

Idő és végesség narratívái Az emlékezés ricœuri struktúrájának heideggeri alapjairól*

Számos hazai és nemzetközi szakirodalom alátámasztja, hogy Martin Heidegger nem csupán az idő fenomenológiájáról való gondolkodásban, hanem az egész fenomenológiai kérdésfeltevését illetően meghatározó volt Paul Ricœur számára.¹ Írásainak alapmeggyőződése kezdettől fogva Edmund Husserl és Heidegger fenomenológiai megközelítéseiből kiindulva abban a kérdésfelvetésben látszanak körvonalazódni, hogy miként lehetséges módszertanilag azon hermeneutikai fenomenológia elgondolása, amely egyfelől megtartja a fenomenológiai tapasztalat tudati vonatkozását, másfelől viszont ebben a fenomenológiai tapasztalatban elébe megy a heideggeri hermeneutika ontológiai kérdésfelvetésének, hogy miként lehetséges a tapasztalat tudati vonatkozásának identitásbeli megteremtése.²

Az 1970-es–1980-as évek módszertani alapvetéseit a *Du Texte à l'action: Essais d'hermeneutique II.* című tanulmánykötet a husserli fenomenológia és a heideggeri hermeneutika nehézségeinek hermeneutikai és fenomenológiai tematikájában összegzi. Az itt közölt tanulmányok módszertani bevezetőt nyújtanak a ricœuri hermeneutikai fenomenológia időstruktúrájának kiépítéséhez, és ezáltal a heideggeri időkonstitúció kritikájához, revíziójához. Filozófiai megközelítésének a husserli–heideggeri tradícióhoz való rögzítése abban a kérdésfelvetésben jelenik meg, hogy az időbeli, történeti, praktikus élethez való odatartozás miként

* A tanulmány a 123883 számú projekt részeként a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással, a PD_17 pályázati program finanszírozásában valósult meg.

¹ Vö. az erre vonatkozó magyar nyelvű szakirodalmat: Mezei 1997. 95–147; Tengelyi 1992; Tengelyi 1998; Fehér 2015. 11–43.

² Ennek mélyebb ismertetéséhez vö. Tengelyi 1998. 109-től, ahol Tengelyi az önzonoság fenomenológiai hermeneutikájában fenomenológia és ontológia összeütközését emeli ki az ön maga múltbeli másságára irányuló reflexiójában. „Ha ez a kijelentés helytálló, és ha egyszersmind helytálló az a további megállapításunk is, hogy Ricœur ontológiájának »realista fordulata« visszatérést jelez a komparatív identifikáció perspektívájához, akkor mindebből levonhatjuk azt a következtetést, hogy az *Önmagunk mint másik* című munka befejező részében *fenomenológia* és *ontológia* összeütközésbe kerül egymással.” (Tengelyi 1998. 115 sk.), valamint vö. még Römer 2010. különösen a 237–254, továbbá Mezei 1997. 95–147.

válik ontológiailag megragadhatóvá egy olyan kritikai diszpozícióban, amely a nyelvi kifejeződés folyamán egyben distanciálódik is ettől az ontológiai fogalmiságtól.³ Vagyis Ricœur annak a fenomenológiai-hermeneutikai dilemmának a feloldására törekszik, hogy az ittlét ontológiai tapasztalatának végessége miként tágítható ki a fenomenológia univerzális tapasztalatává, és az univerzalitás fenomenológiai élménye hogyan ragadható meg a végesség struktúrájában. Ezt az összefüggést emeli ki David Carr a *Time, Narrative, and History* című munkájában alkotott Ricœur-értelmezése, mely szerint Ricœur narrativitásra irányuló fókusza nem egyszerűen inkompatibilis a fenomenológiai megközelítéssel, hanem értelmezése szerint mélyebb probléma van ezzel a megközelítéssel.

A fenomenológus vizsgálódása fontos módszertani okokból kifolyólag az individuális tapasztalathoz kötött. Mialatt úgy gondolom – írja Carr –, hogy szükséges az individuális tapasztalatból való kiindulás, és a fenomenológiából következően így is kell lennie, úgy hiszem, hogy képtelenek vagyunk megérteni a történetiség szükségszerűen *szociális* dimenzióit mindaddig, amíg túl nem lépünk a bizonyos értelemben a fenomenológiától módszertanilag gátolt individuális tapasztalaton. (Carr 1986. 5.)

Mondhatnánk, hogy Carr értelmezésének alapvetően tárgyközpontú fenomenológiai megközelítése ugyan jól illeszkedik a ricœur-i olvasathoz, a heideggerihez azonban kevésbé. A heideggeri–ricœur-i fenomenológia összefüggésének tekintetében a carri értelmezést annyiban mégis termékenynek találom, hogy a problémafelvetése visszaigazolja Ricœur azon heideggeri hermeneutikával szembeni előítéleteit, melynek a feloldása folyamatában a carri fenomenológiai problémafelvetéshez hasonlóan feloldhatatlan aporiákba ütközik, illetve végső soron mégiscsak az a heideggeri ontológiai hermeneutika továbbgondolása jelenthet megoldást, amely a történeti narratíváját a véges ittlétből kiindulva látja elgondolhatóknak.

A jelen tanulmány problémafelvetése a fenti megállapítás alapján arra irányul, hogy tisztázzuk a történeti fenomén ricœur-i újraértelmezését abból a módszertani kritikából kiindulva, amely az idő fenoménjét tekinti a heideggeri ontológiai hermeneutika alapfenoménjeként, melyet a gond, gondoskodás, lelkiismeret és halál manifesztációján keresztül megmutatkozó történetiség episztemológiai összefüggésébe helyez. A tanulmányban nem áll szándékomban állást foglalni azt illetően, hogy Ricœur vajon helyesen értette-e, vagy éppen félreértette a *Lét és idő* vonatkozásában a heideggeri ontológiai hermeneutika koncepcióját, hiszen ez egy sokkal átfogóbb tanulmányozást igényelne, nevezetesen a hei-

³ „A világ olyan szövegekben nyilvánul meg, amelyek az írásban mondottak összességé-
ként hagyományozódnak át. Az áthagyományozott kritikai távolságtartó »elsajátítása« az idő
episztemológiáját és a történelem számláját hordozza, amely azonban ismét az időbeli és tör-
téneti egzisztencia ontológiájára van ráutalva.” (Liebsch 2003. 432.)

deggeri ontológiai hermeneutika védelmét Ricœur episztemológiai megközelítésével szemben. Elébe menve annak a gyanúnak, hogy a heideggeri ontológiai hermeneutika erejét veszíti a ricœurri interpretációban, inkább arra szeretnék rámutatni, hogy Ricœur Heidegger-értelmezésében a heideggeri ontológiai hermeneutika magasabb szintű megvalósításáról van szó. Megközelítésemben ahhoz a Fehér M. István által is képviselt állásponthoz szeretnék kapcsolódni, amely a harmadik személy interpretációján keresztül a Tengelyi László által vett összefüggésben a heideggeri autenticitás fogalmát Ricœur önmagaság fogalmával veti egybe,⁴ és a ricœurri narrativitás-elméletből kiindulva az autenticitás és az önmagaság és önazonosság fogalmának azonosságát kérdőjelezi meg.⁵ Fehér M. István megközelítése kétségtelenül relevánsnak tekinthető abban az aspektusban, hogy a ricœurri hermeneutika egy olyan előfeltételezésből indul ki, amely a heideggeri ontológiai hermeneutika számára következmény, nevezetesen az episztemológiai szintnek az egzisztenciális tapasztalatba való beléptetéséből, és ezen keresztül a heideggeri autenticitás fogalmának a történeti-episztemológiai azonossággal való összekapcsolásából.⁶ Ugyanakkor az önmagaság és önazonosság differenciált problematikájára Ricœur maga is kitért az *Önmaga mint másik* című munkájában,⁷ és jóllehet ezt a differenciált összefüggést az eti-

⁴ „A hermeneutikai megközelítésnek ügyelnie kell rá, nehogy az önazonosság és a tárgyi azonosság közötti különbség elhomályosuljon. Minden *összehasonlítás* felidézi ennek veszélyét. A tárgyi azonosságról mindig egy dolog különféle állapotainak egybevetése alapján ítélünk. Az önazonossággal viszont más a helyzet: múltbeli énünket nem kell egybevetnünk jelenlegi énünkkel ahhoz, hogy önmagunkra ismerjünk benne.” (Tengelyi 1998. 110.)

⁵ „Az »önmaga (önmagasága)« és az »én identitása« között megvont radikális heideggeri megkülönböztetést (pontosabban szembeállítást) jól jellemzi a *Lét és időben* található következő állítás (azon kevés helyek egyike, ahol Heideggernél az »azonosság« szó egyáltalán föl-tűnik). »[...] az autentikusan egzisztáló önmaga önmagaságát ontológiailag szakadék választja el az élménysokféleségben állandó én identitásától«, hangzik egyértelműen, egyszersemind oly módon, amely rögtön az »élmény« szó Heidegger szemszögéből – az identitásfogalomhoz hasonló – sekélyes voltát is nyilvánvalóvá teszi.” (Fehér 2015. 14.)

