, egy alak váratlanul addig ismeretlen jelentésre tesz szert, ez a szövedék felszakad, és szemünk elé tár egy rejtetten lejátszódó és közvetlenül nem befolyásolható folyamatot, amelyben új értelem képződik.

Igaz, a képződőben lévő új értelmet megkísérelhetjük – és többnyire meg is kíséreljük – ismét történetekbe foglalni s ezáltal mintegy *rögzíteni*. Így próbáljuk azt, ami uralhatatlan és ellenőrizhetetlen, mégiscsak hatalmunkba keríteni. E törekvésnek köszönhető, hogy önazonosságunk általában nem rendül meg, és ha megrendül is, a válság közjátéka után más alakban újra helyreállíthatónak bizonyul. Nincs azonban biztosítékunk arra, hogy az értelemrögzítésért tett szakadatlan erőfeszítéseink valaha is teljes sikerrel járhatnának. Ellenkezőleg: azt tapasztaljuk, hogy az értelemképződés folyamatai minduntalan újra kisiklanak a kezünk közül, helyesbitett történeteinket ismét megkérdőjelezzik, és önazonosságunk szilárdnak hitt burkát újból feltörik.

Ez a megfigyelés olyan nehézség forrása, amelyen a narratív identitás elmélete egyik változatában sem képes úrrá lenni. Azok a folyamatok, amelyeket a fenti példák elénk tártak, minden kétséget kizáróan ellenszegülnek egy olyan leírásnak, amely „*mese-szövés és eleven tapasztalat bomlékony elegyeként*” kívánná jellemezni őket (hiszen egyfelől történetekben rögzíthetők ugyan, de semmi esetre sem tekinthetők elbeszélői mese-szövés termékeinek, másfelől titkos mozgatói ugyan a megélt életvalóságnak, de semmiképp sem közvetlen tárgyai az eleven tapasztalatnak), ám éppily kevésbé tűrik, hogy az „önmagát elbeszélő élet” gondolatának bizonyítékait lássuk bennük (hiszen lényegükhöz tartozik, hogy valahányszor felbukkannak, az elbeszélte történetek szövedéke nem továbbszövedődik, hanem éppenséggel felfeslik).

Ebből azt a tanulságot szűrhetjük le, hogy *élettörténet és önazonosság* nem tekinthetők azonos értelmű fogalmaknak. Kétségtelen tény ugyan, hogy az életnek elmaradhatatlan jellemzője az a vonás, amelyet Heidegger a LÉT ÉS IDŐ német eredetijében *Jemeinigkeit* néven emleget: ki-ki csak a maga életét élheti. Mi sem csábítóbb, mint ebből élettörténet és önazonosság elválaszthatatlanságára következtetni. Bizonyos értelemben jogos is ez a következtetés: a két fogalom kétségkívül összetartozik. Meggondolásaink azonban azt bizonyítják, hogy az *elválaszthatatlanság* itt nem jelent *különválaszthatatlanságot*. Ha az élettörténetet magától lejátszódó *értelemképződés* színtérének tekintjük, az önazonosságban pedig ama küzdelem legfőbb tétjét látjuk, amely ezen a szinten az *értelemrögzítésért* folyik, akkor világossá válik, hogy itt két különböző do-

logról van szó, még ha ez a két különböző dolog elválaszthatatlanul összetartozik is egymással.

Ezek a megállapítások azonban további feladatot rónak ránk; tisztáznunk kell, milyen fogalmi szerkezetbe illeszkedik bele értelemképződés és értelemrögzítés kapcsolata.

6. Diakritikai módszer

Thomas Mann megemlíti, hogy amikor egyszer baráti társaságban felolvasta Leverkühn és Kretschmar levélváltását, a „hegelianus” Adornót, aki jelen volt az összejövetele, e részlet *dialektikus* jellege ragadta meg. Az előzőkben magunk is használtunk egy kifejezést, amely a dialektikus gondolkodás hagyományát idézhette az olvasó emlékezetébe: azt mondtuk, hogy Leverkühn levelének értelme „*az ellenkezőjébe fordul át*”. Az a leírás, amelyet értelemképződés és értelemrögzítés kapcsolatáról adtunk, hasonló benyomást kelthetett. Hozzátehetjük, hogy életidő és elbeszélte történet kapcsolatát elemezve Ricoeur is mindvégig közel marad Hegelhez.

Mégis fölmerül a kérdés: vajon filozófus módjára járnánk-e el, ha azokat az összefüggéseket, amelyek elemzéseink tanúsága szerint értelemképződés és értelemrögzítés fogalmát egymáshoz kapcsolják, *készen talált gondolati alakzatokba* próbálnánk foglalni, merítsük bár őket akár a dialektikus gondolkodás örökségéből, akár más hagyományból? A szaktudományokkal ellentétben a filozófiának nagy valószínűséggel nem az a feladata, hogy meglepő felfedezésekkel álljon elő, hanem hogy életértékű tudásunk rejtetten meglévő elemeit kiszabadítsa megalapozatlan hiedelmeink és téveszméink érdekekkel átszőtt rendszeréből – avagy, nyersen szólva, *megtisztítsa őket a maszlagoktól*. De vajon nem épp a legfőbb részét alkotja-e ennek a feladatnak az a törekvés, hogy tapasztalatainkat mindeddig ki nem próbált, kész sémákra nem hagyatkozó, nem „egy kulcsra járó”, hanem újonnan megalkotott és differenciáltan alkalmazott, esetről esetre úgyszólván *kikísérletezett* gondolati alakzatokba rendezzük, amelyek többet és mást tárnak fel belőlük, mint az örökölt hagyomány sejtene engedné?

