

# VERESS KÁROLY

## A BESZÉLGETÉS, AMELY „MI MAGUNK VAGYUNK”\*

Az identitás – manapság eléggé divatosnak tűnő – kérdése, empirikus oldaláról nézve, újabb keletű problémának látszik. Az identitással kapcsolatos szociálpszichológiai és antropológiai kutatások, a rájuk épülő elméletek – az identitás kortárs fogalmával együtt – alig néhány évtizedre tekintenek vissza.<sup>1</sup>

Ezzel szemben az identitásprobléma filozófiai elgondolása, lényege és értelme szerinti megragadása régi, de minduntalan visszatérő és megújuló kérdés. Hol az azonosság logikai és ontológiai problémája kapcsán, hol a szubjektum- és az én-probléma kapcsán jelentkezik. Filozófiai szempontból az identitásprobléma mindkét, egymást kölcsönösen feltételező vetülete egyaránt és egymás vonatkozásában is fontos. Mégis, inkább a szétválasztásukkal találkozunk a filozófiai vizsgálódásokban, mivel úgy foglalkoznak a kérdés valamelyik oldalával, hogy háttérben, homályban hagyják a másikat. Ily módon ezek összekapcsolására inkább csak kívülről kerül sor, a különállók és szembenállók összefüggésbe hozása, illetve egymásba vetítése révén, ami az azonosság és a viszonyulás olykor feloldhatatlannak tűnő ellentétét, az idő- és az egységprobléma különböző megközelítéseinek ütköztetését eredményezi. Ezért az identitásprobléma folyamatos kihívást jelent a kortárs filozófiai gondolkodás számára.

Vegyük számba a kérdés néhány lehetséges megközelítését.

\* A tanulmány első megjelenése: Veress Károly: *Az értelem értelméről*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2003, 184–213. Az itt olvasható szöveg az első megjelenés átdolgozott, javított és rövidített változata.

1 Az identitás fogalmát Erik H. Erikson honosította meg és terjesztette el a 20. század második felében a pszichológiai és szociálpszichológiai szakirodalomban. Fontosabb munkái: *The Problem of Ego-Identity* (1956); *Identity and Life-Cycle* (1959); *Identity, Youth and Crisis* (1968); *Dimensions of a New Identity* (1974).

## Összetartozás és egy-ség

Az identitásprobléma újragondolásának első komolyabb kísérletét Heideggernél találjuk. Az identitás tételével kapcsolatos vizsgálódásai és fejtegetései több szempontból is fordulatot jelentenek a probléma filozófiai elgondolásában.

Heidegger több évezredes logikai és ontológiai hagyománnyal fordul szembe amikor megállapítja, hogy az identitás tétele – „A megfelel A-nak” – nem az identitásról mond ki valamit; megfogalmazási módja és lehetősége már előfeltételezi az identitás meglétét és jelentését.<sup>2</sup> Nem az identitás tételéből tudjuk meg, hogy mi az identitás, hanem az identitás már meglévő tapasztalata teszi lehetővé a tétel megfogalmazását. Ilyen értelemben e tétel maga is – mely gondolkodásunk logikai alapját képezi – következmény: egy alapvető léttapasztalat reflexív elgondolásának horizontjában merül fel, még mielőtt ezt az elgondolást normatív megalapozhatná.

A heideggeri fordulat első mozzanata annak kimutatásában érhető tetten, hogy az identitás tétele nem csupán a gondolkodásnak, hanem elsősorban a létnek egy szabálya.<sup>3</sup> Azt mondja ki, hogy miként van a mindenkori létező, vagyis, hogy ti.: önmagával maga azonos.<sup>4</sup> Továbbá, a tétel ilyenszerű nyelvi megfogalmazása az azonosság lényegét egy egységgé formálódó ket-tősségként, az önmaga és a magával való azonosulás viszonya széttagolhatatlan összetettségeként mutatja fel.<sup>5</sup> Végül, e logikai-nyelvi konstrukcióból az is kiviláglik, hogy az azonosság lényegét képező egység – pontosabban *egy-ség* – nem a már meglévő összetevők egyesüléséből létrejövő egység, hanem elsődleges és megalapozó mind az önmagával azonosulóhoz, mind pedig az önmagával való azonosulási viszonyhoz képest. Ezek oly módon tartoznak össze, hogy *egy*-et alkotnak, s csakis az összetartozásuk egységén belül és ennek révén különülhetnek el. Valami csakis a magával való azonosulása révén lehet önmaga, mint ahogy az önmagához való viszonyulása-ként valósulhat meg a magával való *azonosulása*. A viszonyuló és a viszony

2 „A tétel sokkal inkább már előfeltételezi, hogy mit jelent az identitás és hogy hová tartozik.” – Martin Heidegger: *Az identitás tétele*. (A gondolkodás alaptételei III). Fordította Korcsog Balázs. In: *Vulgo*, II. évf., 3–4–5., 559. [Martin Heidegger: *Der Satz der Identität*. In: Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. GA. 11. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, 35. A továbbiakban: ID]

3 „Az identitás tétele a létező létéről szól.” – Uo., 560. [ID. 35.]

4 A tétel a lét szabályaként így hangzik: „az identitás, az önmagával való egység minden létezőhöz mint olyanhoz hozzátartozik.” – Uo., 560. [ID. 35.]

5 Az identitás tételének megfelelő képlet –  $A=A$  – nemcsak annyit mond, hogy „mindegyik A önmaga azonos” hanem sokkal inkább azt jelenti: „önmagával mindegyik A maga azonos. Az azonosságban [Selbigkeit] benne van a valamivel való viszony, tehát egy közvetítés [Vermittlung], egy összekapcsolás, egy szintézis: egy egységgé való egy-esítés [die Einung in eine Einheit]. Ebből következik, hogy az identitás a nyugati gondolkodás egész történetén keresztül az egység jelle-gében mutatkozik meg.” – Uo., 559. [ID. 34.]

kettősségének egy-sége nem egységre hozás/egységre jövés eredménye, hanem az azonosságon mint egy-ségen belül megmutatkozó és belőle kifejlő *különbözőség*.

Az európai gondolkodás tehát az identitást először is az *egység* oldaláról közelíti meg, ami azzal a kockázattal jár, hogy az *egy-ség* elfedi vagy elrejteti a benne foglaltatott *különbözőséget*. Heidegger viszont ráirányítja a figyelmet arra, hogy az azonosság nem homogén egység, hanem közvetített; az önmagával egységben levést az önmagához való viszonyulás közvetíti, az önmagához való hozzátartozás, az önmagával való egybe-tartozás viszonya, azaz az önmaga mint egyszerre viszony és viszonyuló/viszonyban álló entitás. Elvileg bármely létező ő maga az, önmagával összetartozó, önmagához hozzátartozó, önmagával egységet alkotó entitás. Tehát minden entitás: *id*-entitás.<sup>6</sup>

Ugyanakkor az egység nem egy statikus önazonosság, hanem éppen belső differenciáltsága révén a *különbözők*, a *különbözőségek* összekapcsolódási folyamatát hordozó egységesülés; voltaképpen történés, mindenkori úton levés egy valamivé való egységesülés felé, melyben folytonos elkülön-böződésként merülnek fel és merülnek el a *különbözőségek*. Valami tehát, mint *id*-entitás, úgy ön-magára vonatkoztatott entitás, hogy egyszermind e magára vonatkoztatottságában önmagától elkülönülő entitás is. S minél inkább elkülönülő, önmagával annál inkább ténylegesen összetartozó.

Az identitás tehát mint egység: összetartozás; valaminek önmagával való összetartozása, mint az önmagával való *azonosságnak* és az önmagától való *különbözőségnek* egy-séget alkotó egysége; azonosság és *különbözőség* összjátéka: azonosság, mely *különbözőség* akar lenni; *különbözőség*, mely azonosság akar lenni.

Heidegger elidőz az „összetartozás” kifejezés mindkét tagjánál. Különféleképpen világítható meg az összetartozás értelme az összetartozás, illetve az *összetartozás* irányából, s ez az identitásprobléma újragondolásának kulcsát jelenti.

Az összetartozás mint összetartozás [*Zusammengehören*] az együvé tartozás értelmét hordozza, tehát szokásos módon az Együttből, a sokfélék egységét hordozó Együtt egysége felől határozható meg: beletartozni egy együttlét rendjébe, odatartozni egy rendszer egységévé szerveződő sokaságba egy mértékadó és meghatározó egységesítő szintézis révén. Itt az összetartozás a *nexus* (kötés, kapcsolat) és a *connexio* (co/n/-nexio = össze- vagy egybekötés, -kapcsolás) révén jön létre.<sup>7</sup> Ebben az esetben tehát egy olyan

6 A „Nincs entitás identitás nélkül” jelmondat értelmezéseivel P. F. Strawson foglalkozik részletesebben. – Vö. P. F. Strawson: *Entity and Identity*. Clarendon Press, Oxford, 1977, 21–51.

7 Heidegger ezt írja: a másikkal együtt egységet alkotni, s ehhez az egységhez a másikkal együtt odatartozni, tehát egymással összetartozni az egységben, egy egysítő szintézis közvetítése révén. [„In diesem Fall heißt »gehören« soviel wiet:

egységről van szó, amely alkotóelemek, alkotórészek rendszerré szerveződése folytán jön létre. Mint egység, magasabbrendű a különálló elemeknél, s az egyes elemek pusztá összességére, vagy összegére sem redukálható. A benne rejlő többlet, az elemeket egészzé egyesítő szintézis az egymás és az egész vonatkozásában külsődleges alkotóelemek összekötődéséből, összekapcsolódásából adódik; ezek révén az alkotóelemek az egészet összetevő részekként tartoznak bele annak egységébe, de külön-külön egyik sem képes kibontakoztatni vagy megjeleníteni a maga egy-ségeként az egészet.