⁶ „Az észrevétel tömören úgy fogalmazható meg, hogy az élet történet egységének *elbeszél* történetek egységeként való értelmezése a történeti *léttel* szemben a történeti *megismerés* Heidegger által alapjaiban megbírált prioritásának nézőpontját hozza vissza, miáltal a radikális heideggeri kérdésfeltevés ártatlanítása, megszelídítése, domesztikálása megy végbe (hasonlóan ahhoz, ahogy Gadamer urbanizálta volna Heideggert). Tengelyi összegzésében az *önazonosság*, az *élet történet egységére*, utóbbi pedig az *elbeszél* történetek egységére utal. Heidegger szemszögéből ezzel a történelem (pontosabban a történelemhez való viszonyulás) problémája visszacsúszik a történeti *lét* problémájából a történeti *megismerés* (*elbeszélés*) általa meghaladandónak deklarált és ténylegesen meghaladottnak vélt episztemológiai problémájának státuszába; más szóval, a diltheyi történelemfelfogás Heidegger által végbevitt radikalizálását Ricœur (sőt őt követve Tengelyi) mintegy visszavonja, anélkül ugyanakkor, hogy e műveletet kellőképpen indokolná, vagy egyáltalán tematikussá tenné.” (Fehér 2015. 18.)

⁷ Ricœur az *Önmaga mint másik* című munkája bevezetőjében kitért az *ipse* és az *idem* különbségtételére, jelezve, hogy az identitás fogalmát kétféle értelemben használja a személy önmagaságára és az önmagával való azonosságra vonatkozóan abban a fenomenológiai megközelítésben, amely szerint a személy egyfelől élményeinek, élménytapsztatatainak részese, azaz azonos ezekkel az élményekkel a róluk való elbeszél narráció alapján, ugyanakkor az élmények konstituálása folyamatában megmutatkozik az önmaga időbeli vonatkozása. „Ez a

kai szinten hozza létre, a megértésnek éppen ez a hermeneutikai lépésváltása eredményezi véleményem szerint azt, hogy Ricœur végső soron nem a dilthei episztemológiai megközelítéshez tér vissza, hanem a Heidegger által is előhozott episztemológiai horizont dilemmájának feldolgozásához.⁸ A heideggeri–ricœur-i történetiség hermeneutikájának tekintetében a tanulmányomban azt az álláspontot szeretném képviselni, illetve bemutatni, hogy Ricœur történeti létre irányuló Heidegger-recepciója nem a történeti elbeszélés műfaján keresztül történő domesztikációja, hanem az ontológiai előbbvalóságának kérdésességéből kifolyóan a kiindulópont az episztemológiai általános (összefoglaló, gyűjtő) megértési horizontban ragadható meg. A megértés ontológiai vonatkozása éppen ennek az episztemológiai szintnek a megértési lehetőségében bontakozik ki oly módon, hogy a történeti tényszerűsége a maga megtörtént mivoltában teret ad az emlékezés és felejtés kettős játékának, és ennél fogva az emlékezésben részt vevő önmaga harmadik személybeli pozíciója a megbocsátás aktusában, mintegy az emlékezés tárgyának re-interpretációjában bontakozik ki. A továbbiakban azt a megközelítést szeretném érvényesíteni, amelyben Ricœur a heideggeri idő-problematika mentén az emlékezés megbocsátásban megvalósuló módusához érkezik el.

I. A LÉT ÉS IDŐ MINT METODOLÓGIAI ALAPVETÉS

Ricœur Heidegger-interpretációja először az 1969-es *Le Conflit des interprétations. Essais de herméneutique* című tanulmányában mutatkozik meg, ahol Ricœur Heidegger hermeneutikai érdemeként emeli ki a megértés módszertanának az

második filozófiai szándék, mely hallgatólagosan jelen van a cím »önmaga« szavában, az »azonosság« két fő jelentésének megkülönböztetésére szolgál (az »azonosság« és az »önmaga« közötti viszonyt rövidesen tárgyaljuk) attól függően, hogy az egyiket »azonos« «-ként értve a latin *ipse*-vel vagy *idem*-mel egyenértékű-e. Az »azonos« terminusának kétértelműsége áll majd a személyes önazonosságra és a narratív önazonosságra irányuló reflexión középpontjában, ezt viszonyítva az önmaga elsődleges tulajdonságához, nevezetesen az időbeliségéhez.” (Ricœur 1992. 2.)

⁸ Az önmagaság és azonosság különbségének tisztázására Heidegger a *Lét és idő* második szakaszának ötödik fejezetében tér ki, ahol a történetiség időbeliségből való származtatásában a történetet az „időben” kéznéllevőből vezeti le. „A jelenvalólét úgy szeli át a neki átadott időszakot a két határ között, hogy »ideje« most-során mindig csak a mostban »valóságosan« mintegy végigszökdel. Ezért mondják, hogy a jelenvalólét »időbeli«. Az élményeknek ebben az állandó váltakozásában az Önmaga végig egy bizonyos identikusságban marad meg. Ennek az állandósultnak, valamint az élmények váltakozásához fűződő lehetséges vonatkozásának meghatározásában megoszlanak a vélemények. Az élmények e megmaradó-váltakozó összefüggésének léte meghatározatlan marad. Ám az életösszefüggés e jellemzése – akár tudomásul vesszük ezt, akár nem – alapjában egy »időben« kéznéllevőt, de persze nem valami »dologit« tételez fel.” (Heidegger 2001. 430.) Tulajdonképpen ez az időben kéznéllevő az, amely Ricœur számára feltárja a történetiség hermeneutikai megközelítésének etikai vonatkozását.

ittlét megértésére irányuló ontológiai előfeltevését.⁹ Az ittlét ontológiai előfeltevésével Ricœur értelmezése szerint Heidegger elejét veszi a megértés episztemológiai előbbvalósága és a természettudományos megértésfogalom közötti vetélkedésnek:

Ennélfogva itt az episztemológiai derivált értelmezéséről van szó: ez az eltávolodás másodlagos mozgása – és ebben az értelemben olyan mozgás, amely által a megértés elsődleges begyökerezettsége elfelejtődik, olyan mozgás, amely mindenkit a közismeret és a tudományos ismeret objektivizáló működésképpre szólít. Ez az eltávolodás azonban előfeltételezi a résztvevőként való benne létet, melynek köszönhetően már azelőtt ténylegesen a világhoz tartozunk, hogy szubjektumokként képesek lennénk a tárgyak velünk szembeni tételezésére oly módon, hogy megítéljük és az intellektuális és technológiai fölényünk részévé tesszük őket. (Ricœur 2007a. 15.)

Az ontológiai előfeltevés ára azonban a hermeneutika episztemológiai megközelítéshez való megoldatlan viszonya, vagyis hogy a heideggeri hermeneutika fundamentálonológiai alapjából kiindulva képtelenség a megértés általános törvényszerűségeinek levonása. Ezzel a problémafelvetéssel közelít Ricœur *Idő és elbeszélése* is, amely az elbeszélten jelen dimenziójába bevonja az elbeszélés tapasztalatának episztemológiai síkját, és ezen keresztül reflektál a heideggeri egzisztenciális tapasztalat vonatkozására.¹⁰ Az elbeszélés hermeneutikai struktúrájának bevezetésével Ricœur a történeti episztemológiai vonatkozása és a megélt történeti vagy egzisztenciális ittléttel között olyan összefüggés megteremtésére törekszik, amely az elbeszélten jelen episztemológiai vonatkozásának ontológiai hermeneutikai megközelítést biztosít. A felületes olvasó számára úgy tűnhet, mintha Ricœur nem tenne mást, mint hogy egy olyan előfeltételt kér számon a heideggeri fundamentálonológián, amelyet már a *Lét és idő* bevezetőjében hangsúlyoz Heidegger.¹¹ Valójában, mint azt a továbbiakban részletesen is kifejtjük, a narratív identitás hermeneutikailag oda-vissza igazolódó egzisztenci-

⁹ „A megértésnek Heidegger számára ontológiai jelentősége van. Ez a világba vetettségre adott válasz, mely a benne való útját általa a legsajátabb lehetőségében találja. A megértés azonban fejlődés, a szövegek technikai értelemben vett megértése értelmében, az ontológiai megértés világossá tétele, a megértéstől, amely mindig elválaszthatatlan attól a létől, amely kezdetben a világba vettetett.” (Ricœur 2007a. 14.)

¹⁰ „Eljött a pillanat, hogy összekapcsoljuk egymással a két megelőző független tanulmányt és teszteljük azt az alapvető hipotézisemet, hogy egy történet elbeszélésének aktivitása és az emberi létezés időbeli karaktere között olyan korreláció létezik, amely nem csupán járulékos, hanem a szükségszerűség transzkulturális formáját példázza. Másként szólva, az idő abban a mértékben válik emberivé, hogy elbeszélő módon artikulálódik, és az elbeszélés akkor szerzi meg a teljes jelentését, hogyha egy időbeli egzisztencia feltételévé válik.” (Ricœur 1985. 52.)

¹¹ „A lét »előfeltételezése« nem más, mint a lét előzetes szemügyre vétele, éspedig olyan szemügyre vétele, amelyből az adott létező a maga létében előzetesen tagolódik. A létnek ez az irányadó szemügyre vétele az átlagos létmegértésből ered, amelyben eleve mozgunk, és amely végül is a jelenvalólét létszerkezetéhez tartozik.” (Heidegger 2001. 23.)