Ez a törekvés azt kívánja, hogy még egyszer átgondoljuk, hogyan is jutottunk el előbb megélt életvalóság és elbeszélői meseszöveg, majd értelemképződés és értelemrögzítés – illetve, ezzel párhuzamosan, élettörténet és önazonosság – különválasztásához. Egyik esetben sem *in abstracto* elemeztük két fogalom viszonyát, hanem olyan helyzeteket tartottunk szem előtt, amelyekben kapcsolatuk *in concreto* vált elemezhetővé. Maguk a vizsgált helyzetek tárták eléink azokat a jelenségeket, amelyek fényt derítettek az egyébként egymással összetartozó fogalmak különbözőségére, és így valósággal megkövetelték, hogy eltéphetetlen kötelekeik ellenére is különválasszuk őket. Az egymással elválaszthatatlanul összetartozó fogalmaknak ez a fajta különválasztása már csak azért sem tekinthető egyszerűen a *dialektikus* módszer alkalmazásának, mert nem maradunk meg a pusztá fogalmak elemzésének körén belül, hanem olyan élethelyzetekre hivatkozunk, amelyekben jelenségek tárulnak fel, és tapasztalatok adódnak. Ehhez járul továbbá, hogy azt a különbséget, amelyet eljárásunkkal megragadhatóvá teszünk, nyilvánvalóan nincs okunk *antinomikus feszültség forrásának* – és még kevésbé egymásba átsapó ellentétek vagy valamiféle önmagát felemészítő ellentmondás csiraalakjának – tekinteni, hanem inkább olyan *differenciális összefüggést* kell látnunk benne, amely a nyelvi jelek rendszerére és általában a jelentéshordozó kifejezések kapcsolatára jellemző. Az utóbbi megállapítás alapot ad arra a kijelentésre, hogy módszerünk nem *dialektikus*, hanem *diakritikai* jellegű különbséget tesz érzékelhetővé és megragadhatóvá.

A „*diakritikai*” megjelölés a szétválasztás, elkülönítés, megkülönböztetés görög szávara megy vissza. Ha azt az eljárást, amelyet az előbbieken követtünk, most *diakritikai módszernek* nevezünk el, ezzel olyan kezdeményezésekhez kapcsolódunk, amelyek Maurice Merleau-Ponty késői munkáiban öltöttek először jelzesszerű körvonalakat, ha a szerző korai halála miatt már nem bontakozhattak is ki.

Az *usage du diacritique* eszméje²⁴ aligha születhetett volna meg, ha Merleau-Ponty nem ismeri fel már igen korán Ferdinand de Saussure lingvisztikai és Claude Lévi-Strauss etnológiai strukturalizmusának filozófiai jelentőségét. Hiba volna azonban ebből arra következtetni, hogy aki diakritikai jellegű eljárást dolgoz ki és alkalmaz, ezzel máris elkötelezi magát a strukturalizmus mint filozófiai áramlat mellett. Merleau-Ponty említi az észlelés és az interszubsztivitás „*diakritikai rendszerét*”,²⁵ ám e rendszerek strukturális elemzésénél előbbre valónak ítéli egy olyan kérdés megválaszolását, amelyet kinek-kinek egyes szám első személyben kell megfogalmaznia: „*miként találom egy egyetemes diakritikai rendszerbe belefoglalva magamat?*”²⁶ Ebben a kérdésben annak jelét láthatjuk, hogy az *usage du diacritique* kifejezés Merleau-Ponty késői gondolkodásában *fenomenológiai* módszert jelöl.

Ez az állítás azonban csak akkor állja meg a helyét, ha a „fenomenológia” kifejezést nem szokványos jelentésében vesszük. Abban a szóhasználatban, amelyet ma is elfogadhatónak tekinthetünk, ez a megjelölés semmiképp sem azt a meggyőződést fejezi ki, hogy gondolkodásunk fogalmi elemeihez egy-egy értelmi megfeleltetéssel szemléleti fedezetet rendelhetnénk hozzá. Ha a szót így értenénk, a diakritikai módszer nem volna fenomenológiai eljárásnak minősíthető. Könnyen beláthatjuk ezt, ha meggondoljuk, hogy diakritikai jellegű különválasztásra mindig olyankor kerül sor, amikor két, egymással *kezdetben* azonosnak vélt dolog különbözőségére *utólag* fény derül. (Ilyen szerkezetet mutatott az a fenti gondolatmenetünk is, amely megélt életvalóság és elbeszélte történet megkülönböztetéséhez elvezetett.) Ebből azonban az következik, hogy a diakritikai jellegű különbség mindig csak bizonyos fáziskéséssel, időeltolódással válik érzékelhetővé, s ezért *kimutathatónak* tekinthető ugyan, ámde – legalábbis a kezdőállapotban – anélkül, hogy a korai fenomenológia követelményeinek megfelelően egyszerűen *felmutathatóságot* is tulajdoníthatnánk neki.