Az összetartozás mint *összetartozás* [Zusammengehören] viszont a „tartozás”, az odatartozás, a beletartozás, azaz az egyhez tartozás, vagy pontosabban az egy-be tartozás értelmét hordozza. Addig, amíg a *connexio*-szerű összetartozás az összekapcsolódás eredményeként létrejövő egységet világítja meg, az *odatartozás* vagy *beletartozás* értelmében vett *összetartozás* az egységet mint egységet, azaz mint az egymáshoztartozók egy-ségét, az egymáshoztartozók egységben állását (az egységben-benne-állását) világítja meg, a beletartozó és belőle kifejlő különbözőségükkel egyetemben. A létezőnek az önmagához való odatartozása, itt már nem külsődleges, kívülről jövő alkotóelemek összekapcsolódásaként, hanem önmagával való belülről adódó egyesülésként értendő.

Heidegger az egység és azonosság lényegének a „tartozás” felőli elgondolásával valóságos módszertani fordulatot hajt végre: eddig az összetartozást az összetartozók felől gondolták el; most az összetartozás egyesítő eseménye felől lehet elgondolni mindazt, ami összetartozik; az összetartozásban levőkként lehet észrevenni és megragadni az összetartozókat. Ily módon nem az előzetesen meglévők felől értjük meg az összekapcsolódásuk révén keletkező egységet, hanem az összetartozásuk egységéből érthetjük meg az összetartozókat.<sup>8</sup>

zugeordnet und eingeordnet in die Ordnung eines Zusammen eingerichtet in die Einheit eines Mannigfaltigen zusammengestellt zur Einheit des Systems, vermittelt durch die einigende Mitte einer maßgebenden Synthesis. Die Philosophie stellt dieses Zusammengehören als nexus und connexio vor, als die notwendige Verknüpfung des einem mit dem anderen.”] – M. Heidegger: *i. m.*, 561; Martin Heidegger: *Principiul identității*. Trad. Dan-Ovidiu Totescu. Crater, București, 1991, 12. [ID. 37-38.] Erre és a továbbiakra vonatkozólag idekivánkozik egy megjegyzés: A magyar és a román fordítás között sok helyütt jelentős tartalmi eltérés észlelhető. Ezért nem mindenütt idézünk, hanem inkább a gondolati tartalom rekonstrukciójára törekszünk, mindkét fordításban és a német eredetiben is megadva a forráshelyet.

8 Mit jelent az „odatartozás” (pontosabban: hozzátartozás), s hogyan határozható meg éppen belőle az Együtt, ami az ő sajátja? – teszi fel a kérdést Heidegger. Többé már nem az Együtt egységében leljük fel (reprezentáljuk, jelenítjük meg) az odatartozást (hozzátartozást), hanem ezt az Együttet az odatartozás felől tárjuk fel. – Vö. uo., 561., ill. 12. [ID. 37.]

Heidegger e módszertani fordulatot nem pusztán az összetartozás problémájának spekulatív megvilágítása céljából gondolja végig, hanem egy sokkal konkrétabb vonatkozásban, melyben az összetartozás egzisztenciálisan és filozófiailag hiteles tartalomként merül fel. Ember és lét összetartozásáról, ennek újragondolásáról van szó. Idáig vagy az emberből, vagy a létből – azaz az összetartozókból – kiindulva magyarázták ember és lét együttesét, s ily módon alárendelődési viszonyként gondolták azt el. Itt most – mondja Heidegger – az Együttesből kiindulva magyarázzuk ember és lét együvértartozását ebben az együttesben; s magát az Együttest is ebből a hozzátartozásból, együvértartozásból érthetjük meg.<sup>9</sup> Azaz az ily módon elgondolt Együtt az *egymás-hoz-tartozás* [zu-einander-Gehören] és az *egy-máshoz-tartozás* folytonos egymásbajátszásaként fogható fel.

Heidegger arra hivatkozik, hogy már az európai filozófia kezdetén Pamenidész a gondolkodást és a létet azonosként gondolta el. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás és a lét összetartoznak. Az identitás a lét és a gondolkodás *összetartozása*.<sup>10</sup> A lét és a gondolkodás viszont különbözők is egymás vonatkozásában. Összetartozásuk a különbözők összetartozása az egységben, az *egy*-ben. Pontosabban: az összetartozás egységében artikulálódnak mint különbözők. Egyik sem előzi meg a másikat; összetartozásuk Együtt-je hordozza folytonos elkülönöződésüket egymástól, s az ebből felmerülő különbözőségüket.

Heidegger továbbá rámutat arra, hogy, amennyiben a gondolkodást az ember megkülönböztető sajátosságának tekintjük, a gondolkodás és a lét eredendő *összetartozása* az ember és a lét *összetartozásához*, Együtteséhez, *egymás-hoz-tartozásához*, a „Ki vagy mi az ember?” kérdéséhez küld bennünket.<sup>11</sup> Az ember mint létező beletartozik a lét egészébe, de mint gondolkodó lény a létre nyitott, a létre vonatkoztatott, megszólítja azt és a leginkább megfelel neki. A lét eredeti értelme szerint *jelenlét*. A lét az emberben mint létezőben nem kivételesen van jelen, csak létezik benne, akárcsak a többi létezőben. De a lét ténylegesen csak az ember számára van „jelen”; az ember létre való nyitottsága, a létnek az ember általi elgondoltsága s megszólíttósága révén a lét az emberhez fordul és leginkább az embert illeti meg. Az ember a lét sajátja, az a „világító tisztás”, amelynek az odaforduló nyitottságában a lét maga megjelenhet. A lét az ember sajátja, mert csak emberi létként tényleges lét, csak az ember általi megszólíttóságában, és csakis az ember számára nyílik meg mint jelenlét. A létnek az emberre van szüksége, hogy megjelenhessen, hogy tényle-

9 Vö. uo., 562. [ID. 39.]

10 Parmenidész tétele Heidegger megfogalmazásában: a gondolkodás és a lét az Ugyanabba [das Selbe] tartoznak és az Ugyanabban [das Selbe] összetartoznak. – Vö. uo., 560., ill. 11. [ID. 36.]

11 Vö. uo., 562. [ID. 39.]

ges önmagává, jelenlétté lehessen; az embernek jelen-létre van szüksége, hogy önmagánál lehessen. A lét sajátja az emberi létezés, mint ahogy az ember sajátja a jelenlét. Lét és ember kölcsönösen egymás *sajátja*, s e sajátban egymáshoz tartoznak, egymással *összetartoznak*.

Továbbá, Heidegger arra is rámutat, hogy ezt az összetartozást mindaddig makacsul félreismerjük, „amíg mindent csak rendszerekben és közvetítésekben állítunk magunk elé”, vagyis mindaddig, amíg az egyseget összetevő részekből felépülő egészként gondoljuk el, és e szerint a gondolkodásmód szerint rendezzük be az életünket.<sup>12</sup>

Ember és lét *összetartozásának* belátásához „ugrásra”, azaz szemlélet- és beállítódásváltásra van szükség. Nem az emberből avagy a létből kiindulva lehet megérteni az összetartozásukat, hanem a *sajátban* való összetartozásukban nyeri el az ember is és a lét is igazi lényegét és értelmét, mint emberi létező és mint jelenlét. Az ember és lét az összetartozásukban már mindig is benne tartózkodnak abban a „sajátot adó Eseményben” [Er-eignis], amelyben az ember a lét legközelebbijeként, hozzátartozó sajátjaként, s a lét az ember legközelebbijeként, hozzátartozó sajátjaként tárul fel.<sup>13</sup> A „sajátot adó Esemény” a létezés köztes közege, az egymásba esések és elkülönböződések szabad játéktere, amelyben az elkülönböződők egymás sajátjaiként egymással *összetartoznak*. Ebből az állandó oda-vissza mozgásban levő, vibráló közegből a benne kitermelődő sajátban identitásra szert tevő létezők folytonosan kiemelkednek és ide visszahullanak. E szabadon rezgő, lengő közeg mindent együvé terelő és mindent összetartó építménye a *nyelv*; az ember és a lét a nyelvben lakozva, a nyelv élő, lüktető játékában, mint sajátot adó eseményben nyeri el egymásra nyíló identitását.<sup>14</sup>

A legtisztább lényege és értelme szerint vett ember és lét ugyanaz. A „sajátot adó Esemény” ennek az „ugyanannak”, ember és lét azonosságának a hordozója. Ebben az azonosságában az identitás lényege érhető tetten. A parmenidészi tételben – „Ugyanis a gondolkodás is és a lét is ugyanaz” – felmerülő „ugyanaz” értelmére irányuló kérdés egyben az identitás lényegére irányuló kérdés is. A metafizikai hagyomány az

12 Vö. uo. [ID. 40.]

13 A „sajátot adó Esemény” az a magában lebegő, rezgő vibráló terület, amelyen ember és lét létezésükben kölcsönösen egymás lényegéhez jutnak el, lényegi létezését nyernek, elveszítve a metafizikától kapott meghatározottságaikat. Az eseményt [Ereignis-t] „sajátot adó Eseményként” [Er-eignis] elgondolni annyit jelent, mint erre az önmagában vibráló területre építeni. – Uo., 565., ill. 17. [ID. 46.]