álontológiai vonatkozásáról van szó. Ami Ricœur számára kérdéssé válik, az az egzisztenciálontológiai előfeltevésből kiinduló történeti tudat lehetősége, vagyis hogy önmagában az egzisztenciális tapasztalatból kiindulva van-e egyáltalán lehetőségünk az episztemológiai alapú történeti fenomén megragadására. A *La tâche de la herméneutique* című írásában a heideggeri előfeltevés problematikáját a következőképpen fogalmazza meg: „Számomra a Heideggernél megoldatlanul maradó kérdés a következő: *A fundamentális hermeneutika keretei között hogyan adhat számot általában véve egy kritikai kérdésről?*” (Ricœur 2007b. 69, Ricœur 1986. 105.) E kérdésfeltevés nem a heideggeri előfeltevés elutasítását jelenti, hanem sokkal inkább annak a lehetőségnek a kiterjesztését, amely heideggeri értelemben véve fundamentálontológiailag megalapozott, és a fundamentálontológiai szint meghaladását a tapasztalati belátás szintjéről a normatív meghatározás szintjére emelve folytonos ráirányuló reflexióval indokoljuk.¹²

A fundamentális hermeneutika problematikája igazolódik Ricœur értelmezése szerint a heideggeri beszéd és megértés különválasztásában, ahol Heidegger a beszédnek a megértés azon individuális nyelvi artikulációját tulajdonítja, amely lépten-nyomon az inautentikus fecsegés veszélyének kitéve közvetíti a hangoltság, megértés, magyarázat és kifejezés móduszain keresztül az ittlét világra irányultságát. Ricœur a *Lét és idő* 34. §-ában a nyelv transzcendentál-fenomenológiai kivetültsége és a beszéd mint a nyelv egzisztenciál-ontológiai vonatkozása közötti megértési aporiában közelíti meg első ízben a heideggeri ontológiai hermeneutika problémáját.¹³ Míg a beszéd heideggeri értelemben az ittlét világra irányulásának háromdimenziós egzisztenciális kivetülése, addig a nyelv teljességgel megmarad ontikus vonatkozásában és a heideggeri hermeneutika tekintetében episztemológiai megközelíthetetlen-ségében. A beszéd és a nyelv közötti elhomályosult összefüggés következ-

¹² Mint azt Ricœur a fenomenológiai hermeneutika metodológiai összefüggésében már a Freud-tanulmányban megfogalmazta, a hermeneutikai módszertan alapvetése a megértés nyelvi-logikai rétegének kettős vonatkozásában mutatkozik meg. „A hermeneutika igazolásának egyetlen radikális útja, hogy a reflexív gondolkodás valódi természetében kell keresni a kettős értelem logikájának elvét, egy komplex, de nem esetleges logikát, mely szigorú a kifejeződésében, de a szimbolikus logika linearitására nem csökkenthető le. Ez a logika többé már nem formális logika, hanem a lehetőség feltételének szintjén alapuló transzcendentális logika; nem a természet objektivitásának feltétele, hanem a létezésre irányuló vágyunk el-sajátításának feltétele.” (Ricœur 1970. 48.) A megértésre irányuló nyelvi-logikai szinten is létrejön a megértésnek az a ricœur-i értelemben vett kettőssége, amely meghatározott nyelvi struktúrához kötötten utal a létezés ontológiai síkjára. Ennélfogva Ricœur-nél a heideggeri inautentikus beszédmódnak jelentős szerepe van a történeti létezés fenomenológiai-hermeneutikai kialakításában.

¹³ „A hallásnak ez az elsőbbsége jelzi a beszéd világra és mások felé való nyitottságának lényegi viszonyát. A módszertani következmények figyelemre méltók: nyelvészet, szemiológia és a nyelv filozófiája szükségszerűen ragaszkodik a beszéd szintjéhez, és nem éri el a mondás szintjét. Ebben az értelemben a fundamentális filozófia nem javítja jobban a nyelvészetet, mint a szövegmagyarázatot. Mivel a beszéd arra utal vissza, aki beszél, a mondás viszont a dologra, amiről beszélnek.” (Ricœur 2007b. 69, Ricœur 1986. 104.)

ménye Ricœur értelmezése szerint a vulgáris időfogalom és az egzisztenciális idő közötti feloldhatatlan aporia.¹⁴ A heideggeri időproblematika kritikai megközelítése a hermeneutikai fenomenológia azon módszertani kérdéskörén keresztül valósul meg, amely a megértés egyszeri aktusában keresi a megértés általános törvényszerűségét. A megértés hermeneutikai ontológiája a megértés lehetségségi létének kibontakozása, amelyet Ricœur az *Emlékezés, történelem, felejtés*ben végső soron a megbocsátás aktusának fenoménjében hoz kifejezésre. Ennek a ricœur-i koncepciónak az eredete, bármennyire is félrevezetőnek tűnik elsőre, a *Lét és idő* történetiség-felfogásából eredeztethető. A *Lét és idő* második szakaszának ötödik fejezete *Időbeliség és történetiség* címen a történetiség problémájának egzisztenciál-ontológiai vonatkozásával foglalkozik. Ricœur az *Emlékezés, történelem, felejtés*ben a heideggeri gond-struktúrán keresztül vezető értelmezést az ismétlés történetiséget konstituáló mozzanatában emeli ki: a múltra irányuló reflexív megértés, mely az egzisztáló jelenvalólét múlt és jövő között húzódnó extatikus mozgásában valósul meg, a múlt történéseinek eidetikus variációiban válik felfoghatóvá, ami a heideggeri ismétlés aktusában egyben a felejtés lehetőségét is magában rejt. A heideggeri felejtés az ittlét időbeliségének megértésével kerül összefüggésbe a *Lét és idő*ben, és ennek kontraverziója, az emlékezés alapozza meg a történetiség egzisztenciál-ontológiai vonatkozását.¹⁵ Ricœur értelmezésében a megbocsátás az emlékezés és a felejtés aktusának kombinációjában, tehát a ricœur-i történetiség-hermeneutika részeként aktivizálódik. A továbbiakban ezt az utat szeretném rész-

¹⁴ A *La tâche de la herméneutique*-ban Ricœur a heideggeri ontológiai hermeneutika nyelv-analízisben megmutatózó dilemmáját a következőképpen vezeti rá az episztemológiai-ontológiai összefüggésére: „Véleményem szerint az apória nincs feloldva, hanem csak máshová áthelyezve, és ezáltal átminősítve. Ez többé már nem az episztemológián belül tudás két modalitása, hanem az episztemológia és az ontológia közötti egész. Heidegger filozófiájával mindenkor összeköttetésben állunk az alapokhoz való visszatérésben, de képtelenné váltunk az ellenkező mozgás megkezdésére, amely a fundamentális ontológiától vezetne a humán tudományok megfelelő episztemológiai kérdéséig.” (Ricœur 2007b. 69, Ricœur 1986. 104.) Ez az összefüggés a történetiség recepciójában talál folytatásra az *Idő és elbeszélés*ben, ahol Ricœur a heideggeri kéznéllevőség fogalmában nemhogy a történetiség episztemológiai eredetét, hanem a megragadhatóságának áthatolhatatlan akadályát látja a történetiség recepciójának az ittlét végességének struktúrájába helyezése által. „A nyom követéséhez, rekonstruálásához az időn-belüliség minden jellegzetességét egy vagy más módon játékba kell hoznunk. Bizonyára ez az a pont, ahol Heideggernek meg kellett volna határoznia ezt a nézetét. Habár nem gondolom azt, hogy ezt meg tudta volna tenni anélkül, hogy nem kölcsönöz a »hétköznapi időből« mint az időben-bennelét kiegyenlítéséből. Valóban, nem tűnik úgy a számomra, hogy valaha is felmérte volna a jelentőséget a nyomnak anélkül, hogy össze ne kapcsolná a hétköznapi időt az időben-benneléttel.” (Ricœur 1988. 122.)

¹⁵ „Ahogy az elvárás csak a várás alapján lehetséges, úgy az emlékezés is csak a felejtés alapján, nem pedig megfordítva; mert a voltság a felejtés módusában »tárja fel« elsődlegesen azt a horizontot, amelyen belül a gondoskodás tárgyának külsőlegességébe beleveszett jelenvalólét emlékezni képes. A felejtőn-meg-jelenítő várás külön extatikus egység, amelynek megfelelően időzik a nem-tulajdonképpeni megértés időbeliségére való tekintettel.” (Heidegger 2001. 392.)

letesebben ismertetni, amely a heideggeri történetiség-elemzésén keresztül a megbocsátás aktusához vezet, és egyben értelmezésem szerint Heidegger történetiség-fogalmának is világosabb összefüggést teremt.