Ha mégis ragaszkodunk ahhoz a kijelentéshez, hogy a diakritikai módszer *fenomenológiai* jellegű eljárás, akkor ezzel nem pusztán azt kívánjuk újra hangsúlyozni, hogy filozófiai meggondolásaink során ki kell lépnünk a pusztá fogalmak elemzésének köréből, és olyan élethelyzeteket kell szemügyre vennünk, amelyekben *jelenségek* tárulnak elénk, és *tapasztalatok* adódnak. Megközelítésünknek nem is csupán azt a további sajátosságát emeljük ki ezzel, hogy vizsgálódásaink *értelem-összefüggések* feltárására irányulnak. Ez a sajátosság ugyanis önmagában véve még nem összeegyeztethetetlen az a korai fenomenológiára jellemző, de általunk elvetett elképzeléssel, hogy a világban fellelhető értelem-összefüggések kizárólagos forrása *értelemadó tevékenységünk* volna. A diakritikai módszer bevezetése eleve azt követeli, hogy értelemadó tevékenységünk valóságos teljesítményeinek és nem kevésbé valóságos korlátainak vizsgálatát *értelemképződés* és *értelemrögzítés* megkülönböztetésére alapozzuk. Ehhez pedig, mint csakhamar látni fogjuk, nem csupán azt kell elismernünk, hogy vannak a magától lejáró értelemképződésnek olyan folyamatai, amelyek kivonják magukat értelemadó tevékenységünk hatóköréből, hanem egyszerűen azt is fel kell tételeznünk, hogy a maguktól kialakuló értelemképződéseket differenciális összefüggéseik minden időpillanatban „diakritikai rendszerre” kapcsolják össze. Ha kitartunk amel-

lett, hogy a diakritikai módszer *fenomenológiai* eljárásnak tekinthető, ezzel minde-
nekelőtt arra kívánjuk felhívni a figyelmet, hogy ezt a diakritikai rendszert nem külső
nézőpontból vesszük szemügyre, hanem – Merleau-Ponty idézett kérdését alapul véve
– azt vizsgáljuk, hogy miként találjuk e rendszerbe belefoglalva magunkat. Ez a viz-
sgálat azért tekinthető fenomenológiai, mert egy diakritikai rendszerhez – ellen-
tétben minden strukturális analízissel – *egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalatokból* kiindulva közelít.

Módszertani megfontolásaink legutóbbi elemei azonban már elébe vágnak a továb-
bi okfejtésnek. Arról esett szó, hogy a maguktól kialakuló értelemképződmények min-
den időpillanatban diakritikai rendszerre szerveződnek. Most meg kell mutatnunk,
hogyan is történik ez. Fenomenológiai megközelítésmódunk megkívánja, hogy eköz-
ben a felmerülő értelemképződményekre olyan nézőpontból tekintsünk, amelyből
egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalatok adódnak.

7. Megragadott és félreszorított értelemképződmények

Képzeljük magunkat olyan körülmények közé, amelyek közepette új értelem dereng
fel bennünk, mint Adrian Leverkühnben, amikor hivatást készül váltani, vagy Swann-
ban, amikor Botticelli Ciporájának vonásait véli felfedezni Odette-en. Az új értelem
váratlanul tárul fel előttünk: keresztülhúzza előzetes várakozásainkat, s ezáltal – hacsak
leküzdhetetlen ellenállásba nem ütközik – élettörténetünkben valósággal *új kezdetet*
teremt.

Utólag mégis könnyűszerrel rábukkanhatunk az újonnan keletkező értelem előhír-
nökeire. (Gondoljunk csak Swann és Odette esetére: vajon nem tekinthető-e a Vin-
teuil-szonáta kis dallama a „*flórenci remekmű*” előhírnökének? Ami Leverkühnt és a ze-
neszerzői hivatást illeti, itt előjelek egész sorával találkozunk az elemekkel spekuláló
apa gyanús kísérleteitől a Kretschmarral folytatott fűgagyakorlatokig és tovább.) Az
újonnan feltáruló értelmet előhírnökei, előjelei és előlegeződései olyan utalás-össze-
függésbe ágyazzák be, amely utólag értelemrögzítés támpontjául szolgálhat. A magá-
tól képződő értelem azonban azért képes élettörténetünkben olykor valósággal új kez-
detet teremteni, mert abban a pillanatban, amikor felszínre tör, mindig tartalmaz még
olyan értelemkezdeményeket is, amelyek az utóbb fellelt utalás-összefüggésbe nem
illeszkednek bele, és ezért a visszatekintő értelemrögzítésnek végül is áldozatul esnek:
kiszorulnak azokból a módosított történetekből, amelyekkel a bekövetkezett fordulat-
ról megkísérlünk számot adni magunknak. Az így félresodort, elvetett vagy esetenként
elfojtott értelemkezdemények mindazonáltal nem tűnnek el nyomtalanul; ellenkező-
leg: nemritkán újra felmerülnek, és olykor egyenesen sorsszerű jelentőségre tesznek
szert. A nagy író ott kezdődik, hogy azokat a viszontagságokat is be tudja mutatni,
amelyek a képződő értelemnek ezeket a szigorúan véve elbeszélhetetlen rezdüléseit
érik. Tekintsük a Botticelli-freskó példáját: több történik itt annál, mint hogy Swann
Odette-et „*egy múzeumi műremek imádatával*” kezdi körülvenni; egyszersmind átömlieszti
a nehezen ébredező szerelmi vágyba mindazt a szenvedélyt, amely addig a festészet-
hez, a munkához, az alkotáshoz fűzte őt (tudja, hogy Vermeer-tanulmányon dolgo-
zik), és ezzel megfosztja magát az utolsó menedéktől, ahová visszahúzódhatnék a rajta
elhatalmasodó érzés elől. Vagy tekintsük Leverkühn levelét: nem állnak-e benne
olyan sorok, amelyek kétségessé teszik, hogy a zeneszerzői hivatást választva egyálta-
lán szakít-e a teológiával – pontosabban azzal, ami őt a teológiából egyedül érdekelte,
tehát a *Pártütővel* és a *pártütéssel*, amely, mint a levélben olvashatjuk, „*maga is vallásos*
cselekedet, minden Istenben van, Istenben történik, kiváltképp a pártütés Óellene”? Kretsch-

mar válaszában ez a kifakadás visszhangtalanul marad, mi azonban tudjuk, hogy Adrian sorsa valósággal emblematisz formulába sűrűsödik benne.