14 A gondolkodás a nyelvből kapja meg az eszközt ehhez a lebegő (vibráló) építkezéshez, mivel a nyelv a legfinomabb és legfogékonyabb (legérzékenyebb) rezgés (lebegés, lengés), amely mindent együtt tart, összetart az esemény rezgő épületében. Amennyiben (emberi) lényegünk a nyelvben tétéleződik, az eseményben (a „sajátot adó Eseményben”) lakozunk. – Uo., 565., ill. 17. [ID. 46-47.]

identitást a lét alapvonásaként állítja elének.<sup>15</sup> Itt viszont az mutatkozik meg, hogy a lét a gondolkodással azonos, s identitásuk lényege abban áll, hogy a lét a gondolkodás sajátjaként és a gondolkodás a lét sajátjaként egymással a „sajátot adó Eseményben” *összetartozik*. Ember és lét, gondolkodás és lét összetartozása *esemény*, amely *sajátot* ad, s amely a nyelv szabad játékában esik meg. Az identitás lényege éppen a sajátot adás képességében, a sajáttal való *összetartozás* lehetőségében rejlik.

A heideggeri fordulat lényege tehát ekképp összegezhető: nem a létből kell megérteni az identitást, hanem az identitás lényegéből kell megérteni ember és lét azonosságát, gondolkodás és lét *összetartozását*. Az  $A=A$ -val tétel valamely létező önmagával való azonosságát fejezi ki, tehát a létezőt helyezi előtérbe, és a létezőből akarja megérteni önmagával való azonosságának attribútumát. Holott éppen fordítva, az azonosság lényegéből lehet megérteni azt, hogy hogyan lehet valamely létező önmagával azonos. Az identitás nem a létező egyik létmódja vagy attribútuma, s így lényegét nem a létező felől kell megérteni; a létező lényegét viszont annál is inkább az identitás felől lehet és kell megérteni. Az identitás lényege valójában más-hol és sokkal mélyebben van. Feltárása érdekében jóval a létező mögé kell visszamenni, a létezőnek a léttel való *összetartozásához*, pontosabban magához az *összetartozáshoz*, az *összetartozás* eredendő *eseményéhez*, amely a nyelv szabadon mozgó, lüktető játékterében következik be.

Ezzel az elgondolásával Heidegger több ponton is lényegesen előrelendíti az identitásproblémával kapcsolatos filozófiai vizsgálódást. A lét és gondolkodás *összetartozásaként* elgondolt azonosság voltaképpen lét és értelem őseredeti egységének helyreállítását valósítja meg. Lét és értelem egysége az identitás lényegéből adódik. A lét az értelem sajátjaként, az értelem a lét sajátjaként tárul fel az identitásban; a lét értelmet, az értelem létet (megvalósulást) nyer. Az értelemtől megfosztott lét állapota, vagy a létesülésében akadályozott értelem állapota az identitás nélküliség, a identitástól való megfosztottság állapota. Lét és értelem *összetartozásaként* elgondolható identitás nem pusztán *egy-ség*, hanem *teljesség*: az értelem irányába kiteljesülő létteljesség; a lét irányába kiteljesülő értelemteljesség. *Összetartozás*, amely nem bontható szét az összetartozókra; különbözők egysége, amely nem vezethető vissza a különbözőkre; teljesség, amely nem összetevődik az *összetartozókból*, vagy felépül a különbözőökből, hanem az *összetartozók* és a különbözők részesülnek belőle.

15 Parmenidész tétele: „A gondolkodás és a lét ugyanaz.” „Ennek az ugyanannak az értelmére irányuló kérdés egyben az identitás lényegére irányuló kérdés is. A metafizika tana az identitást a lét alapvonásaként állítja elének. Most azonban megmutatkozik: a lét a gondolkodással egy olyan identitásba tartozik, amelynek lényege abból az összetartozni hagyásból származik, amit a sajátot adó eseménynek nevezünk. Az identitás lényege a sajátot adó Esemény egy saját birtoka [Eigentum].” Más szóval: a saját-adás (sajátot-adás) tulajdonsága (képessége). – Uo., 565., ill. 18. [ID. 47-48.]

A BÖLCSESSÉG KOSZORÚJA  
Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára

A „sajátot adó Esemény”: *teremtő esemény*. Minden újabb identitás-egység felszínre bukkanása a „sajátot adó Esemény” révén az őseredeti esemény, a kezdet megisméltése, egy új teljesség megteremtése. Ezért minden újabb identitás, a lét és az értelem minden újabb egymásra találása nemcsak az *összetartozók egy-ségét* eredményezi, hanem *összetartozásuk egyszerűségét* is. Az egység „egy”-je nem csupán egy sokaság egyedisége, hanem megismételhetetlen, önmagában teljes egyszerűsége is. Minden identitás a létezőnek a sajátjával mint önmagával való *összetartozásában* kiteljesülő egyszeri egysége.

Ebből az is érthetővé válik, hogy a heideggeri értelemben vett identitás ténylegesen miért csak az emberi lényt illeti meg. A dologi létezőknek nincs tényleges identitásuk, mivel az önmagukkal való *összetartozásuk* mindig csak egy általánosba való beletartozás révén lehetséges; ezen belül jelenhetnek meg sajátosságok. A gondolkodás a dologi létezőkben a létet csak általánosként tudja gondolni, vagyis egy egyedi dolgot csak mint egy általánosba beletartozót, hozzátartozót tud elgondolni. Egy dologi létező esetében az  $A=A$  képletben az egyedi dolog soha nem önmagával mint egyedi dologgal tartozik össze, hanem az egyedi dolog *tapasztalata* tartozik össze az általánosságban vett dolog *gondolatával*. A gondolkodás és lét *összetartozásának* együtteseként felfogható „egy” a dologi létező esetében nem maga az egyedi létező, hanem a létalapját biztosító általánosság. Ezért egy dologi létező soha nem lehet „én”, szubjektum, önmagával való *összetartozásában* kiteljesülő egyszeri egyediség. Identitással ténylegesen csak az emberi lény bírhat. Csak ő lehet egyszeri egyediségében önmagával *összetartozó* egység: „valaki”, aki annak is *tudja* magát.

A „sajátot adó Esemény” heideggeri fogalma továbbgondolható. Heidegger az „esemény” kifejezést illeszti a szókapcsolatba, ami a teremtés útján történő keletkezés, létrejövés mindig egyszeri mozzanatára utal. Az identitás *egy-sége* mintegy kiszökken, kipattan a sajátot adó közeg – az élő, lüktető nyelv – vibráló játékából, melyben az egységben levők folytonosan elkülönöződnek, és a különbözők egységbe egyesülnek, miközben az *összetartozásuk* megesisik. Voltaképpen micsoda az így játékba jövő egység? Nem más, mint különbözőségek egybegyülvése és sajátta válása; egység – melynek sajátja éppen a különbözőség. Ily módon, az egység létrejötté nem pusztán egy lerögzült egyszeri esemény, hanem *történet* is egyben, melynek során a létrejövő egység a belőle kibontakozó és tőle elkülönülő különbözőségek közepette válik *egy-séggé*. Az esemény tehát továbbhaladó esemény is, vagyis történetet elindító esemény. Maga az *összetartozásban* egységet teremtő esemény vibráló, rezgő mozgásával mindig továbblendíti magát, a lengés meg nem szűnő játékában. Az eseményből létrejövő *egy-ség* mindig tovább is löki az eseményt a belőle kibontakozó különbözőségek felé, majd ezek ereje megintcsak továbblöki az egység felé. Így megy végbe a „sajátot adó Esemény”, mint minden mozzanatában teremtő, új és eredeti *esemény*,



de ugyanakkor minden mozzanatával továbbhaladó *történés* is. Történés – mint az egység és különbözőség *játéka*; az *összetartozás* és szétválás *játéka*; mint az ugyanaz–különböző, a saját–idegen, az én és a másik *játéka*.

A heideggeri elgondolásból az identitás lényegének két fontos vonása sejlik fel, melyek tényleges kimondatlanságukban is meghatározzák az identitásról szóló további gondolkodást. Egyrészt, az identitás a nyelv közegében, nyelvi teremtő esemény során és nyelvi történés folyamatában képződő entitás, amely viszont lényege szerint mégsem kimondottan csak nyelvi. Nyelvileg teremtődő de nem magából a nyelvből létrejövő. A nyelv nem alkot valami primér masszát, ősananyagot a belőle gyúrható identitások számára. De az identitás(ok) mégis a nyelv rezgő, vibráló mozgásában, lüktető élete folytán teremtődnek. Másrészt Heidegger felfogásában – az *egy-ség* ismételt hangsúlyozásán túlmenően – az identitás lényege eredendő kétarcúságával tűnik fel: az *ugyanaz* és a *saját* – mégis szétválaszthatatlanul összetartozó – kettősségeként.