II. IDŐ ÉS VÉGESSÉG MINT TÖRTÉNETI FENOMÉN

Ricœur már az *Idő és elbeszélés* című munkájában is részletesen foglalkozik a *Lét és idő* idő-problematikájával, ahol a gond, gondoskodás egzisztenciális vonatkozásából kiindulva egyfelől kapcsolódik a heideggeri idő-hermeneutikához, másfelől az ittlét analitikájára irányuló kritikája a gond, gondoskodás történetiség kérdésével való összefüggésében teljesebbé válik. Ebben a munkájában Ricœur valójában nem tesz mást, mint hogy Heidegger történetiségre irányuló problémafelvetését az ontológiai hermeneutika feloldhatatlan aporiájának összefüggésében lokalizálja. A gond, gondoskodás struktúráján keresztül vezető történeti interpretáció valójában nem képes túllépni a fundamentálonológiai megközelítés által képviselt ittlétben meghatározott történetiség-felfogásán, „amelynek Heidegger is tudatában volt”.¹⁶ A történetiség *Lét és idő*-beli interpretációja ismét előtérbe kerül a későbbi *Emlékezés, történelem, felejtés*-ben, ahol Ricœur a *Lét és idő* történetiség-fogalmát filozófiai álláspontként állítja szembe a történelem és történelemkutatás módszertanával. A közös problematika, amely mind a fenomenológiában, mind az episztemológiában, mind pedig a hermeneutikában megmutatkozik, a múlt felidézésének azon problematikája, amely az emlékezés objektív, az emlékezés tárgyaiban megmutatkozó lexikális ismeretét veti egybe az emlékezés szubjektumhoz kötött individuális vonatkozásával. Ezzel kapcsolatban Carr a történetiség fenomenológiai interpretációjának összefüggésében azt a – leginkább hermeneutikainak tekinthető – álláspontot képviseli, mely szerint a történeti mindenkor a jelen tárgyi tapasztalatában bontakozik ki oly módon, hogy a múlt eseménye vagy objektuma az itt és most szituációjában tematizálódik.¹⁷ Az emlékezésnek ezzel az objektív vonatkozásával, amellyel már Platón és Arisztotelész is foglalkozott az *eikón* tekintetében, Ricœur a törté-

¹⁶ „Dilthey állításának kritikája, hogy a humántudományok olyan autonóm episztemológiai státusszal rendelkeznek, amely nem a történetiség ontológiai struktúráján alapul, pontosan a historiográfiának a múlthoz »múltként« való hozzájárulásából ered. Továbbá a nyom fenomenje heideggeri értelemben kifejezetten a múltbeliség próbakövének rejtélye. Jóllehet a válasz, amelyet erre a rejtélyre ad, inkább megduplázza, mint megoldja azt. Heidegger nyilvánvalóan pontos akkor, amikor azt állítja, hogy ami többé már nincsen, az a világ, amiben »megmarad« az, ami eszközként hozzátartozott. [...] De mi hasznunk van abból, ha az alárendelt és manipulatív létezőkre korlátozva elvetjük a »múlt« [*vergangen*] állítmányát az ittléttől, a korábbi idők ittléte számára viszont megőrizjük a »jelen-volt« [*da-gewesen*] állítmányát?” (Ricœur 1988. 121.)

¹⁷ „Egyetlen dolog, amelyet a tapasztalat és a történelem tekintetében hangsúlyoznunk kell, hogy az a tapasztalat fogalmához hasonlóan a *jelenben*, az itt-és-mostban gyökerezik.” (Carr 2014. 66.)

netiség hermeneutikai értelmezését megpróbálja kivezetni a faktikus ittlétben értelmezett történetiség vonatkozásából, és a történeti hermeneutikai legitimitását a történelem ismeretelméletével egészíti ki.

Valójában egy közös probléma köti össze az emlékezet fenomenológiáját, a történelem episztemológiáját és a történeti állapot hermeneutikáját: a múlt reprezentációjának problematikája. A kérdés radikális formája már megjelenik az emlékezés tárgyi oldalának vizsgálatában: mit lehet elmondani a kép rejtélyéről – az *eikón* rejtélyéről, hogy Platónnal és Arisztotelésszel görögül szóljunk –, amely a jelen nem lévő jelenléteként mutatkozik meg, az előzetesség jegyeként megjelölve? (Ricœur 2004. XVI.)

Carr értelmezése szerint a történeti fenomén elbeszélő aktusa emeli ki annak episztemológiai és hermeneutikai közötti köztes pozícióját.¹⁸ A történeti fenomén elemzésekor nem arról van tehát szó, hogy az elbeszélte történetet a történeti esemény valóságosságának tekintetében kell vizsgálnunk, hanem arról, hogy a történeti narráció ténylegesen mediális szerepet tölt-e be a történeti esemény és annak a jelen szituációjában történő feldolgozása között. A letűnt esemény vagy annak jelenlévő tárgyi vonatkozása nem a róla alkotott elbeszélés alapján, nem az elbeszélés tudatában, a narratív identitás vonatkozásában nyeri el történetiségét, hanem a múltba ágyazódva már mindig is történeti módon létezik, és a jelen aktualitásában történetiként tematizálódik. Az ittlétre irányuló megértés alapján már mindig is a megértés folyamatában létezve, a kérdés arra irányul, hogy a hétköznapiaként körülvevő történetiség tárgyas vonatkozása miként fejeződik ki a történeti tapasztalatának narrativitásában.

A kérdésfeltevés, amely már *Az élő metaforában*, majd később *az Idő és elbeszélésben* is körvonalazódott, a nyomokban meglévő történetiség és a történeti-hermeneutikai tudatának viszonyát vizsgálja. Az az alapvető nézőpont tehát, amelyből Ricœur a történetiség hermeneutikai megértéséhez közelít, a történeti tudat objektív, episztemológiai vonatkozásának és az ittlét ontológiai történetiségtapasztalatának kettőssége, amely a heideggeri *gond*, *gondoskodás* értelmében kapcsolódik egybe. A *gond*, amely az ittlét fundamentálonológiai alapjaként az ittlét létének értelmét határozza meg (lásd a *Lét és idő* 41.§-át, *A jelenvalólét léte mint gond* [Heidegger 2001. 224–231]), és az ittlét időbeliségén

¹⁸ „Az egyik probléma a korábbi elmélettel, hogy az az »elbeszélést« teszi a történetmondás és a »történeti realitás« közti közvetítővé. Így a kiindulópontját az irodalmi műfaj terminusából veszi, és a cselekvés és tapasztalat nem-irodalmi világában próbál alakra találni. A »történet-mondás« metaforáját túl tágasan alkalmazza, és így eldologiasítja a fogalmat, belefut a metafora irodalmi megalkotásának veszélyébe. A jelen megközelítésem az, hogy a »tapasztalatot« tegyük közvetítő terminussá. Mint láttuk, a tapasztalatnak van egy időbeli és egy strukturális alapja, amely ezeket »irodalmi« értelemben összehasonlíttja az elbeszéléssel. De a tapasztalat a saját terminusaiban is tárgyalható, és nem szükséges, hogy értsük ezt az összehasonlítást.” (Carr 2014. 69.)

keresztül mutat rá az objektív történetiség lehetőségére, Ricœur értelmezése szerint a közösségre irányuló aktusban már eleve rendelkezik a történeti objektív ismeretével.

A fundamentálonológia visszalépést javasol ezen objektív ismeret elé, azzal a feltétellel, hogy a lét értelmének kérdését – amely a *Lét és idő* első mondata szerint feledésbe merült – teszi a végső kérdéssé. Ez a kezdeti törés, amire a *Dasein* szó lefordíthatatlansága hívja fel a figyelmet, nem zárja ki a feltételeesség funkciójának gyakorlását annak vonatkozásában, amit a humántudományok emberi cselekvésnek, társadalmi cselekvésnek neveznek, olyannyira, hogy a gond metakategóriája központi szerepet tölt be a hermeneutikai fenomenológiában, amely számára a *Dasein* alkotja a végső referenciát. (Ricœur 2004. 354.)

Ricœur értelmezése szerint Heidegger már a *Lét és idő* első mondatában felhívja a figyelmet a létezés történetiségére azáltal, hogy rámutat a lét kérdésének elfeledett voltára. A lét heideggeri történetiségének kérdését Ricœur éppenséggel a heideggeri tradicionális metafizika problematikájára reflektálva hangsúlyozza. A gond-struktúra – emeli ki Ricœur – nem a tárgyi materialitás tekintetében érvényesül, az ittlét világba hanyatlása tehát nem az ittlét materialitáshoz kötöttségét fejezi ki, hanem sokkal inkább – és véleményem szerint ebben érvényesül heideggeri alapon a ricœur-i szemlélet – az ittlét világhoz kötöttségének episztemológiai összefüggését. Nem a tárgyi, kéznéllevő narratívájáról, hanem az episztemológiai keresztül ontológiailag megragadható narratívájáról van szó.¹⁹ Az ittlét gond-struktúrájából kiindulva Ricœur egyfelől helyt ad a heideggeri ittlét gondba vetett egzisztenciális értelmezésének, másfelől a heideggeri egzisztenciális analízis minden pontja egy fenomenológiai ellenirányú kérdésfelvetéssel bővül a külvilágra irányuló ismeretre vonatkozóan: egyfelől elfogadásra talál az ittlét létének gondban való megragadhatósága, másfelől a gond

¹⁹ Lásd az *Idő és elbeszélés* erre vonatkozó értelmezését: „Heidegger közel kerül ahhoz, hogy mindezt észrevegye, amikor azt szuggerálja, hogy »a maradványok, emlékművek, feljegyzések kéznél-lévők maradnak, lehetséges anyagok a jelen-volt ittlét konkrét felfedezésére« (446, az ő kiemelése). De erről az »anyagiról« nem mond semmi többet, mint hogy egy fennmaradt állítás, amely anyagiként világtörténeti jellegzetességet kölcsönöz a historiográfiai szerep működéséhez. Nem haladhatunk jobban előre a nyomról való elemzésünkben anélkül, hogy megmutatnánk, hogy a műveletek hogyan felelnek meg a történeti gyakorlatnak, az emlékműveket és a dokumentumokat illetően hogyan járulnak hozzá az ittlét, amely jelen-volt, fogalmához.” (Ricœur 1988. 122.) Az *Emlékezés, történelem, felejtés* továbbmegy ebben a gondolatmenetben, amikor csatlakozik Heideggernek a hagyományos metafizikával szembeni kritikájához és kifejti, hogy az episztemológiai szint nem a *presence of present* aktusában valósul meg – a múlt dolgai nem egyszerűen duplikálják a jelent mint jelent (lásd Ricœur 2004. 353) –, hanem az idő fenomenológiájának a múlt, jelen és jövőre irányuló struktúrájában a létre irányuló kérdésfeltevés elfeledettségéből indul ki. A létre irányuló elfeledettség motíválja az ittlét létezéséről való gondoskodását, amelynek a világban-benne-lét nem egyszerűen értelme, hanem az ittlét csakis azon keresztül valósulhat meg (vö. Ricœur 2004. 354).