Az a felismerés, hogy új értelem képződésekor olyan értelemrezdülések támadnak, amelyeket az utóbb lehetőségessé váló értelemrögzítés ideiglenesen félreszorít, anélkül, hogy további hatásaiknak ezzel egyszer s mindenkorra elejét vehetné, fontos következtetések levonására ad alapot. Először is kijelenthetjük, hogy a magától felmerülő értelem kibontakozását *állandó többletképződés* kíséri. Rögtön hozzá kell tennünk azonban, hogy ez a többletképződés nem annyira kész és kialakult értelem-összetevők felhalmozódásaként, mint inkább *kezdeményszerű, ingatag és határozatlan értelemalakzatok* vagy *értelemcsírák burjánzásaként* fogható fel.²⁷ Harmadszor kimondhatjuk, hogy ezeket az értelemkezdeményeket a mindenkori rögzített értelemtől való eltéréseik és egymástól való különbségeik minden időpillanatban *diakritikai rendszerre* szervezik. Végül pedig – Merleau-Ponty kérdésére válaszolva – leszögezhetjük, hogy mi magunk erendően azért nem tekinthetünk külső nézőpontból e differenciális kapcsolatok összességére, ezért találjuk tehát e diakritikai rendszerbe *befoglalva* magunkat, mert eleve rögzített értelem-összefüggésekhez ragaszkodunk, majd amikor ezek feladására vagy módosítására kényszerülünk, az ingadozó értelmű képződmények sokaságából egyeseket ismét kiemelünk és megragadunk, másokat pedig félreszorítunk és elhárítunk magunktól.

8. Önazonosság mint sors

Az egyszer félreszorított értelemkezdemények, mint mondtuk, újra felmerülhetnek, és sorsszerű jelentőségre tehetnek szert. Elfoghat bennünket a kísértés, hogy ezt a kijelentést úgy értelmezzük, mintha az elvetett, elhárított, elfojtott értelemalakzatok újbóli felmerülése *rejtett egyöntetűségnek* vezetne nyomára ott, ahol ténylegesen csupán különmemű tényezők kaotikus küzdelmét észleljük. Kétségkívül vannak váratlanul előálló értelemkezdemények, amelyek felkeltik bennünk a *hiszen talán már előbb is, régebről is* érzését. Egyszerre az a benyomásunk támad, mintha kezdettől fogva titkos erők terelnének bennünket egy meghatározott irányba, amely – általunk alig befolyásolható történések közepette is – legsajátabb önazonosságunk felé mutat, és mintha nekünk nem is volna más tennivalónk, mint hogy engedjük ezeket az erőket töretlenül érvényre jutni, és ezáltal oly sok kétely és ingadozás után végre megnyugvásra találjunk.

Nem nehéz azonban belátnunk, hogy az önazonosság mint sors emez elképzelése megtévesztő ködkép csupán. A rejtett egyöntetűség látszata nyomban eloszlik, mihelyt tekintetbe vesszük, hogy az egyszer már félreszorított, majd ismét felmerülő értelem mindig különmemű értelemképződményeknek egy egész rendszeréből – vagy még inkább: burjánzó sokaságából – emelkedik ki. Ha így közelítünk a dologhoz, egyszerre világossá válik, hogy miért is kell a *sorsot* Kanttal „*jogtalanul bitorolt fogalomnak*” nyilvánítanunk. Hiszen gondoljuk csak meg, hogyan is jutunk el ehhez a fogalomhoz. Egy kezdeményszerű értelemképződmény ismétlődésére leszünk figyelmesek, és az egyezésre rádöbbenve az azonosnak eme visszatérésében önazonosságunk megmásíthatatlan alakját véljük felfedezni; ezzel azonban annak, ami kezdeményszerűségében szűkségekppen ingatag, határozatlan és sokalakú, az eleve eldöntöttség és végérvényes egyöntetűség családja látszatát kölcsönözzük.

Amikor Heidegger a LÉT ÉS IDŐ-ben a sors fogalmát megkísérli fenomenológiai alapokra helyezni, képes kimenetelű vállalkozásba fog. Elkerülhetetlennek tekinti ugyan, hogy ittlétünk végessége folytán minduntalan olyan tényezőkkel és történé-

sekkel 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 egyszeresmind teljes eltökéltséggel vállalhatjuk is, úgyszólván magunkra vehetjük, és ezáltal átváltoztathatjuk legsajátabb önazonosságunk alkotóelemévé. Bármennyire eltávolodik is Heidegger ezzel az elképzeléssel Husserltől, aki szerint értelemadó tevékenységünknek semmiféle befolyásolhatatlan tényyszerűség nem szabhat korlátokat, egy előfeltevésben osztozik vele: az élettörténetet hozzá hasonlóan az *önazonosság kibontakozásának terepeként* fogja fel. Vizsgálódásaink azonban arra mutatnak, hogy ez az előfeltevés korántsem tekinthető magától értetődőnek. 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. Áttekintésünk egyszeresmind arra is kellő alapot ad, hogy ezt a fenomenológiai mezőt – Husserltől és Heideggertől eltérően – ne az önkonstitúció vagy a sorsszerű önkifejezés terepeként, hanem éppen-séggel olyan *senki földjeként* jellemezzük, amelyen semmilyen értelemadásra vissza nem vezethető, még nyelviileg sem rögzített és önazonosságunk szolgálatába közvetlenül nem állítható – mint Merleau-Ponty mondaná: „*vad*”²⁸ – értelem képződik.