### *Élet és elbeszélés*

Paul Ricoeur az identitás kérdését vizsgálva, Heideggerhez hasonlóan, szintén észreveszi az identitás kétarcúságát. Ő az *ugyanazonosság* [mémété] és az *őmagaság* [ipséité] kettősségét tárja fel az identitásban.<sup>16</sup>

Ricoeur abból indul ki, hogy a Dilthey által „életösszefüggésként”, élettörténetként felfogott önazonosságot [identité personnelle] az elbeszéléselemélet (théorie narrative) a fogalmiság magasabb szintjén *elbeszélésként* értett azonosságként fogja fel, ami konvencionálisan a *szereplő* [personnage] azonosságának nevezhető.<sup>17</sup> A szereplő azonossága a *cselekményszövés* [mise en intrigue] síkján formálódik, dinamikus azonosságként. Az *egyezés* [concordance] és *ütközés* [discordance] dinamikus fogalmaival jellemezhető. Az *egyezés* a tettek elrendezését irányító rendező elvként érvényesül, az *ütközés* azoknak a hirtelen fordulatoknak a formájában valósul meg, amelyek a kezdettől a befejezésig a történet szabályos átalakulását vezérlik.

A cselekmény különböző közvetítéseket hoz létre az *események sokfélesége* és az elmesélt történet *időbeli egysége* között. Belülről nézve az összhang, egyezés, egységesség, kívülről nézve a különbözőség, az

16 Vö. Paul Ricoeur: Az én és az elbeszélt azonosság. Fordította Jeney Éva. In: Paul Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris Kiadó, Bp., 1999, 374. [Paul Ricoeur: Le soi et l'identité narrative. In Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, 1990, 167. A továbbiakban: SA.]

17 Vö. *uo.*, 374–375. [SA. 168.]

összhang hiány jellemző rá. Ezért a cselekmény egysége az „ütköző egyezés” [concordance discordante] bizonytalan struktúrájához hasonlít.<sup>18</sup>

Ricoeur szerint az azonosság eszméjéhez kapcsolódó időbeli állandóságnak két pólusa van: a jellem *ugyanazonossága* [mémété] és az én önmegőrzésének őmagasága [ipséité]. A két pólus között a szereplő elbeszél azonossága közvetít.<sup>19</sup> Az őmagaság [ipséité] a szereplő életének olyan egyszeri teljességként – időbeli teljességként – felfogott egységéből ered, mely őt minden mástól megkülönbözteti. Ezt az időbeli teljességet a váratlan események megszakíthatják, ütközések következhetnek be. Az egyezés–ütközés szintézise szükségszerűvé teszi valamely élettörténet némileg visszaható jellegét, amely révén a szereplő azonossága formálódik. Ezáltal az esemény esetlegessége egy valamennyire összefüggő rendszerre, a véletlen *sorssá* változik át.<sup>20</sup> Ily módon a szereplő nem a saját tapasztalatainak egy különálló entitása, hanem osztozik az elmesélt történetnek megfelelő dinamikus azonosság rendjében. Az *elbeszélés* [récit], az elmesélt történet azonosságát építve a szereplő azonosságát is építi, s ez utóbbit nevezhetjük *elbeszél azonosságnak* [identité narrative].<sup>21</sup>

A Ricoeur szerint tételezett időbeli állandóság pólusaival kapcsolatban felmerül a kérdés: vajon ezek időbeli állandóságok, vagy inkább *másidejűségek*? A jellem „ugyanazonossága” sokkal inkább – ugyancsak ricoeuri kifejezéssel – a „világ idejében” gyökerezik, mintsem a belső időben, a „lélek idejében”: a belső történésekről leválasztható, leváló, önállósuló időstruktúra; olyan időkeret, időtartam, időintervallum, amely mintegy kívülről fogja egybe a változásokat, vagyis a változások állandóság-kerete. Az *ugyanazonosság* tehát az időben-levőség, a telő-múló időben levés azonossága, s ebben az emberi azonosság némileg osztozik a dolgok azonosságával. A jellem megépítés és nem teremtés eredménye, zártságában, szilárdságában hordozza az állandóságot. Ily módon válik érthetővé, hogy a szilárd jellem hogyan kerülhet ellentmondásba a belső egyéni indítatásokkal, késztetettségekkel, s hogyan eredményezheti kritikus élethelyzetekben a személyes identitás kettéhasadását. Ezzel szemben az őmagaság az emberi létezés belső időiségéből fakad, amely teljesidejűség: minden pontján az egész életet átfogó teljesség, a teljes egészet összetartó, fenntartó és megtartó idő. Olyan idő, amely nem telik-múlik, hanem minden változással újratermődik, a maga egészében újul meg. Az örök visszatérés és örök megújulás ideje. Ennek az időnek minden újratermődése egyben átalakulása is. Úgy ő maga, hogy mindig mássá is lesz, átalakul, történik, s ennél fogva befejezetlen teljesség, nyitott azonosság. Az őmagaság éppen hogy nem a zártságával, hanem a nyitottságával tűnik ki. Másokra való nyitottságában igazán ő

18 Vö. uo., 376. [SA. 169.]

19 Vö. uo., 384. [SA. 176.]

20 Vö. uo., 383–384. [SA. 175.]

21 Vö. uo., 384. [SA. 175.]

maga, másoktól és mások vonatkozásában érkezik igazán saját magához. Az ugyanazonosság minden nyitottságtünete ellenére zártságával tűnik fel, a változásban kifejlő állandóságként, amely kezdet és vég, keletkezés és megszűnés szigorú keretébe illeszti a létezést, s a halálban végképp le- és bezárul. Az ómagaság viszont ott és abban a legnyitottabb, ahol és amiben az emberi létezés a legbezártaabb: vagyis a halálban.

Mindaz, ami a szereplő azonosságával kapcsolatban megállapítható, konvencionálisan érvényes. Mihelyt a szereplő azonosságát visszahelyezzük a valós élet, az önazonos [même] és az én dialektikája területére, a paraméterek megváltoznak. Ricoeur rámutat arra, hogy a valós életben semminek sincs elbeszélő kezdetértéke. Az emlékezés eltéved a kisgyerekor homályában; születésem és fogantatásom inkább a mások történetéhez tartozik; halálom pedig csak túlélőim elbeszélésében lesz majd elmesélt vég, mert kizárt, hogy én magam, miközben folyamatosan a saját halálom felé tartok, elbeszéltem végként foghassam föl azt.<sup>22</sup> A valós élettörténet tehát mindkét végpontján nyitott. Az életemből teljes szeletek mások életének részei. Mindegyikünk története számos más történettel fonódik össze.

Mármost ez az összefonódás és a két végből következő nyitottság az, ami megkülönbözteti az élettörténeteket az irodalmi történetektől.<sup>23</sup> Nyitottsága révén a valós élet önmagában megfoghatatlan jellegűvé válik számunkra, s a fikció segítségére van szükség, hogy rögzíteni tudjuk az eseményeit és összefüggéseit. Ebben van segítségünkre az elbeszélés. Az elbeszélő kezdetek segítségével mi magunk rögzíthetjük a valós kezdeteket, vagyis a szó igazi értelmében vett kezdeményezéseinket. A halálról szóló irodalmi elbeszéléseink nagy érdeme, hogy tompítani képesek az ismeretlen semmivel szembeni szorongást, – mondhatnánk – mintegy „megfoghatóvá” teszik a semmit. A fikció ily módon társunkká szegődhet a halálra készülődésben. S ami – mondja Ricoeur – mindebben a legfontosabb: egy olyan életnek, amelynek létezését illetően nem vagyok szerzője, az elbeszélését megalkotva, társszerzőjévé válok jelentését illetően.<sup>24</sup>

Ennélfogva az élet és elbeszélés viszonya sokkal mélyebb és szervezettebb bármely külsődleges viszonyulásnál. Ricoeur maga is rámutat arra, hogy az elbeszélés már azelőtt része az életnek, mielőtt az életből az írásba száműzetnék, s az írásból az elsajátítás sokféle módja szerint és a legyőzhetetlen feszültségek árán minduntalan visszatér az életbe.<sup>25</sup>

Mégis a valós élet és a színpadi konvenció, a megélt élet és a fikció bár összefüggő, de szembenálló kettősségének ricoeuri tételezése strukturálisan kettészakítja az identitásnak azt az egy-ben megtestesülő egységét, ami csakis az élet és elbeszélés összetartozásaként gondolható el.

22 Vö. uo., 401. [SA. 190.]

23 Vö. uo., 402. [SA. 191.]

24 Vö. uo., 403. [SA. 191.]

25 Vö. uo., 405. [SA. 193.]

Az elbeszélés, az életesemények elbeszélése, maga is része és alakítója az életfolyamatoknak; egyrészt mint szervező elv, amely retrospektíve jelenbeli szempontoknak, tapasztalatoknak megfelelően mindig újrendezi a múlt eseményeit, másrészt pedig, mint értelemadó és értelemteremtő közeg, amelynek az életfolyamattal való összeszövődései révén az élettörténet minden pontja egységes egésszé, a lét- és értelemteljességet hordozó életegésszé teljeseedik ki.

Az élet és az elbeszélés ricoeuri szétválasztása, az elbeszélésnek az étellel önálló és különálló narratív rendszerként való szembeállítás, az életre kívülről való vonatkoztatása – a megfelelési-megfeleltetési viszonyuk bizonyos mértékű belátásán túlmenően is – Ricoeur identitáskonceptiójának egyik legnagyobb problémája. A ricoeuri strukturális széttagoltságban az elbeszélés monologikus diskurzus formáját ölti, akár kíséri az életfolyamatot, akár beleszövődik abba. Ily módon magát az élettörténetet is a történés egysíkú, diszkurzív rendjévé szervezi, amit csak technikai bravúrok révén (részletekre tördelése és különféle konfigurációkba rendezése, körköröség, sikok egymásra, egymásba csúsztatása) képes megtörni. Holott: az élettörténet folytonosan egybejátszó történés és történet, léttörténés és értelemtulajdonítás. A beleszövődő, vele összetartozó elbeszélés valójában *beszélgetésként* zajló beszélés, amely folytonosan ide-oda jár az idősíkok és életesemények között – nemcsak a jelenből a múltba, hanem a jövőbe is és fordítva – s az élettörténet minden mozzanatát az életegész és az értelemteljesség vonatkozásába állítja. Az életünkkel összetartozó elbeszélés tehát valójában dialógus formájában zajlik, s ennél fogva nem is annyira egy különálló és kívülről reflektáló elbeszélés, mint inkább beszélgetés, amelyben minden életmozzanatunkkal benne állunk, s miközben velünk együtt történik, mi is vele és általa történünk.