mint az ittlét legsajátabb lehetősége az individuális vonatkozását a közösségi viszonyában nyeri el, amelynek kidolgozását tekinti Ricœur a hermeneutika feladatának. Ricœur tehát egyfelől a heideggeri gond-struktúrára építve tárja fel az időbeliség történeti vonatkozását, másfelől éppen ez a struktúra az, amely megakadályozza a történeti-episztemológiai tágabb értelemben vett bevonását. Ez a ricœuri hermeneutikai identitáskeresés, amely a hermeneutikatörténetbe ágyazódva egyfelől elfogadja a hermeneutikai megértés azon alapvető gondolatát, miszerint ez az ittlét létére vonatkozó megértésként érvényesül, és ebben az értelemben a történetiség az ittlét történeti vonatkozása, másfelől az ittlét végességét a történeti objektivitás horizontjába helyezi, és a végességre irányuló reflexió alapjának a tényszerű történetiség örök érvényűségét tekinti.²⁰ Ricœur megértés-fenomenológiájának episztemológiai, ontológiai és narratív szintjein a gond-problematika ilyen értelmezése már eleve episztemológiai kiindulópontú. A heideggeri ontológiai hermeneutikához való hűség ebben a tekintetben úgy értendő, hogy az ittlét gondjának objektív tárgyiasulása új ontológiai vonatkozást nyer az ittlét jelenvalóságában, amely nyelvileg tematizálódik az elbeszélés formájában. A ricœuri narratív identitás kettősségét – az én egyfelől azonos az élmények narrációjával, másfelől az önmaga az élmények jelenvalósága – bizonyítja az *Emlékezés, történelem, felejtés* történetiségre irányuló kettős megértése, amely a filozófus történetiségre irányuló megértését – jelen esetben a heideggeri hermeneutikát – és a történész történeti tényekre irányuló objektívizáló megértését hozza összefüggő játékba.

III. HALÁL, BŰNÖSSÉG, LELKIISMERET: A VÉGES LÉT TÖRTÉNETI FENOMÉNJEI

A történetiség tágabb értelmezési lehetőségéhez Ricœur a *Lét és idő* második szakaszának első fejezetét veszi alapul, és a heideggeri értelmezéshez hűen az ittlét időbeliségének értelmezésében az ittlét lehetőségi létének egész voltát állítja szembe az ittlét jövőbe vetülő végességével.²¹

²⁰ „A »történetiség« valódi szava kifejezi a kritikai filozófiától a történelem ontológiai filozófiája felé való eltávolodást. Ez a vezető váltás lesz a csúcspontja a következő vizsgálódásnak. De ezt a kritikai pillanatot megelőzi a fundamentális időbeliség analízise, amelyet még eredetibbnek tartunk; első látásra a historiográfiát ennek az extrém radikalitásnak a szintjén nem kell figyelembe vennünk. Később ki fogom fejteni, hogy mely nem remélt módon áll érvényes partnerként már azelőtt, hogy a történetiség elvét tematizálnánk.” (Ricœur 2004. 353 sk.)

²¹ Különösen is érdekes lehet a számunkra Heidegger harmincas években megmutatózó, a *Lét és idő* történetiség-felfogására irányuló reflexiója, mely a halálhoz való előrefutásban tematizálódó végesség-problematikát az ittlét legtulajdonképpenibb lehetőségeként összekapcsolja az ittlét jelenvaló ontológiai tapasztalatával. A *Die Grundprobleme der Phänomenologie*-ban és a marburgi időszak Kant-előadásaiiban Heidegger az ittlét tárgyi tapasztalatán keresztül vezeti be az ittlét időbeliségének extatikus mozgását, ahol a jövőre való kivetülés horizontja

Különösen figyelemreméltó, hogy a második szakasz, amely a *Jelenvalólét és időbeliség* címet viseli (45. § skk.), egy olyan fejezettel kezdődik, amely összeolvaszt két problémát: a teljességet (*A jelenvalólét lehetséges egészlete* [46. §]) és a mulandóságot (*A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét egzisztenciális kivételése* [53. §]). Minden a teljes-lehetséges-lét és a mulandóság horizontjának végessége közti hatalmas kapcsolat körül dől el. Még mielőtt vizsgálat alá vettük volna a létező különböző határozmányrétegeinek időiesülését, már tudjuk, hogy az időbeliség instanciáinak dialektikájába való belépés a jövő által valósul meg, valamint azáltal, hogy a jövőbeliséget strukturálisan gátolja a halál véges horizontja. A jövő ilyen elsődlegessége a halálra-irányuló-lét témájában rejlik, ez a téma gyűjti össze mindazon jelentés teljességét, melyekbe a gond előkészítő elemzésében az önmagát-előző-lét címszava alatt nyerünk bepillantást. Ezt követően az egész-lét és a mulandóság szoros kapcsolata egyfajta tetőpontként jelenik meg, amelyből az időiesítés levezetett instanciáinak lépésenkénti megalkotása később kiindul. (Ricœur 2004. 355 sk.)

Még ha Heidegger későbbi munkáira nem is utal, Ricœur világosan látja a heideggeri gondolatmenet irányvonalát. Az ittlét jövőre irányuló lehetőségi létnek kiteljesedése Ricœur értelmezése szerint a gond-problematikát teljességgel az önmaga halálára irányuló lehetőségi lét kiteljesítésére vetíti, ezzel előre

a jelen extatikus mozgásában valósul meg: „A jelen [*Gegenwart*] extatikus terveződik a jelenben [*Praesenz*]. A jelen [*Praesenz*] nem azonos a jelennel [*Gegenwart*], hanem ezen extázis horizontális sémájának az alapmeghatározottsága teszi a jelen [*Gegenwart*] teljes időstruktúrájává. Ugyanaz érvényes a másik két extázisra is, a jövőre és a múltra (ismétlés, felejtés, megtartás).” (Heidegger 1997. 435.) A jövőre irányuló extatikus-horizontális mozgás kiindulópontja a jelen idejének jelenvalósága, mely a Kant-előadásokban összefüggésbe kerül az ontikus által megmutakozó ontológiáinak az ontológiai előtti meghatározottságával. „Minden ontológiai kérdésvetítés tárgyiasítja a létet mint olyat. Minden ontikus vizsgálódás tárgyiasítja a létezőt. Az ontikus tárgyiasítás azonban csak a létmegértés alapján, és csak az ontológiai, egészen pontosan a létmegértés ontológia előtti tervezetéből lehetséges.” (Heidegger 1977. 36.) *A Beiträge zur Philosophie* az ittlét *Lét és idő*-beli lehetőségi létét összekapcsolja a lehetőségi lét jövőre irányultságával, mely a legtulajdonképpenibb módon a lét történeti voltában, a halálra való irányultságában valósul meg. „Hogy a halál az ittlét eredeti jövőbeliségének lényegi összefüggésében a fundamentálonológiai lényegében tervezett, a *Lét és idő* feladatának keretei között főként annyit jelent: összefüggésben áll az »idővel«, amely maga a történeti lét [*Sein*] igazságának tervezetéhez kötött.” (Heidegger 2014a. 284.) Az ittlét létre irányuló megértésének alapját, melyet a *Lét és idő* az ittlét halálhoz való előrefutásának lehetőségében lokalizál, a *Fekete füzetek* 1934/35-ös feljegyzése az ittlét jelenben feltáruló tapasztalata által lehetőségi létből a végességről való gondolkodásba vezeti át. „Amennyiben a lehetőséget a lényegi meghatározás céljaként és válaszként vesszük – (a lényegét mint lehetővé tevő lehetőséget – az ellentmondás nélküli *el-gondolható*), akkor itt a történeti lét [*Sein*] alapjaként – a teljes identitás összeegyeztethetősége van meghatározva; a történeti lét [*Sein*] maga azonban a *gondolkodás* által. A lehetőség-kérdés meghaladásával minden ontológia alapjaiban rendül meg.” (Heidegger 2014b. 224.) Az ittlét végességének tapasztalata, amely nem lehetőségként, hanem adottságként mutatkozik meg, léttörténetileg is meghatározó módon a gondolkodás alapja. Ricœur narrativitás-problematikáját a végesség filozófiatörténeti tematizálásának szintjén érhetjük tetten, ahol is a narrativitáselmélet a heideggeri végesség-problémához kapcsolódva a halál történeti tapasztalatát tematizálja hermeneutikailag.

meghatározva az időbeliség azon véges struktúráját, amely a történeti fenomén értelmezésének alapstruktúrájává válik. Az „egész-lét és a mulandóság szoros kapcsolata” a történetiségről való gondolkodást a jelenben pozicionálja, mely által a jövőre kivetülő történeti lehetőségi volta a történeti végességeről való gondolkodásban összpontosul.