9. Értelemképződés és sorseseemény

Nem ez az egyetlen módja azonban annak, hogy a magától lejátszódó értelemképződés sorsszerű jelentőségéről beszéljünk. Figyeljünk fel arra, hogy amikor egyszer már félreszorított értelem merül fel újra, az ismétlődésre *döbbenettel* eszmélünk rá. A sors „*jogtalanul bitorolt*” fogalma azon a feltevésen alapszik, hogy ez a döbbenet a nem várt egyezésnek mint az élettörténetünkben fellelhető *rejtett egyöntetűség* jelének, *önazonosságunk eme zálogának* szól. Ez a feltevés azonban kétséges. Döbbenetre itt más okunk is van. Mint már szó esett róla, minden új értelem *várattalanul* – előzetes számításainkat keresztülhúzva – tárul fel. Ez akkor is így van, ha ismétlődésre nem kerül sor. Vajon nem állíthatjuk-e éppen ezért, hogy a döbbenet az ismétlődésnek sem szükségképpen mint az azonos titokzatos visszatérésének, hanem mint *a magától lejátszódó értelemképződés nyilvánvaló bizonyítékának* szól, és nem tehetjük-e hozzá, hogy élettörténetünk uralhatatlanságának és irányíthatatlanságának így keletkező benyomásához a rejtett egyöntetűség hiedelme már inkább csak megnyugtató társul?

A sorsszerűségnek két gyökeresen eltérő értelmezése válik itt szét egymástól. Az első *sorsot*, a második csupán *sorseseeményt* emleget. Az első abban látja a sors jelét, ha mindazt, ami élettörténetünkben a másság és idegenség jegyét viseli magán, legsajátabb önazonosságunk kifejeződésekként foghatjuk fel. A második ott vél sorseseeményt felfedezni, ahol a magától meginduló értelemképződés hatására önazonosságunk szövődése felfeslik, és ennek folyományaként olyan lehetőség nyílik meg előttünk, amely az elsajátítás minden igyekezetével a megszüntethetetlen *mátság és idegenség* erejét szegezi szembe, s amely ennél fogva egyenesen az *önmagunkból való kilépés igényét* támasztja velünk szemben. A sors fogalma arra az elképzelésre épül, hogy az *élettörténet mint az önazonosság hordozója zárt egész*; a „*sorseseemény*” kifejezés viszont olyan történeteket jelöl, amelyek hatására az *önazonosság mint az élettörténet foglalatja meghasad és febyílik*. A sors, mint láttuk, „*jogtalanul bitorolt*” fogalom; a *sorseseemény* szó ellenben a sorsképzet valós magvát hivatott megjelölni.²⁹

10. Önazonosság és egyszerezés

Ha visszatekintünk arra az útra, amelyet megtettünk, megállapíthatjuk, hogy két, egymással szorosan összetartozó feladatot végeztünk el: egyrészt megkérdőjeleztünk minden olyan elképzelést, amely az *élettörténetet az önazonossággal* egyező értelmüként kívánta kezelni, másrészt pedig kísérletet tettünk az *értelem* fenomenológiai fogalmának szerkezeti átalakítására. A *diakritikai módszer*, amelynek az előbbi feladat megoldását köszönhattük, az utóbb említett kísérletben is segítségünkre volt: rávezetett *két új gondolati alakzatra*, amelyekkel a vizsgált jelenségekről tagoltabb képet alkothattunk. Előbb a magától lejátszódó értelemképződés színterét az élettörténet tág tartományán belül – az önazonosság szolgálatában álló értelemrögzítés terepétől elhatárolva – *senki földjeként* jellemeztük, majd a magától lejátszódó értelemképződés ama folyamatait, amelyek hatására legsajátabb önazonosságunk közegében idegen igénnyel találjuk szembe magunkat, a *sorsesemény* fogalmába sűrítettük. Azokat a vizsgálódásokat, amelyek e két gondolati alakzat köré rendeződnek, a *diakritikai fenomenológia* címszó alá foglalhatjuk.

Hogy miként nyithat ez a megközelítésmód új utat ama kérdések és elméleti nehézségek vizsgálatához, amelyeket hagyományosan *filozófiai problémákként* tartunk számon, azt befejezésül az *önazonosság* példáján érzékeltetjük.