### *Önazonosság és élettörténet*

Ricoeur hermeneutikai nyitást hordozó identitáskonceptióját Tengelyi László – fenomenológiai irányba visszalépve – az időproblémával való kapcsolatában veszi szemügyre. Tengelyi az élettörténet kétértelműségére irányítja a figyelmet. Az élettörténet egyrészt megélt, eleven életvalóság, másrészt életünk elmondott vagy elmondható története.<sup>26</sup> Kimutatja, hogy a narratív identitás gondolata két fő állítást tartalmaz: személyes azonosságunk, önazonosságunk élettörténetünk egységében áll; élettörténetünk egysége ugyanolyan jellegű, mint az elbeszélte történetek egysége.<sup>27</sup> Szerinte Ricoeurnél élettörténet és önazonosság összekapcsolása kettős célt szolgál: a) az önazonosság és a dologi azonosság különválasztását; b) az önazonos-

26 Vö. Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Bp., 1998, 15.

27 Vö. uo., 16.

ság és a másság összekapcsolását, annak a megválaszolását, hogy miként fonódik bele az önazonosságunkba a másság?<sup>28</sup>

Tengelyi úgy véli, hogy énünk önazonosságának éles elhatárolása a változások közepette megőrződő dolgok szubsztanciális azonosságától fenomenológiai követelmény. Az, hogy a dolgok önmagukkal azonosak maradnak, olyan tény, amelyet mi állapítunk meg róluk. Azonosságuk olyan eljárásra épül, amelyet a külső szemlélő álláspontjára helyezkedve végzünk el, s ezt az *idem* [ugyanaz] fejezi ki. Ezzel szemben az önmagunknak tulajdonított önazonosság olyan viszony, amelyre nem kívülről tekintünk, hanem „amelyben mi magunk *viszonyulunk* önmagunkhoz”. Ennek lényegét az *ipse* [önmaga] fejezi ki. Legfontosabb ismérve abban áll, hogy „önmagunk maradhatunk anélkül is, hogy *ugyanazok* maradjunk, mint akik voltunk”.<sup>29</sup> Addig, amíg a dolgok „ugyanaz” mivoltában nem kaphat helyet a másság, az „önmagunk” által hordozott önazonosságunkba a másság is, a mássá válásunk is folytonosan beépül. Így az egymást követő élethelyzetinkben önmagunk maradunk (a magunkkal való viszonyunkban), de mégsem ugyanazok (dologi mivoltunkban).

Itt Tengelyi az „ugyanaz” és az „önmaga” elhatárolásával és szembeállításával egy veszteségesnek tűnő, előbbi vonásaitól, jellemzőitől megfosztódó és mégis önmagával azonosnak maradó emberi létezés önazonosságának mikéntjére keres magyarázatot. Most eltekintve attól, hogy a magunkhoz való viszonyunk emberi mivoltunk dologi összetevőire is irányul, miközben emberi ugyanazonosságunk lényünk egészére úgyszintén kiterjed, kérdés, hogy valóban ennyire mély ellentmondás tételezhető-e az önazonosságunk e két dimenziója között? Hermeneutikailag tekintve a változás annyi, mint ugyanannak az *egy*-ségnek a megújuló/mássá váló kiteljesedése. Az előbbi vonások és összetevők egy új teljesség rendjébe szerveződnek. Az életünkben változást hozó új tapasztalatok nem pusztán hozzáadódnak a tapasztalataink meglévő készletéhez. Minden új tapasztalat az élet egészét szervezi újra. De minden ilyen esetben egyrészt *ugyanaz* változik, vagyis ugyanaz szerveződik egy újabb teljességbe, másrészt ez az *ugyanaz* minden létmozzanatában mint *teljesség* tárul fel és valósul meg, vagyis mint önmagával – az összes addigi életmozzanatait, ki- és beteljesüléseit beleértve – *összetartozó*. Emberi önazonosságunkat tehát sohasem mint veszteséges létezést, hanem mindenkor önmagunk teljességeként éljük meg, ami ugyanannak az önmagával *összetartozó egy*-ségnek a teljessége.

Az ugyanazonosság és az önmagaság, mint az emberi önazonosság analitikusan elkülöníthető, de strukturálisan szétválaszthatatlanul összetartozó dimenziói, az emberi lét- és értelemtörténetben együttjárnak. Egyrészt a létezés külső időkeretében zajló emberi életünk: ugyanazosság. Ez korántsem azonos a dologi azonossággal, nemcsak az emberi életfolyamat

28 Vö. uo., 18.

29 Vö. uo., 17–18. (Kiemelés tőlem – V. K.)

megszakítatlan folytonossága miatt, hanem a saját lefolyásába beleszövődő, s azt folyamatosan alakító – azaz ugyancsak a saját lefolyásaként végbemennő – értelemtörténés révén is. Másrészt a létezés belső időiségében megélt életünk ugyanazonosságunknak önmagunk teljességeként való megélése. Az ember ugyanazonossága teljességében a leginkább önmaga.

A strukturális értelemben vett egész és a hermeneutikai értelemben vett teljesség között éppen abban áll a lényegi, ontikus különbség, hogy az egész részekből összetevődő egység, a teljesség viszont önmagát be(ki)teljesítő egy-ség. Ha a strukturális egészből valamely részt elveszünk, vagy egy újabbat hozzáadunk, az újabb egész már nem lesz ugyanaz, mint az előző. A teljességként elgondolható egész viszont minden újabb rész hozzáadásával a maga teljességében, tehát ugyanazonosságként újul meg. Emberi életem két különböző időszakában nemcsak változatlanul önmagam leszek, hanem ugyanazonosságomban – önmagammal való *összetartozásom* változatlanóságában – leszek önmagam, holott számos vonásom, tapasztalatom, élményem tekintetében a két időszakban megjelenő létállapotom különböző lesz egymástól. Az egyik időszakban is és a másikban is önazonosságomat olyan lét- és értelemteljességként élem meg, amely a megélésnek az egyik mozzanatában is és a másikban is az életem egészét a maga egy-ségében átfogó, hordozó és megjelenítő teljesség. Itt tehát nem egy strukturális összetevődésről van szó, hanem résznek és egésznek, *jelen*-létnek és *teljes* létnek egy olyan játékaról, amely során a részben az egész, a jelen-létben a teljes lét van jelen. A jelen-lét nem csupán egy *jelen*beli kiterjedés, nem csak egy metszet az időfolyamból, hanem a teljesség jelenléve. Az emberi lény minden jelenbéli életmozzanatában a maga teljes életével, élettörténetével van jelen. A „jelenben” tehát az élet teljes ideje együtt van, az is, ami a jelen-lét *jelené*hez képest elmúlt és az is, ami még a jövőből bontakozik (sarjad) ki. Jelenlétének hermeneutikai körében az ember minden életmozzanatával az egész élete teljességével való *összetartozásban* él.

Tengelyi önazonosság és élettörténet viszonyát kutatva visszakanyarítja a vizsgálódást az identitásproblémától a fenomenológiához, úgy vélve, hogy az identitás alapját mégsem az elbeszélte élettörténet egységében, hanem a megélt életvalóság időszerkezetében kell keresni.<sup>30</sup> Gondolatmenetét nem követjük tovább ezen az úton, annál is inkább mert a megélt életvalóság és az elbeszélte élettörténet fenomenológiai szétválasztásával szemben az identitásprobléma hermeneutikai megközelítése az *összetartozásukban* megalapozott egységüket helyezi előtérbe. De mégsem léphetünk úgy tovább, hogy figyelmen kívül hagynánk az énprobléma irányába történő fenomenológiai nyitást, s ne kérdeznénk rá az – ezidáig inkább az élet, az elbeszélés, a történet irányából megközelített – identitásproblémának az énproblémával való összefüggéseire. Tengelyi azért is tartja fontosnak a fe-

nomenológiához való odafordulást, mert már a késői Husserl gondolkodásában tételes összefüggés lelhető fel az én önkonstitúciója és az élettörténet között. Ezt Husserlnek a *Karteziánus meditációkban* felállított két tétele is alátámasztja. Az egyik azt mondja ki, hogy *a fenomenológia nem más, mint az én önkonstitúciójának elmélete*; a másik pedig azt, hogy *az én úgyszólván egy „történet” egységeként konstituálódik*.<sup>31</sup> Mindkét tétel úgy tekint az énrre, mint egy létrejövési, illetve egy önalkotási folyamat eredményére, mint egy elbeszélhető történetben formálódó, abból kicsapódó egységre. Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogy mi az én, és hogyan keletkezik, akkor minden bizonnyal jó úton halad a vizsgálódás. Az identitásprobléma felől nézve viszont ez a megközelítésmód egy olyan ént vázol fel, aki önkonstitúciója folyamatában identitásra tesz szert, lét- és értelemegységként kiteljesedve mintegy eljut az identitáshoz. Nem az identitásból meríti énszerűségét, hanem énszerűsége révén identitással ruházódik fel. Ily módon identitását magára öltheti, avagy levetheti, akár el is vetheti vagy elveszítheti.