A halálról való objektív ismeret ott valósul meg Ricœur értelmezése szerint, hogy a másik halálának tekintetében nincsen elhatárolható különbség az önmaga, a közeli rokon és a másik viszonylatában, ennél fogva a szorongás mint a halálhoz való előrefutás nem tesz különbséget a halál tulajdonképpeni vagy nem-tulajdonképpeni volta között. A halálról való tapasztalatból kiindulva Ricœur értelmezésében a halál ontológiai vonatkozása elsősorban nem a saját halálunktól való szorongásban manifesztálódik, hanem abban az episztemológiai összefüggésben, amelyben a halálról való tapasztalatunk ontológiai struktúráját alkot. A heideggeri szorongás-vonal Ricœurnél a narrativitás azon rétegében kerül érvényre, ahol az ittlét végességének ismert volta a végesség egzisztenciális tapasztalatával találkozva a saját végességére reflektál. Ricœur értelmezése szerint a saját halálra irányuló reflexió is csak az együttlétén keresztül tematizálódhat, amelyben értésünkre válhat a benne létezés véges volta.

Mit mondhatunk a halálról az emberek közötti létezés fényében, tekintettel az *inter*-essére, amelyet Heidegger a *Mitsein* terminusával fejez ki? Megdöbbentő, hogy Heidegger számára a másik halála olyan tapasztalat, amely nem ér fel a radikalitás azon követelményéhez, ami a szorongásban gyökerezik, és a diskurzus szintjén a halálra-irányuló-lét fogalmában kerül kifejtésre. [...] Kell-e tennünk egy további lépést, hogy a tulajdonképpeni üzenetét azok halálából fogadjuk, akik nem közeli ismerőseink. Ismét helye van annak, hogy előhozzuk az önmaga, a közeli ismerős és a másik hármasságát, amint tettük fent, az emlékezet tulajdonításának problémája kapcsán. Ettől azt remélem, hogy felnyitja számunkra a halál történelmen belüli problémáját, ami vizsgálódásunk jelen tárgya. (Ricœur 2004. 359.)

A ricœurri ellenirányú értelmezés, amely a halál episztemológiai megközelítéséből kiindulva kapcsolódik a halál egzisztenciális tapasztalatához, a végesség etikai mozzanatát a bűnös léten keresztül a megbocsátással kapcsolja össze. A végesség tapasztalatának lelkiismereti hozadéka Ricœurnél a múltra irányuló megbocsátás aktusában nyer feloldást. Heideggeri értelemben véve a halálhoz elmúltként – és annak múltként – való megközelítéséhez a lelkiismereten keresztül van közünk, mely az eredendő bűnösség fenomenjében mutatkozik meg a számunkra. A lelkiismeret az ittlétet a gondjában megragadott lehetőségében szólítja meg, az egzisztálás azon állapotában, amelyben az ittlét a legsajátabb lenni-tudásáért szorong: „a felhívás a jelenvalólétet az akárkibe való hanyatlásból (már-a-gondoskodás-tárgyát-alkotó-világhoz-kötöttlét) szólítja fel” (Heidegger 2001. 322). A bűnös létre irányuló reflexió a faktikus bűnösségen keresztül

az ember eredendő bűnösségére vezethető vissza, amely a gond-problematikát a bűn lehetőségének dimenziójába helyezi, és ezáltal a halálhoz előrefutó szorongás tárgya nem egyszerűen az ittlét faktikus bűnössége, hanem az ontológiai bűnösség végességre irányuló vetülete:

A létező, melynek a gond a léte, nemcsak faktikus bűnt vehet magára, hanem léte alapján bűnősként *van*; mindenekelőtt ez a bűnös-lét az ontológiai feltétele annak, hogy a jelenvalólét faktikusan egzisztálva bűnössé válhat. Ez a lényegbeli bűnös-lét éppoly eredendően egzisztenciális feltétele annak, hogy lehetséges a „morálisan” jó és rossz, azaz az általában vett moralitás, és kialakulhatnak ennek faktikusan lehetséges formái. (Heidegger 2001. 332.)

A lelkiismeretnek az eredendő bűnre irányuló ontológiai meghatározottságából ered az az értelmezés, hogy a lelkiismeret nem más, mint az eredendő bűnről való tanúság, amely az ittlét saját történetiségéről való tudatát megalapozza.

Jóllehet a hívás közvetlenül semmit sem ad tudtunkra, mégsem csupán kritikus, hanem *pozitív* is; a jelenvalólét legeredendőbb lenni-tudását mint bűnös-léte tárja fel. A lelkiismeret ezek szerint a jelenvalólét létéhez tartozó *tanúsításként* nyilvánul meg, melynek során a jelenvalólét felhívja önmagát arra, hogy szembesüljön legsajátabb lenni-tudásával. (Heidegger 2001. 334.)

Míg a heideggeri lelkiismereti aktus az ittlét bűnösségét a megváltoztathatatlan tényszerűségében ragadja meg, és maga a bűnösség az, ami az emberi lét végességét történetileg igazolja, és ezáltal a történetiségről való gondolkodás lehetőségét a végességben rögzíti, addig az *Emlékezés, történetiség, felejtés* történetiségszemlélete a bűnösséget ugyanúgy a végesség kritériumával összefüggésbe helyezve a megbocsátás aktusának diszpozíciójában a véges emberi létezésnek időtlen horizontot ad.²²

²² Erre a következtetésre Tengelyi is felhívja a figyelmet *A bűn mint sorseselemény* című könyvében, amikor a heideggeri bűnösség tudatát, azaz a heideggeri lelkiismeret kérdését a felelősség aktusával helyezi összefüggésbe. Értelmezése szerint a lelkiismeretnek a szabadság aktusában történő feloldása teszi a bűnösségre irányuló felelősséget etikailag meghatározóvá, amely végső soron, ha két különböző felelősség-analitikai megközelítésről van is szó, de összekötöttest teremt Ricoeur etikai bűnértelmezésével. „A bűnösség és felelősség közti kétirányú mozgások a *Lét és idő*ben azt mutatják, hogy a Kantnál és később Nabert-nél etikai világlátássá kiépülő felelősség-analitikai megközelítés legalapvetőbb jellemzői Heidegger fundamentálonológiai bűnértelmezéséből sem hiányoznak. Olyan jellegzetes közös vonások emelhetők ki, mint először is a rossz metafizikai eszméjének visszavezetése az ember radikális bűnösségére; másodsor az így kapott bűnösségfogalomnak a felelősség nézőpontjából adott értelmezése; végül a bűnösség-felfogás visszavonatkoztatása a szabadság és a felelősség értelmezésére. Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a Ricoeur meghatározásának értelmében vett »etikai világlátás« és a fundamentálonológiai bűnértelmezés egy és

A történetinek az individuális bűnösség tudatán felül megmutatkozó érvényességét Ricœur a tanúságnak abban az aspektusában véli megragadhatónak, hogy a heideggeri vulgáris értelemben vett bűnösség fogalma nem értelmezhető az időbeliség inautentikus formájaként, hanem a bűnösségről alkotott történeti tudat része. A hiba, mint olyan, a történeti ítéletalkotás azon szakasza, ahol a történeti értelmezés az alapvető, társadalmilag és etikailag rosszal találkozik. Boyd Blundell értelmezése szerint Ricœur *Idő és elbeszélés*-ében a narrativitás elméletének éppen abban rejlik az értelme, hogy az emberi létezés időbeliségét tekintve az elbeszélő idő nyújt áthidalást a kozmológiai idő és a saját idő között, tehát az ittlét bűnössége tudatának a bűnösségről alkotott elbeszélés által lesz alapja (Blundell 2010. 150–170). A bűnben lét ennél fogva egyfelől a heideggeri értelemben vett lehetőség a bűnre, másfelől viszont a történeti tudat tudatos visszatekintő mechanizmusa alkotja a megelőző óvakodás ellenkező oldalát. Feltehetőleg a heideggeri gondolkodás *Kehre* utáni fordulata is alátámasztja Ricœur azon hipotézisét, hogy a történeti tudat kiindulópontjával nem az ittlét bűnösségének tudatát kell választanunk, hanem azt a már eleve meglévő bűnösséget, amelybe beágyazódva végső soron az önmagunk bűnösségére reflektálunk. Blundell értelmezésében a ricœuri etikai rossz nem más, mint a rossz történetének teológiai megalapozott narrációja, azaz az eredendő bűnösség istenemberi szeretetében történő feloldozása. Mint írja, csakis ebben a diszpozícióban vagyunk képesek reflektálni az eredendő bűnösség állapotára.²³ Ebből a nézőpontból válik érthetővé a számunkra Ricœur megbocsátás-koncepciója, azaz a világ bűnösségének elfogadása, amelynek akarva-akaratlan is részese az önmaga. Az önmagára mint bűnösre irányuló reflexió vezet el Ricœur a megbocsátás teológiájának feltáráshoz. A lelkiismeret tehát az a „belső hang”, amely mindezen történeti ítéletalkotásra alapozva tudatában van azoknak az etikai elveknek, amelyek a jövőre irányulva a bűn megelőzéséhez segítenek.²⁴ A bűnösségnek ez az egyfelől

ugyanazon felelősség-analitikai megközelítés két gyökeresen eltérő módozataként tartható számon.” (Tengelyi 1992. 94.)

²³ „Csak a Krisztusba vetett abszolút isteni szeretetben (tisztelet) képes valaki elfogadni és így elbeszélni a saját bűnösségének mélységét. És ez csak akkor lehetséges, ha valaki eltávolodik önmagától mint főszereplőtől (azaz meghal önmaga számára) és a saját életének a történetét Krisztus megváltó szeretetének nagyobb történetébe helyezi, amelyet a saját igaz életként beszélhet el anélkül, hogy az elbeszélés érzéketlenségéhez folyamodna.” (Blundell 2010. 166.)