A diakritikai fenomenológiát, mint szó esett róla, eleve megkülönbözteti a differenciális összefüggések strukturális elemzésétől, hogy *egy-egy szám első személyben megfogalmazódó tapasztalatokból* indul ki. Ne gondoljuk azonban, hogy aki ezt a kiindulópontot választja, annak – mint Claude Lévi-Strauss véli³⁰ – szükségképpen az önazonosság „*csapdájába*” kellene esnie és „*a cogito foglyává*” kellene válnia, vagy – mint Michel Foucault fogalmaz³¹ – „*a modern filozófia antropológiai konfigurációja*” mellett kellene elköteleznie magát. Az egyes szám első személy ugyanis itt éppoly kevésbé utal egy meghatározott én különös tulajdonságaira, élményeire és magatartásformáira, mint egy filozófiai énfogalom általános jegyeire. A fenomenológia ezért éppúgy levetheti magáról az „*emberi, túlságosan is emberi*” egzisztencializmus burkát, mint a metafizikai előfeltevésekkel súlyosan megterhelt transzcendentálfilozófiáét.

Ami az egyes szám első személyben kifejeződik, nem egyéb, mint *pozicionális differencia*: az a különös alaptény, hogy amit ki-ki közülünk úgy nevez: „*önmagam*”, azt másvalaki énjével egyikünk sem cserélheti fel, még ha történetesen minden tekintetben hasonlítani tudna is hozzá. *Nem azért maradunk önmagunk, mert különleges egyéniségünk mindenki mástól megkülönböztet bennünket, hanem azért különbözünk mindenki mástól, még ha egyéniségünk nem mutat is különleges vonást, mert nem tudunk nem önmagunk maradni.* A különbség nem tartalmi tehát, hanem helyzeti csupán; ezért *önazonosságunk tényéről és mibenlétéről* a legkevésbé sem dönt.

Nem alaptalan ugyan, de mégis félrevezető, mert nem egyértelmű az az állítás, hogy *önazonosságunkat* akkor is megőrizhetjük, ha nem maradunk *ugyanazok*, mint akik voltunk. Ez a kijelentés ugyanis abban a pillanatban kétségessé válik, mihelyt a bennünket másoktól elválasztó különbségről nem *helyzeti*, hanem *tartalmi* értelemben ejtünk szót. Nem mehetnek-e keresztül meggyőződéseink, jellembeli sajátosságaink, szellemi képességeink és testi tulajdonságaink olyan erőteljes átalakulásokon, hogy végül *mások* leszünk, mint akik voltunk? Kétségkívül joggal felelhetjük: *sohasem leszünk annyira mások, hogy ne maradnánk önmagunk*; de ha így felelünk, akkor olyan alaptényre hivatkozunk, amely semmi esetre sem a bennünket másoktól elválasztó *tartalmi* különbségekből adódik. Az említett kijelentés ezért valójában csak akkor állná meg a helyét, ha önazonosságunk egyedüli feltételének a bennünket mindenki mástól elválasztó *helyzeti*

különbséget tekinthetnénk. Egy olyan elmélettel azonban, amely az önazonosságba megkísérli az élet egész tartalmi gazdagságát belefoglalni, ez az értelmezés aligha volna összhangba hozható. Ezért helyesebb úgy fogalmaznunk, hogy az említett helyzeti különbségben nem önazonosságunk, hanem inkább *egyszeriségünk és megismételhetetlenségünk* végső alapját fedezhetjük fel.

Önazonosság és egyszeriség olyan fogalmi különválasztására nyílik itt lehetőségünk, amely jelentőségében felér *éNALANY* és *ÉNTÁRGY* kanti eredetű megkülönböztetésével – anélkül azonban, hogy egyszerismind jellegében is rokonítható volna vele. Arról az alaptényről, hogy nem tudunk nem önmagunk maradni, gondolatmenetünk szerint egy olyan *énhelyzetre* utalva adhatunk számot, amely éntünk tartalmi meghatározottságaitól független. Nem mindegy azonban, hogy milyen elképzelési alakítunk ki a bennünket másoktól elválasztó különbségek ama rendszeréről, amelyben ez az *énhelyzet* értelmezhetővé válik. Kant azokat a különbségeket tartja szem előtt, amelyek *ALANY* és *TÁRGY* szembeállításából származnak. E szembeállítás nézőpontjából tekintve azonban én és másik kapcsolata ugyanazt a szerkezetet mutatja, mint az én saját magához való viszonya. Mások számomra éppúgy adódhatnak tárgyként, mint ahogyan önmagamat is tárggyá tehetem; ebben azonban ők éppoly kevésbé merülnek ki, mint én magam. Ha igaz rám, hogy sohasem pusztán *ÉNTÁRGY*, hanem mindig egyúttal *ÉNALANY* is vagyok, éppígy igaz ez őrájuk is. Ebből nyilvánvalóan az a következtetés fakad, hogy *az ALANYI ÉNHELYZETBEN MINDENKI MÁS OSZTOZIK VELEM*. Éppen ezért azonban az az *énhelyzet*, amelyben *ALANY* mivoltunknál fogva találjuk magunkat, mint Kant világosan látja, nem tekinthető egyszeriségünk és megismételhetetlenségünk alapjának. Ez a kép csak akkor változik meg, ha a bennünket másoktól elválasztó különbségek rendszerét új nézőpontból vesszük szemügyre.