Énnek és identitásnak az ilyenszerű viszonya inkább a *pszichológiai* identitásproblémához visz közelebb, még akkor is, hogyha egyes pszichológiai kézikönyvek tanúsága szerint az én inkább egy józan belátáson alapuló fogalom, mintsem pszichológiai szakkifejezés. Legkönnyebben kizárásos alapon definiálható, mint valaki „saját személye”, szemben más, az énen kívüli személyekkel és tárgyakkal. Így az én kiterjeszhető valamely egyén teljes valós személyére, beleértve mind testét, mind pedig pszichéjét.<sup>32</sup> Az *identitás* pszichológiai terminusa az énnél jóval bonyolultabb és korántsem ellentmondásmentes fogalmat hordoz. Erik Erikson felfogása szerint az identitás, pszichológiailag tekintve, az individuum létbeli, tudatbeli és kifejezésbeli egysége és folytonossága, megfelelése önmagának és a mások róla alkotott képének. Az identitás biztosítja a belülről és kívülről történő képalkotások és értelmezések koherenciáját, s az individuum mozgékony énjének, változásban levő individualitásának bizonyos fokú állandóságot kölcsönöz.<sup>33</sup> Az individuum és identitás viszonyát azáltal fejezhetjük ki viszonylag pontosan, hogy az individuumot olyan létezőként fogjuk fel,

31 Vö. uo.

32 Vö. Norman N. Holland: *Egység identitás szöveg én*. In: Kiss A. A.–Kovács S. sk.–Odorics F. (szerk.): *Testes Könyv I*. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1996, 286.

33 E. Erikson – aki a legtöbbet tett az identitás kifejezés elterjesztése érdekében – úgy véli, hogy az identitás kifejezés négy jelentéssel bír, s ezek mindenikét figyelembe kell venni a használata esetén: az individuum tudomása arról, hogy létezése térben és időben folyamatos, valamint általa való elismerése annak, hogy mások tudomással bírnak létezéséről; továbbá pedig az individuum tudomása részben arról, hogy individualitásának és annak létezésének stílusa folyamatos, részben arról, hogy személyes stílusa egybeesik azzal, amit ő maga jelent a közvetlen közösségben létező és jelentéssel bíró mások számára. – Vö. uo.

„amely variációk egész sorát éli meg valamely identitás-témára”.<sup>34</sup> Eszerint az én az individuum identitás-téma variációit személyes egységbe szervező elve, amely révén az identitás újrateremti önmagát.

A pszichológiai megfigyelések és kutatások kétségtelenné teszik, hogy az énprobléma az identitásprobléma egyik kulcsmozzanata, de inkább empirikus oldalról és az én felől, az énhez tartozóként közelítik meg az identitáskérdést, mintsem az identitás lényege felől az énproblémát.

### *Hatalom és szubjektum*

Egy ide kapcsolódó további kérdés az identitásproblémának a *szubjektum* kérdésével való kapcsolata. Mennyiben adósa a filozófiai, majd a szaktudományos identitásfogalom a modernitás európai kultúrájára és filozófiájára jellemző szubjektumszemléletnek (a szubjektum-metafizikának), ami énszerűséget, állandóságot, sajátműködést, önmeghatározottságot, a másiktól való elkülönültséget stb. feltételez? A szubjektumprobléma egyik közismert kortárs kutatója, M. Foucault – egyén és hatalom viszonyának kérdését állítva a vizsgálódás középpontjába – kimutatja, hogy a szubjektum szónak két jelentése van: ez egyik szerint az egyén irányításon és függőségen keresztül másnak van alávetve; a másik szerint pedig az egyén egyfajta lelkiismeret vagy önismeret révén saját identitásához kötődik. Mindkét jelentés egy hatalmi formára enged következtetni, amely az egyént valaminek alárendeli [subjection], aláveti [submission].<sup>35</sup> Itt a hatalomnak olyan formájáról van szó, „amely egyénekből szubjektumokat hoz létre”.<sup>36</sup>

Foucault hipotézise szerint az egyén egy hatalom vonatkozásában tesz szert individualitásra, önállóságra, önmeghatározottságra, önreflexióra. A hatalom lényege abban áll, hogy az ember másoknak és önmagának alávetett, s szubjektum mivoltában ezt az alávetettséget, alárendeltséget hordozza és fejezi ki.

A foucault-i megközelítés is a fordulat jegyében – a probléma lényegéhez való *odafordulás* jegyében – történik. Vizsgálódásainak kiindulópontja a „Kik vagyunk?” kérdés.<sup>37</sup> Olyan kérdés ez, mellyel kapcsolatban nem az a lényeges és mérvadó, hogy hogyan lehet megválaszolni, hanem az, hogy honnan származik, miben gyökerezik. Meglátása szerint, az egyén

34 Vö. uo., 287.

35 Vö. Michel Foucault: A szubjektum és a hatalom. In: Kiss A. A.–Kovács S. sk.–Odoricus F. (szerk.): *Testes könyv II. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport*, Szeged, 1996, 272–273. [Michel Foucault: The Subject and Power. In: Hubert L. Dreyfus – Paul Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago, 1982, 1983, 212. A továbbiakban: SH.]

36 Uo., 272. [SH. 212.]

37 Vö. uo. [SH. 212.]



a hatalomhoz való viszonyában nem kiindul ebből a kérdésből, hanem a hatalommal való kapcsolata révén, a hatalom lényegéből kifolyólag eljut hozzá. Önmagával is, akárcsak másokkal hatalmi kihívásként szembesül, s e provokáció folytán megkerülhetetlenként merül fel számára a „Ki vagyok én?” kérdés, azaz másokkal és önmagával való *összetartozásának*, *éntételezésének* és *szubjektumtételezésének* mindig is nyitott és folytonos elmozdulásban levő horizontja. Az egyén *éntételezése* avagy *szubjektumtételezése* a kérdésben nem valamiféle konkrét válaszadás a kérdésre, hanem a kérdés horizontjába helyezkedés, odafordulás a kérdés irányértelmében megcélzott önmagához, a vele való és az ugyanazonosság jegyében érvényesülő *összetartozásához*. Az már a foucault-i problematizálási módnak a hatalomproblémához való kötöttségéből adódik, hogy az identitást is hatalmi képződménynek tekinti. De éppen ebben a beállításban világítódik meg a valós összefüggés az identitás lényege és az ember énszerűsége, szubjektumszerűsége között. Az ember nem énként vagy szubjektumként tesz szert az identitásra, hanem identitásának való alávetettségében nyilvánulhat meg mint szubjektum, s ölthetik magukra megnyilvánulásai az énszerűség, a sajtászerűség, a személyesség vonásait.

Foucault számára az identitás feloldódik a hatalomban, a hatalom az identitásban. Az ember önmagával és másokkal való *összetartozása* – ami egyazon összetartozás két, szétválaszthatatlanul összetartozó oldala – egyszerre identitás és hatalom. De éppen ebben válik beláthatóvá a modernitás óriási hozadéka az ember számára abban a törekvésében, hogy megnyissa a hatalomproblémát a szubjektumprobléma irányába. Az identitás az önmagával összetartozó entitás. A szubjektum pedig *sub-jectio*, azaz *alávetettség* az identitásnak, az önmagával való összetartozásnak, vagy inkább *belevetettség* az identitásba, az önmagával való *összetartozásba*. Más szóval: viszonyulás az identitáshoz, elfogadása vagy elutasítása annak, alárendelődés a benne rejlő hatalomnak, *belevetettség* az *összetartozásba*, vagy önkivonás alóla/belőle.

### *Elkülönböződés és kérdés*

Az emberi identitás – amint ezt a heideggeri megközelítésben láttuk – benneállás, benne lakozás a lét és gondolkodás *összetartozásában*. A szubjektum a lét és gondolkodás *összetartozásának* alávetettségében (belevetettségében) lakozó ember kérdező odafordulása – „Ki vagyok én?” – ehhez az *összetartozáshoz*. És önmagának kivonása az alávetettségéből (belevetettségéből) a kérdés horizontjába való helyezkedés által. A kérdés horizontjába helyezkedés nem egy másik hely a világban, de egy másik perspektíva megnyitása, egy új rálátás a világra. Ez nem jelenti az alávetettség (belevetettség) elhagyását, de problematikussá teszi a vele való békés azonosulást. A kérdés

irányértelme maga a kérdés „Ki”-je, a bennelevés önnön belső elkülönböződésében lehetővé váló kívülkerülés hordozója, aki a maga rákérdzettségében minden újabb kérdésével rést üt a lét és gondolkodás szilárd(nak vélt) összetartozásának falán. Ez a rés az *egy-ség* falán és a hasadékba betolakodó kérdés: a *modernitás*.

Itt azt vehetjük észre, hogy a kérdés felvetése is módszertani fordulattal jár. Az, aki a „Ki vagyok én?” kérdéssel az identitásra kérdez rá, és válaszában az identitás definícióját keresi, nemcsak az identitás lényegét, de a kérdése igazi értelmét is elvétí. Fordulatra van szükség annak a belátásához, hogy a „Ki vagyok én?” kérdés igazi értelme szerint nem az identitás lényegét kérdezi, de éppenséggel az identitás lényegéből fakad mint kérdés. Az identitástól érkezünk tehát a „Ki vagyok én?” kérdéshez, s nem a kérdésre adódó válaszban történik a identitásához való érkezés.