²⁴ A bűnösség tudatának kettősségére utal Heidegger is a *Lét és idő*-nek abban a passzusában, ahol a lelkiismeret hangjának meghallását összekapcsolja a bűnösség tudatával. Különválik itt egymástól az eredendő bűnösség történeti tudata és a lelkiismeret által felkeltett bűntudat, amely az ittlétet a legsajátabb lenni-tudásában kérdőjelez meg. „A bűn, a lelkiismeret, a halál és más hasonló fenomenének vizsgálatának mindig azzal kell kezdődnie, hogy megvizsgáljuk, mit »mond« róluk a jelenvalólét mindennapi értelmezése. A jelenvalólét hanyatló létmódjában egyszersmind az is bennefoglaltatik, hogy értelmezése többnyire *nem-tulajdonképpeni* »orientáltságú«, és nem találja el a »lényeket«, mert idegen tőle az eredendő megfelelő ontológiai kérdésfeltevés. Csakhogy minden hibás látásban egyben napvilágra kerül valamilyen utalás is a fenomén eredendő »eszméjére«. Honnan vesszük azonban a kritériumot arra

az eredendő bűnösségre visszavezetett és minden vulgáris bűnösség-felfogást erre az eredendő bűnösségre alapozó értelemképződése, másfelől a bűnösség egzisztenciális vonatkozása és a büntény társadalmi elítéltsége közötti differenciáltság Ricœur értelmezése szerint a bűnös-lét múlthoz való viszonyának hermeneutikai tisztázatlanságában rejlik.²⁵ Az adósság vonatkozásában a bűnösség a múltban megtörtént és az elmúlt kettősségében egyfelől az ittlét egzisztenciális analitikájának meghatározó alapja, másfelől viszont a vulgáris időfelfogás múltbeliségét képező tárgyiassága. A múltra irányuló egységes hermeneutikai megértés Ricœur értelmezése szerint azt kívánja, hogy a megtörtént egzisztenciális vonatkozását a történetileg analizálható letűnt aspektusával helyezzük szintézisbe.²⁶ Ennek érdekében a filozófus és a történész párbeszédére van szükség, illetve annak belátására, hogy a vulgáris időfelfogás történeti aspektusa a múltra irányuló filozófiai megértés meghatározó részét képezze. „Ez az a pont, ahol a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni minősítések kezelése elégtelennek mutatkozik az ontológiai fogalmiság lehetővé tevő funkciója számára, nehézzé, ha nem lehetetlenné téve a filozófus és a történész közötti párbeszédet.” (Ricœur 2004. 364.) A megértés azon mozzanatára keresünk hermeneutikai koncepciót, amely az ismeretelméleti tárgyfeltárás részeként valójában az ittlét gondjába vett világban-benne-lét számára ontikus igazolást nyújt. Értelmezése szerint a történész megértési eljárása az ittlétre irányuló fenomenológiai eljárásnak abban a hipotézisében válik sajátjává, hogy a tárgyfeltáró történetiségből kiindulva a saját múltunkra vonatkozóan nyerünk tényleges megismerést, azaz az objektív tárgyiasságában megmutatkozó múlt mint *elmúlt* lezárt egészként és mindenkorri jelenként értelmezhető a számunkra. A heideggeri értelemben vett inautentikus jelen, amely nem is a pillanatnyi bűnre hanyatlásban, hanem a

vonatkozóan, hogy mi a »bűnös« eredendő egzisztenciális értelme? Onnan, hogy ez a »bűnös« az »én vagyok« predikátumaként merül fel. Vajon az, amit a nem-tulajdonképpeni értelmezés »bűnként« ért, a jelenvalólétnek mint olyannak a létében rejlik, mégpedig akképpen, hogy a jelenvalólét, amennyiben mindenkor faktikusan egzisztál, már bűnös is?» (Heidegger 2001. 326.)

²⁵ „Úgy gondolom, hogy a bűn ideája a történeti ítéletalkotás meghatározott fokán helyezkedik el, amikor a történeti megértés a megvallott bűnnel konfrontálódik; a másra irányuló rossz fogalma így megőrzi az adósság megfelelő etikai dimenzióját, a bűnösség dimenzióját. Erről még beszélünk kell a megbocsátás fejezetben. De előtte fontos, hogy a bűnösség morálisan neutrális koncepcióját használjuk, azt, ami nem fejez ki többet, mint egy áthagyományozott és felvett örökséget, de nem zárja ki a kritikai áttekintést sem.” (Ricœur 2004. 363.)

²⁶ „Ebben a tekintetben a bűnben lét alkotja a valamiért létezés egzisztenciális lehetőségét. Miközben a valamiért létezés fogalma a jelentésének struktúrájában, a történeti tudat felszabadító visszatekintő perspektívájában függőben marad, a bűnben-lét alkotja az előzetes elhatározottság ellenkező oldalát. [...] Ez [a valamiért létezés] a bűnben lét jegye alatt áll, amely volt-lét az ontológiai tartalmában érvényesül a többé-már-nem-lét és az elmúlt múlt felett. A »volt-lét« és az »elmúlt« között megkezdett dialektika a legfőbb eszköze a történész és a filozófus közötti párbeszédnek, és a munkánk további részének. [...] Itt ellenállhatunk Heidegger analízisének, miszerint a múlt determinációja mint elmúlt az időbeliség inautentikus formájaként tekintendő, mely az idő vulgáris elméletén, az elfolyó jelenek egyszerű összegzésén alapul.” (Ricœur 2004. 363.)

mindenkori jelenben „lebegésben” ragadható meg, Ricœur értelmezése szerint az örök érvényű jelen értelmében erényévé válik a történelemkutatásnak.²⁷ Ebben az értelemben a filozófus és a történész közötti párbeszéd akkor valósulhat meg, ha a filozófus számára is feltárul az objektív történetiség lehetőségű létbe vetett szerepe.²⁸

A heideggeri végesség-problematika tematizálásaként a véges ittlét történetiségének episztemológiai összefüggésében az elmúlt objektív jelenlévő nyomaként Ricœur a síremlék fenomenjét emeli ki. A temetés nem csupán a test porba visszahelyezésének pillanatnyi aktusa, hanem a fizikai távolságot ez az aktus transzformálja át az elveszített objektív jelenlét belső jelenjévé (Ricœur 2004. 366). A sírboltnak ennél fogva a gyász feldolgozásában van jelentős szerepe.

Egyfelől a történeti létező ontológiája egész megalapozottságát hozzáadja ehhez az írásbeli átalakuláshoz, amely révén egy múlt és egy jövő feltárul a történelem retrospektív elbeszélését megelőzően. Cserében a történész saját értelmezése ezen műveletről a sírbolt terminusaiban segít megerősíteni a filozófus kísérletét arra, hogy a halálra-irányuló lét ontológiájával szembeállítsa a halállal szembesülő lét ontológiáját, a halállal szembeni létét, amely figyelembe veszi a gyázmunkát. A gyázmunka ontológiai és történetírói változata ezáltal két hangú sírbolt-elbeszéléssé kapcsolódik össze. (Ricœur 2004. 369.)

A történész és a filozófus közötti párbeszéd azon a ponton kezdődhet meg, ahol a múltat szimbolizáló sírbolt egyfelől nem más, mint a pusztá tárgyi jelenvalóság, amely a végességre emlékeztet bennünket; másfelől éppen ez a tárgyi-ság válik a gyász feldolgozásának eszközévé, hogy ami elmúlt, faktuálisan nincs

²⁷ „Azonban a nem-kéznéllevő, a múlt objektíve nem jelenlévő karaktere praktikusan nézve úgy tűnik, a reprezentáció kognitív szférájában valóban megfelel a távollétnek. Itt van az, hogy a bűnben lét – ontológiai kategóriája – és a valamiért-lét – episztemológiai kategóriája – közti párosítás gyümölcsözőnek mutatkozik abban a terjedelemben, hogy a valamiért lét a historiográfiai munka episztemológiai szintjére emeli a múlt elmúltságának jelenben való reprezentációs rejtélyét, mely, mint elégszer ismételtük, az emlékezés fenomenjének elsődleges rejtélyét alkotja.” (Ricœur 2004. 364.)

²⁸ Itt talán ismét fűzhető egy lábjegyzet Heideggernek a *Lét és idő* koncepciójára utaló harmincas évekbeli reflexiójából a ricœur-i történetiségfelfogáshoz. A *Beiträge...* 160–163-as pontjai – *Das Sein zum Tode und Sein; Das Sein zum Tode; Das Seyn zum Tode; Das Sein zum Tode und Sein* –, a *Lét és idő* alapján a létező legsajátabb lenni tudását a halálhoz való előrefutásban rögzítve a halál létezéssel szembeni pozícióját a semmiben határozza meg, és ezen keresztül bontja ki a történeti lét jelenvalóságát mint a semmi halálban feltároló aktusát. A gondolatmenetet tovább görgetve, a történeti létről való gondolkodás az ittlét halálhoz való viszonyában feltároló lehetőség nélküli megértés, az ittlét számára objektíven adódó, mégis a sajátjaként felfogható történetiség. „A halál nem azért kerül az alapvető meghatározás területére, hogy »világnézetileg« »halálfilozófiát« tanítson [um »weltanschaulich« eine »Todesphilosophie« zu lehren], hanem hogy a *létkérdést* alapjában nyissa meg, a tervébe mozdítsa, azaz hogy a *Lét és idő* értelmében *értse meg* (nem netán hogy a halált újságírók és nyárspolgárok számára tegye »érthetővé«).” (Heidegger 2014a. 286.)

többé jelen, éppen ezáltal vált a saját történetiségünk részévé, hogy csakis a hiányában vált érthetővé a számunkra a saját egzisztenciális ittléthez való viszonya. Ezt a nézőpontot a kezdeti módszertani kérdésfeltevésre visszavezetve úgy értelmezhetjük, hogy a történész által vett episztemológiai megközelítés egy magasabb szinten magában hordozza az ittlét világban-benne-létének egzisztenciálontológiai előfeltételezését, és ennél fogva a megértés egy meghatározott hermenutikai-ontológiai kiindulópontját. Nem a pusztá tárgyiség tárja fel tehát az egzisztenciális ittlét véges időbeliséghez való viszonyát, a történetiség nem a tárgyi vonatkozásában adott a számunkra, hanem az ittlét által gondjába vett tárgyiség – az alapvetően ekként értelmezett tárgyiség – tárul fel a közösen megőrzött végesség részeként.