Ehhez kínálnak vezérfonalat azok a gondolati alakzatok, amelyek köré a *diakritikai fenomenológia* szerveződik. Ha valóban úgy áll a dolog, hogy tulajdon élettörténetünk tág tartományán belül – az értelemrögzítés mindenkori határain túl – olyan *senki földjére* bukkanunk, amely magától meginduló értelemképződés szinteréül szolgál, akkor nem meglepő, ha legsajátabb önazonosságunk közegében időről időre az önmagunkból való kilépés olyan igényével találjuk magunkat szembe, amely az elsajátítás minden igyekezetével a másság és az idegenség erejét szegezi szembe. Amit *sorseseménynek* nevezünk, *saját* és *idegen* eme szembeállításával egyszerismind a bennünket másoktól elválasztó különbségek rendszerét is új megvilágításba helyezi. E szembeállítás nézőpontjából tekintve én és másik kapcsolata korántsem mutatja ugyanazt a szerkezetet, mint az én önmagához való viszonya. Ez utóbbi viszony mindig csak *az önazonosság kérdését* veti fel; az előbbi kapcsolat viszont nemritkán *az önmagunkból való kilépés igényét* támasztja velünk szemben. Két különböző dimenzió válik itt szét egymástól, amelyek együtt szabják meg a bennünket másoktól elhatároló különbségek rendszerének belső tagolódását. Az a sajátos *énhelyzet*, amelyben egyszeriségünk és megismételhetetlenségünk végső alapját ismerhetjük fel, különös módon nem *az önazonosság keresésének*, hanem *az önmagunkból való kilépés velünk szemben támadó igényének* dimenziójába illeszkedik bele.

Beláthatjuk ezt, ha olyan folyamatokat idézünk magunk elé, amelyekben a magától meginduló értelemképződés vélt önazonosságunk megrendüléséhez vezet. Az önmagunkkal való meghasonlás, az *önhasadás* eme pillanataiban az önmagunkból való kilépés olyan igényével találjuk szembe magunkat, amely még akkor is az idegenség jegyét viseli magán, ha nem valaki más közvetlen jelenléte váltja ki bennünk. Bármennyire véletlenszerűen támad is ez az igény velünk szemben, bármennyire ráca-

fol is minden igyekezetünkre, amellyel a sors jelét próbáljuk felfedezni benne, visszavonhatatlanul nekünk szegeződik, és félreérthetetlenül nekünk szól – *nekiünk, nem másnak* –, kijelölve ezzel számunkra egy olyan énhelyzetet, amely minden esetlegesége ellenére is felcserélhetetlenül és megmásíthatatlanul a miénk.

Meggondolásaink arra engednek következtetni, hogy az önazonosság keresése egyfajta „érzekcsalódáson” alapszik. Önkéntelenül is azt hisszük, hogy egyszerűségünk és megismételhetetlenségünk forog kockán, valahányszor felfeslik a történeteknek az a szövődéke, amellyel önazonosságunkat rögzítjük. Vizsgálódásaink azonban azt mutatják, hogy helyettesíthetlenségünk végső forrását a legkevésbé sem azokban az újra meg újra elmondott történetekben kell keresnünk, amelyeknek magunk vagyunk a hősei, hanem azokban az egyszeri és megismételhetetlen sorseseményekben, amelyek az önmagunkból való kilépés igényét a megszüntethetetlen másság és idegenség erejével szegezik nekünk.

Jegyzetek

1. I. Kant: KRITIK DER REINEN VERNUNFT. A 84 = B 117; magyarul: I. Kant: A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA. Ford. Kis János, Ictus, Szeged, 1996. 133. o.
2. Vö. P. Ricoeur: SOI-MÊME COMME UN AUTRE. Paris, Seuil, 1990. 168. o. Lásd W. Dilthey: DER AUFBAU DER GESCHICHTLICHEN WELT IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN. GESAMMELTE SCHRIFTEN. Bd. VII, Stuttgart/Göttingen, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. 191–204. o. és 228–251. o.
3. Lásd W. Dilthey: DER AUFBAU DER GESCHICHTLICHEN WELT IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN. I. k. 199. és 203. o.
4. Lásd A. MacIntyre: AFTER VIRTUE. A STUDY IN MORAL THEORY. London, Duckworth, ²1987 (¹1981), XV. fejezet, 204–225. o.
5. Lásd P. Ricoeur: TEMPS ET RÉCIT. Paris, Seuil, 1983–1985. III. kötet. 355–359. o.
6. Vö. D. Carr: TIME, NARRATIVE AND HISTORY. Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1986. III. fejezet, 73–99. o.
7. Vö. Ch. Taylor: SOURCES OF THE SELF. THE MAKING OF THE MODERN IDENTITY. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Különösen 47–52. o.
8. Az idő és elbeszélés kapcsolatát tárgyaló háromkötetes mű zárófejezete mellett Ricoeur-tól kiváltképp a következő írásokra támaszkodhatunk: SOI-MÊME COMME UN AUTRE, i. k. V–VI. tanulmány, 137–198. o.; L'IDENTITÉ NARRATIVE, *Esprit*, Nr. 7–8/1988, 295–304. o.;
- LIFE IN QUEST OF NARRATIVE, D. Wood (ed.): ON PAUL RICOEUR. NARRATIVE AND INTERPRETATION, London/New York, Routledge, 1991, 20–33. o.
9. Vö. M. Heidegger: SEIN UND ZEIT. Tübingen, M. Niemeyer, ¹⁵1979 (¹1927), S. 320: „*die Selbstheit des Ich qua Selbst*” versus „*die Selbstheit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*”. Magyarul: M. Heidegger: LÉT ÉS IDŐ. Ford. Vajda Mihály és tsai. Gondolat, 1989. 528. o.
10. Vö. E. Lévinas: AUTREMENT QU'ÊTRE OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE. Dordrecht/Boston/London, Kluwer 1990, S. 46: „INTRIGUE DE L'AUTRE DANS LE MÊME.” Vö. u.o.: „*La subjectivité, c'est l'Autre dans le Même.*”
11. P. Ricoeur: L'IDENTITÉ NARRATIVE. *Esprit*, Nr. 7–8/1988. 300. o.
12. Lásd A. MacIntyre: AFTER VIRTUE. A STUDY IN MORAL THEORY. I. k. 211. sk. o. Vö. 215. o.: „*What I have called a history »of a life« is an enacted dramatic narrative in which the characters are also the authors.*”
13. E vitakérdésről lásd D. Carr TIME, NARRATIVE, AND HISTORY című könyvét (különösen i. k. 7–17. o. és 65–72. o.).
14. Az alábbiakban fősorakoztatott ellenvetéseket – és éppígy a rájuk adott válaszokat is – szinte kivétel nélkül megtalálhatjuk MacIntyre-nél (lásd AFTER VIRTUE. A STUDY IN MORAL THEORY. I. k. 212–215. o.); az összegezésben mégis érdemes arra a kiérleltebb megfo-