Éppen ezért úgy tűnik, hogy a mai gondolkodás számára a „Ki vagyok én?” kérdés nem annyira az identitásproblémát, mint inkább saját magát mint *problémát* állítja a filozófiai érdeklődés középpontjába, mintegy kiprovokálva a rákérdzést. J. Derrida az, aki pontosan a „Ki vagyok én?” kérdésre való rákérdzéssel veti fel igen erőteljesen e kérdés problematikusságát. „1. Mi lesz azokkal a kérdéskörökkel, amelyek látnivalóan előfeltételezik a szubjektum klasszikus meghatározottságát (tudománynak vagy egyébnak, etikának, jognak, politikának stb. az objektivitása); és 2. Ki vagy mi fog a »ki« kérdésre »felelni«?” – kérdezi Derrida.<sup>38</sup> Ki van megszólítva a „ki” kérdés által?<sup>39</sup> És tovább kérdezhetjük: KI teszi fel a „ki” kérdést? És: KI a szubjektum, akit megszólít a kérdés „ki”-je? Az előbbi és az utóbbi KI-je *ugyanaz* a „Ki”-e?

Derrida rámutat arra, hogy a „ki” különössége nem egy önmagával azonos *dolog* individualitása, a „ki” nem egy atom.<sup>40</sup> A magát kérdező kérdés „ki”-je, *ki-szujektuma* nem „valaki” a szubsztancialitás értelmében. Hiába keresnök a kérdésen kívül, előtt vagy mögött, sehol sem találunk, s ezért nem is adható rá valamiféle tartalmi válasz. Amit mi a „»ki« kérdésén” keresztül keresünk – írja Derrida –, az többé talán nincs alárendelve a grammatikának, főleg nem egy olyan vonatkozó vagy kérdő névmásnak, ami állandóan az alany nyelvtani funkciójára utal. Hogyan függetlenítsük magunkat attól a szerződéstől – teszi fel a kérdést –, ami az alany vagy szubsztantívum grammatikája és a szubsztancia vagy szubjektum ontológiája között fennáll? A szubjektum Derrida szerint ontológiailag *elkülönböződő különösségként* (*singularité différante*) jellemezhető. Úgy véli, hogy ez talán még a „ki” grammatikai formájának sem felel meg egy olyan mondat-

38 Jacques Derrida: „Jól enni márpedig muszáj”, avagy a szubjektumszámítás. In: Kiss A. A.–Kovács S. sk.–Odorics F. (szerk.): *Testes könyv II*. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1996, 297.

39 Vö. uo., 299.

40 Vö. uo., 300.

ban, melyben a „ki” egy állítmány alanya, amely a maga során az alany után következik.<sup>41</sup>

Az „elkülönöződő különösség” gondolatával Derrida az identitás és a szubjektum lényege közötti nagyon alapvető összefüggésre utal. Az előbbieken kimutattuk, hogy az identitástól jutunk el a szubjektumkérdéshez és nem fordítva. De kérdés: hogyan jutunk el az identitástól a szubjektumproblémához? Az identitáson belül mi az a meghatározó, lényegi vonás, amely megnyitja az identitásproblémát a szubjektumprobléma irányába? Derrida erre a heideggeri identitáskonceptióra visszautaló, annak egy fontos mozzanatával összecsengő választ ad. Heidegger identitáskonceptiójának egyik előremutató eleme éppen abban az észrevételben áll, hogy az identitás soha nem valamiféle közvetlen azonosulás, hanem valaminek önmagával való közvetett, közvetített, a viszonyulás révén megvalósuló azonosulása, ami az önmagától való elkülönöződés lehetőségét is mindig magában hordozza. Tehát valami önmagával mint a tőle különbözőt is tartalmazó, hordozó ugyanazzal alkot egy-séget, illetve valaminek az önmagával való összetartozása a benne levő és hozzátartozó különbözővel való összetartozás is. Nos, Derrida elgondolása éppen ide kapcsolódik, amikor az *elkülönöződésből* vezeti le a szubjektum lényegét.<sup>42</sup> Az elkülönöződésben rejlik a bennelevésen való kívülhelyezkedés, az összetartozásra való rákérdezés lehetősége. A szubjektum az összetartozásnak való alávetettségében, belehelyeztettségében az elkülönöződés bennelevése révén éppen a viszonyt, a viszonyulást nyeri osztályrészsül. Derrida tudatában van annak, hogy az elkülönöződésből levezetve egy olyan szubjektumképet vázol fel, amely szöges ellentétben áll a hagyományos értelemben vett szubjektummal, aki „ura önmagának, adekvát önmagával, a világ középpontja és eredete”. Az identitásban bennerejlő elkülönöződés, meghasadás, belső elmozdulás révén képződő szubjektum nem a magával való azonosság vagy a magánál való jelenlét tiszta formája, hanem a „magával való nem-egybeesése”.<sup>43</sup>

41 Vö. uo., 300–301.

42 „Az önmagához való viszony e helyzetben nem lehet más, mint az elkülönöződés, azaz a máságé vagy a nyomé.” E „képlékeny *affirmáció*” révén nyerhet formát olyanvalami, mint a szubjektum – írja Derrida. Uo., 299.

43 Egy ilyen szubjektum-diskurzus úgy határozza meg a szubjektumot, „mint végső tapasztalatát önmagával való nem-azonosságának, a másiktól érkező, le nem származtatható megszólításnak, a másik nyomának”. – Uo., 304. Derrida maga is úgy véli, hogy egyesek jogosan tehetik fel a kérdést: Milyen jögon hívjuk ezt „szubjektumnak”? – Vö. uo., 304. Arra hivatkozik, hogy hisz abban a fordulatban, – „áthelyezésben” – amelynek során Heidegger felvált a *Dasein* egy bizonyos fogalmával egy szubjektum-fogalmat, amely már túlságosan meg van jelölve a *vorhandene* létező nyomaival, tehát *idő-interpretációval*, és nincs kellőképpen kifaggatva ontológikus struktúrája felől. Úgy véli, hogy e fordulat következményei óriásiak és még nem fogtuk fel egész horderejét. A *Dasein* az a létező, „ami *mi* vagyunk, mi, a *kérdező* lények, mi, akik nyitottak lévén a lét kérdésére és a létező létre, ami mi vagyunk, rendelkezünk e viszonyával a jelenlétnek vagy közel-

Az elkülönöződés révén voltaképpen az identitáson belülről üt rést az identitás falán a szubjektum. A heideggeri értelemben vett identitás – belehelyeztettségünk a lét és gondolkodás összetartozásába – akár úgy is tekinthető, mint válasz a kérdésre, mint ami elébe megy a kérdésnek, hogy „Ki vagyok én?”, illetve „Kik vagyunk?”. De éppen az *összetartozásban* bennerejlő elkülönöződés nem engedi ezt végső válasznak lenni, hanem inkább olyasminnek, ami soha nem válaszként, hanem csak kérdésként tör utat felénk. Vagy e kérdésben éppen az emberi identitásunk kérdez minket és kérdezi magát bennünk, akik úgy vagyunk belehelyeztettek az *összetartozásba*, hogy a kérdésben kívül is helyezkedünk rajta. Identitásunknak e belülről jövő, *egy-ségből* adódó lényegi kettőssége a szubjektum meghasadottságában, a derridai magával való „nem-egybeesettségében” ugyancsak tetten érhető. A szubjektum egyszerre a gondolkodás és lét összetartozásának való alávetettség, belehelyeztettség, illetve a kérdésben, az összetartozás belső meghasadottságából kiszökkenő kérdésben való kívülhelyezkedés és felülkerekedés állapota. A kérdés „Ki”-je hasonlóképpen magán viseli ugyanazonossága kettéhasadottságának jegyét, egyszerre lévén a kérdés kérdezője és kérdezettje. A „Ki vagyok én?”, illetve „Kik vagyunk?” kérdés úgy bontja ki az identitásunkhoz való viszonyt, hogy ugyanazt a „Ki”-t a kérdés két pólusára helyezi, ugyanazonosságának önmagaságától elkülönöződő voltát is felmutatva. Ennélfogva a „Ki vagyok én?”, illetve „Kik vagyunk?” kérdés folytonos nyitottságban tartja magát önnön kérdező mivolta irányába. Ily módon „én” vagy „mi” e kérdésnek a horizontjában mindig is csak kérdeztékként állunk, sohasem válaszokként.

A problémakör Heideggertől Derridáig tartó, meglehetősen hosszú és kacskaringós utat bejáró fordulata alapvetően emberi identitásunk fordulata. Gondolkodás és lét összetartozásában lakozunk egyfelől, de másfelől az *egy-ségünkbe* való belevetettségünkből kikívánkozó kérdésben is lakozunk, a Kik vagyunk? kérdéssel is összetartozunk. Identitásunk: *játék*, *összetartozásunk* játéka az *egy-séggel* és a kérdéssel, az emberi valónk folytonos ingajárata az *egy-ségtől* a kérdésig és vissza. Emberi lényekként lét és gondolkodás számunkra mindig is kérdéses egységébe belehelyeztetten egyszersmind folytonos kérdésességben is tartjuk magunkat.

Nem hagyjuk el a barlangot, de kérdéseink rést ütnek a falán. A beáramló fény ránk esik és megvilágít, de magunkat mégsem látjuk. A barlang falai elhalványulnak a beszüremelő fényben, miközben a sötétség belénk költözik. Majd a magunk barlangjába fogadjuk a fényt, s akkor a külső barlang újból homályba borul.

ségnek, e magunkhoz való viszonnal, egyszóval azzal, ami hiányzik mindabból, ami nem *Dasein*.” Még ha a *Dasein* nem is szubjektum, a Heidegger által felvállalt ontologiko-fenomenologikus kiindulópont önnön „logikájában” analóg marad azzal, „amit a dekonstrukciójára való vállalkozással a szubjektumtól örököl”. – Uo., 305–306.

Fény és árnyék játéka vagyunk? Avagy a játék maga?  
Erről csak kérdezni tudunk...

### *Egy-ség és teljesség*

Végül – úgy tűnik – a vizsgálódásunk eredményeként is egy nyitott kérdés előtt állunk: Van-e a filozófiai hermeneutikának érvényes identitás-konceptiója? Azaz, elvezet-e ahhoz a kérdéshez, hogy „Kik vagyunk?” A filozófiai hermeneutikával kapcsolatos kérdésünk nyitott, de paradox módon. Ugyanis a hermeneutikai okfejtés nemcsak elvezet a „Kik vagyunk?” kérdéshez, hanem, úgy tűnik, egy adott ponton meg is válaszolja azt. S ezzel fejtegetésünk eddigi menetét mintha megtorpanásra készítené, miközben elgondolkodtat a folytatáson.

H.-G. Gadamer az *Igazság és módszer*ben a hermeneutikai nyelvkonceptió kifejtésére készülődve egy adott pillanatban meglepő kijelentést tesz: „A nyelv rejtélyét a beszélgetés felől próbáljuk megközelíteni. Ez a beszélgetés mi magunk vagyunk.”<sup>44</sup> Gadamer „válasza” első pillantásra azt a benyomást kelti, mintha emberi valónk feloldódna a nyelv közegében. Ezzel arra készítené, hogy elidőzzünk nála.

Nyelvileg létezőnk, lét és értelem-történésünk minden mozzanatát a nyelv közegében éljük meg, a nyelvi univerzum minden pillanatban és minden vonatkozásában átfogja és magában hordozza emberi mivoltunk teljességét. Nem vagyunk más tehát, mint a beszélgetés, amely bennünk és általunk történik, amelybe belépünk és amelyből kilépünk, amelyben folytonosan benne állunk, miközben mindig tovább halad, s mi is vele haladunk. A beszélgetés tehát nem emberi lényünk valamely attribútuma, s nem is külsődlegesen tartozunk vele össze. A beszélgetés, amellyel *összetartozunk, mi magunk* vagyunk. A kérdések konstitutív szerepe a beszélgetés tekintetében hermeneutikailag kétségtelen. A válaszok serkentő hatása a kérdésekre úgyszintén. Úgy tűnik, *mi magunk* vagyunk a kérdés és a válasz. De éppen ezért kell megkérdeznünk: Kicsoda a „mi magunk”? Maga a beszélgetés, melynek résztvevői vagyunk? A dolog maga, amiről beszélgetünk? Egy végeredmény, amelyhez a beszélgetésben eljutunk, illetve amivel kapcsolatban egyetértésre jutunk? Vagy éppenséggel beszélgetésünk kezdete, amiből kiindulunk? Ha így vizsgáljuk, sehol sem találjuk, illetve a maga beazonosíthatatlanságában mindenhol jelenlevőként találjuk a beszélgetésben a „mi magunkat”. Beszélgetésünk és „mi magunk” *összetartozásában* emberi identitásunknak a beszélgetéssel való lényegi *összetartozása*, azaz a *beszélgetésként* megragadható emberi identitásunk van valamiképpen ki mondva. De vajon ez azt jelentené, hogy mindig is csak a beszélgetésben és

44 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja. Gondolat, Bp., 1984, 263.

beszélgetésként vagyunk „mi magunk”? A kimondás mindenkori nyitottságának és a teljes kimondhatóság horizontjának üdvös állapotában?

Joggal merül fel a kérdés: milyen természetű a beszélgetéssel való *összetartozásunk*? Hogyan veszünk részt a beszélgetésben, hogyan *tartozunk* össze a beszélgetéssel „mi magunk”?

Egyrészt való igaznak tűnik, hogy a beszélgetés elérkezik hozzánk és mindig továbbhalad.<sup>45</sup> Mi belépünk a beszélgetésbe és kilépünk belőle. Ezzel tulajdonképpen annyit mondunk, hogy mindig is *végességünkkel* *összetartozó* *egy-ségünkben* veszünk részt a beszélgetésben. A beszélgetés, amely „mi magunk vagyunk”, identitásunk kétarcúságának játékaként zajlik. A beszélgetésben levő „mi magunk” *egy-sége* úgy van benne a beszélgetésben, hogy végessége folytán mindig kívül is kerül a továbbhaladó beszélgetésben; másrészt a „mi magunk” *egy-ségét* megbontó, végességünk meghaladására irányuló elkülönöződés folytán feltörő kérdés – „Kik vagyunk?” – révén mindig újból és újból be(vissza)lép a beszélgetésbe.

A beszélgetésben kimondott „mi magunk vagyunk” már mindig is válasz a kérdésre: „Kik vagyunk?”. A választ „mi magunk” mondjuk ki, mint ahogy a kérdést is „mi magunk” tesszük fel. A beszélgetésben tehát nem a „Kik vagyunk?” kérdésből jutunk el a „Mi magunk vagyunk” válaszhoz, mivel a válasz már mindig is megvan, amikor a kérdést kérdezzük, sőt, éppen azért kérdezhetjük. Tehát nem a „Kik vagyunk?”-től jutunk el a „Mi magunk vagyunk” válaszhoz, hanem fordítva, a „Mi magunk vagyunk?”-től jutunk el a „Kik vagyunk?” kérdéshez. Ezért a beszélgetéssel *összetartozásban* levő „Mi magunk vagyunk” voltaképpen *nem válasz* a kérdésre, hanem a kérdés felvetője, elindítója. Ha a „Mi magunk vagyunk?”-ban a „Kik vagyunk?” kérdés választ nyerne, a beszélgetés lezárulna. A beszélgetés viszont éppen azért soha le nem záruló folyamat – amint ezt Gadamer ismételtelen hangsúlyozza –, mert a „Mi magunk vagyunk?”-ban a „Kik vagyunk?” kérdés nem válaszra lel, hanem belőle ered. A kérdés tehát – általánosítva – nem olyanszerűen merül fel, hogy a beszélgetésben levőkként és a beszélgetésből kifolyólag hogyan, miként vagyunk, hanem inkább olyanszerűen, hogy miért beszélgetünk. Nem a beszélgetéstől jutunk el a „mi magunk”-hoz, hanem a „mi magunk”-ból felmerülő kérdéseink juttatnak el a beszélgetéshez, amelyet folyamatosan fenntartanak, konstituálnak. Nem a beszélgetés alkotja emberi identitásunkat, de a beszélgetéssel való *összetartozásunkban* bontakozik ki az identitásunk játéka, ami egyben a beszélgetés játéka – a játék, melyben emberi identitásunk és beszélgetésünk kölcsönösen fenntartja és építi egymást.

E játék résztvevőiként mi mindig a „Mi magunk vagyunk” válasz és a „Kik vagyunk?” kérdés köztes terében – *közöttiségében* – lakozunk a beszélgetésben, de nem egy homogén közegben való folytonos bennelevésként,

45 „A beszélgetést, mely folyamatban van, nem lehet lezárni” – mondja Gadamer. Uo., 388.

VERESS KÁROLY  
A beszélgetés, amely „mi magunk vagyunk”

hanem úgy, mint a válasz és a kérdés, a beszélgetésbe való belépésünk és a belőle való kilépésünk szünni nem akaró játékában. Úgy *tartozunk* össze a beszélgetés mindig továbbhaladó folyamatával, hogy lényünk *egy-ségével* is mindig újraépülő *összetartozásban* maradunk.

Identitásunk folyamata állandó ingamozgás az önmagunkkal azonos és a tőlünk/belőlünk elkülönülő között, a végességünket kitöltő és a végességünket meghaladó között, az elkülönülő között, a kérdésben széthasadó teljesség és az önmegvalósításban és a kimondásban újjáteremtődő teljesség között. Ennélfogva a „Kik vagyunk?” kérdése nem egy egyszeri kérdés, hanem egy folytonosan megújuló, az emberi teljességünk horizontjában állandóan újratertődő kérdés. Mint ahogy a „Mi magunk vagyunk” sem egy egyszeri válasz, hanem az emberi végességünk horizontjának és a beszélgetés továbbhaladó mozgásának egymást kölcsönösen behatároló játékterében állandóan újrafogalmazott válasz.

A végességünk és teljességünk hatásösszefüggéseiben formálódó/történő identitásunk *nyomot hagy* a továbbhaladó beszélgetésen. A beszélgetés elhordozza, mint rajta maradót, de velünk *összetartozót* a kérdéseink és válaszaink nyomait, a megválaszolatlanul maradt, vagy soha fel nem tett kérdéseinkét is, akárcsak a kimondatlanul maradt, vagy kimondhatatlannak bizonyult válaszainkét is. Halkuló visszhangjuk tovább él a beszélgetés univerzumában akkor is, amikor már *nem vagyunk*.