galmazásra támaszkodnunk, amelyet Ricoeur ad róluk (lásd SOI-MÊME COMME UN AUTRE, i. k. 187–193. o.). Utalok e helyütt A BŰN MINT SORSESEMÉNY című munkámra is (Atlantisz, 1992, 218–219. o.), amelyben kitértem e vitára.

15. Vö. A. MacIntyre: AFTER VIRTUE. A STUDY IN MORAL THEORY. I. k. 213. o.: „...we are never more (and sometimes less) than the co-authors of our own narratives”. Az a további megkülönböztetés, amely a fenti megfogalmazásban élettörténetünk „tényleges valója” és „jelentése” vagy „értelme” között húzódik, Ricoeurtól származik. (Lásd P. Ricoeur: SOI-MÊME COMME UN AUTRE. I. k. 189. o.: „quant à l'existence” – „quant au sens”.)

16. P. Ricoeur: SOI-MÊME COMME UN AUTRE. I. k. 191. o.

17. P. Ricoeur: LIFE IN QUEST OF NARRATIVE. In: D. Wood (ed.): ON PAUL RICOEUR. NARRATIVE AND INTERPRETATION. I. k. 32. o.: „Our life... appears to us as the field of a constructive activity, borrowed from narrative understanding, by which we attempt to discover and not simply impose from outside the narrative identity which constitutes us.”

18. E. Husserl: CARTESIANISCHE MEDITATIONEN. Hrsg. von E. Ströker, Hamburg, F. Meiner, 1987. 70. és 78. o. (= E. Husserl: CARTESIANISCHE MEDITATIONEN, HUSSERLIANA. Bd. I. Hrsg. von S. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag, 2^o1991 [1^o1950]. 103. és 109. o.)

19. Lásd E. Husserl: ZUR PHÄNOMENOLOGIE DER INTERSUBJEKTIVITÄT. Dritter Teil, 1929–1935. Hrsg. von I. Kern: HUSSERLIANA. Bd. XV. Den Haag, M. Nijhoff, 1973. 419. o.

20. Vö. i. m. 359. o.

21. Vö. i. m. 450. o.

22. P. Ricoeur: TEMPS ET RÉCIT. I. k. III. kötet, 356. o.: „...l'histoire d'une vie se constitue par une série de rectifications appliquées à des récits préalables...”

23. P. Ricoeur: TEMPS ET RÉCIT. I. k. III. kötet, 356. o.

24. Lásd M. Merleau-Ponty: LE VISIBLE ET L'INVISIBLE. Paris, Gallimard, 1964. 270. o.

25. Uo. 229. és 267. o.

26. Uo. 287. o.

27. Vö. M. Richir: MÉDITATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES. Grenoble, J. Millon, 1992. 77. o.: „le champ phénoménologique comme »lieu« de foisonnements toujours inchoatifs de sens multiples, et relativement flous ou indéterminés”.

28. Vö. M. Merleau-Ponty: LE VISIBLE ET L'INVISIBLE. I. k. 203. o.: sens sauvage.

29. Olyan fogalmi különbséget próbálok itt megvonni, amellyel A BŰN MINT SORSESEMÉNY című munka megírásakor még nem voltam tisztában.

30. Vö. C. Lévi-Strauss: LA PENSÉE SAUVAGE. Paris, Plon, 1962. Agora zsebkönyvkiadás, 297. o.

31. M. Foucault: LES MOTS ET LES CHOSES. Paris, Gallimard, 1966. 352. o.

Gergely Ágnes

TAROKK*

Emlék gyúl. Megy a Bolond, amerre lát.
Korong, tőr, kupa, vessző – arkánumát
az elemeknek a Mágus tudja csak.
Küszöbükön a Papnő súlyos árnyakat

*Helyesen: tarot. A tarokk-kártyával játszanak; a tarot-nak vannak arkánumai, jósjelei. Az arkánum kifejezést főként az alkimia, az okkultizmus használja. Jelentése ebben a versben kiszélesedik. A jelek számozva vannak; a Bolond száma lehet 0, lehet 22. A TAROKK teljes egészét, az APU című vers néhány részletét átdolgoztam, illetve kimozdítottam a helyéből. A korábbi változatok a *Holmi* 1993. januári, júniusi számában jelentek meg. Az APU-nak van egy még korábbi változata is, 1963-ból, első kötetem címadó verse: AJTÓFÉL-FÁMON JEL VAGY.