IV. ZÁRSZÓ: A VÉGESSÉG NARRATÍV FELOLDÁSA A MEGBOCSÁTÁSBAN

Ricœur *Lét és időre* irányuló elemzéséből világosan látható a heideggeri kritika ricœur-i életműben megmutatkozó jótékony és a heideggeri időstruktúrát fokozatosan kibontakoztató hatása. Ricœur történetiség-értelmezése nem a heideggeri idő-konstitúció destrukciójában, hanem e történetiség azon interpretációjában mutatkozik meg, amely éppen a heideggeri világban-benne-léte véve alapul, ennek a világnak az előzetes ismeretét feltételezi, és a világra irányuló megértés minden mozzanatát ebből az előfeltételből vezeti le. Ebből a szempontból válik érdekessé fenomenológiailag Ricœur *Emlékezés, történelem, felejtés* című munkájának epilógusához írt elmélkedése a megbocsátás aktusáról. A felejtés, amely heideggeri értelemben véve egyáltalában lehetővé teszi az emlékezést, a gond problematikájával kapcsolódik össze.²⁹ A megbocsátás aktusa a múlt eseményének gondjába vételével az emlékezés tárgyához való viszonyának rekonstituálására törekszik. Nem véletlen, hogy Ricœur ezen a ponton emlékeztet a heideggeri ismétlés, a történeti újraértelmezésnek aktusára.³⁰ A megbocsátás

²⁹ Lásd ehhez a *Lét és idő* második szakaszának negyedik fejezetét, különösen a 68. § a) pontját: „A felejtés mint nem-tulajdonképpen voltság ezzel a belevetett, saját *létre* vonatkozik; annak a létmódnak az időbeli értelme, amelynek megfelelően én mindenekelőtt és többnyire volt-*vagyok*. És csak ennek a felejtésnek az alapján képes a gondoskodó, váró meg-jelenítés *megtartani* valamit, éspedig a nem-jelenvalólétszerű, környezővilágian utunkba kerülő létezőt. Ennek a megtartásnak megfelel egy megneemtartás, ami nem más, mint a származékos értelemben vett »felejtés«”. (Heidegger 2001. 392.)

³⁰ A heideggeri ismétlés kérdéséhez lásd a *Lét és idő* második szakaszának negyedik fejezetében a 68–69-es §-okat, továbbá a 74.§-t, amelyhez a történeti fenomén vonatkozásában Ricœur is kapcsolódik. „Az önmagához visszatérő, önmagára hagyatkozó elhatározottság ekkor egy öröklött egzisztenciálegyetőség *ismétlésévé* válik. Az *ismétlés a kifejezett áthagyományozás*, vagyis visszatérés a jelen-volt jelenvaló lét lehetőségeibe.” (Heidegger 2001. 443.) „A felejtés ösvénye [...] többé már nem stratégia, nem munka, nem tétlen felejtés. Megfelel az emlékezésnek, nem valami előfordultra való emlékezés módján, nem is a valahogyan ismert me-

egzisztenciális alapjaként a bűn teremti meg emlékezés és felejtés között az emlékezés tárgya és a tárgyra irányuló aktus közötti szimmetriát.

Amennyiben az emlékezés ténylegesen egy képesség, az emlékezés ereje [*faire-mémoire*], lényegiben kifejezve a gond egy alakja, a történeti helyzet alapvető antropológiai struktúrája. A gond emlékezetében a múlta való nyitottságban hordozzuk magunkat, megmaradunk a törődésében. Hogyan is ne lenne ott a felejtésnek egy legfelsőbb formája, a világban-benne-lét egy diszpozíciója és lehetősége, amely közömbös és gondtalan. (Ricœur 2004. 505.)

A megbocsátás mint a felejtés diszpozíciója nem az emlékezés tárgyával szemben fejt ki a felejtés aktusát, az emlékezés tárgya nagyon is aktív marad a tárgyra irányuló élmény feldolgozásában, amelyet Ricœur a gyászmunkával azonosít, hanem éppen ezen gyászmunka folyamatában kerül át az emlékezés tárgya az emlékezés gondtalanságába.

A megbocsátás problematikájának a heideggeri főművel való elemi összefüggését jól mutatja a korábbi, 1998-es *La marque de passé (A múlt rejtélye)* című tanulmány, amely egy hat előadásból álló szeminárium utolsó darabjaként az emlékezés és felejtés tematikájában vizsgálja a megbocsátás emlékezésre irányuló aktív aktusát. A *Lét és idő* múltértelmezése mint a felejtés aktusának alapja kerül itt újraértelmezésre. A felejtés aktusát tekintve Ricœur megkülönbözteti a passzív és aktív felejtési módokat. A menekülő felejtés (*oubli de fuite*) tulajdonsága az őszintétlenség, a sartre-i úgy tesztek mintha, mely mögött egy elkerülési stratégia áll. Ez a felejtés cselekvésének aktív módusza. Ezzel szemben áll a passzív felejtés, amennyiben az ember arról nem az emlékezés munkájában lévő hiányként beszél. A szelektív vagy aktív felejtés és a passzív felejtés köztes aktusaként tekinthető a megbocsátás. A megbocsátás egyrészt a passzív felejtés ellentéte, amennyiben az emlékezés munkájától egy hozzávetőleges ráfordítást követel meg. Másfelől a felejtés azon aktív formájának felel meg, amely folyamán nem maga az esemény kerül törlésre, hanem az a *bűn* vagy teher, amely az emlékezés képességét gátolja az élmény jövőre irányuló kivetülésében. „Nem a múlt eseménye, a bűnös tett felejtődik el, hanem annak *jelentősége* és helye a történeti tudat dialektikájának egészében” (Ricœur 1998. 145). A szelektív felejtés narcisztikus önértelmezésével szemben Ricœur itt a tudat másik tudatára való kivetüléséről beszél, amelynek megértése az áldozat gyászmunkája során vezet el a megbocsátáshoz.

morizálásában, nem is az identitásunkat megalapozó esemény megemlékezésében, hanem az időtartamban megalapozott vonatkozó diszpozícióként.” (Ricœur 2004. 504.)

A megbocsátás itt az aktív felejtéssel is érintkezik: nem a *tények* elfelejtésével, amelyek valóban kitörölhetetlenek, hanem a jelenre és a jövőre irányuló *jelentőségük* elfelejtésével. A törlesztés nélküli bűn elfogadása; elfogadni, hogy van veszteség; *magát a bűnösséget gyászolni*; elismerni, hogy a menekülő felejtés és a bűnös vég nélküli üldözése alapján ugyanazzal a problémával rendelkezik; az amnézia és a végtelen bűn közötti finom vonal meghúzása. Ezen a ponton illeszkedik a megbocsátás a gyász munka útján át az emlékezésbe. (Ricœur 1998. 155.)

Ricœur történetiség-hermeneutikáját kihagyhatatlanul átszővi a heideggeri gondolatmenet, amely véleményem szerint sem Heidegger elleni kritikaként, sem a hermeneutikatörténet diltheyi értelemben vett episztemológiai szintjére való visszalépéseként nem értelmezhető, hanem egy fenomenológiai ontológia hermeneutikai törvényszerűségeinek vizsgálataként. Valójában tehát inkább arról van szó – és a jelen tanulmány ezt próbálta a heideggeri ontológiai hermeneutika struktúráján keresztül igazolni –, hogy az episztemológiai szint ricœur-i értelemben véve a történeti filozófiai feltárásának azon gondolati struktúráit jelenti, amely hermeneutikai kiindulópontot, alapot jelenthet a számunkra a történeti egzisztenciális megértéséhez. Ehhez járul hozzá a megbocsátás aktusának ricœur-i hozadéka emlékezés és felejtés összefüggésében, amely a történeti múlt fenomenológiailag konstituáló alapja, és amely a történeti objektív vonatkozását a történeti múlt egzisztenciális tapasztalatává vezeti át.

IRODALOM

- Blundell, Boyd 2010. *Paul Ricœur between Theology and Philosophy. Detour and Return*. Indiana University Press.
- Carr, David 1986. *Time, Narrative, and History*. Indiana University Press.
- Carr, David 2014. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford University Press.
- Fehér M. István 2015. Sorsesemény és narratív identitás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/4. 11–43.
- Heidegger, Martin 1977. Phänomenologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft*. In *Heidegger Gesamtausgabe*. 25. Szerk. Intraud Görland. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1997. Die Grundprobleme der Phänomenologie. In *Heidegger Gesamtausgabe*. 24. Szerk. Friedrich Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Osiris.
- Heidegger, Martin 2014a. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In *Heidegger Gesamtausgabe*. 65. Szerk. Friedrich Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2014b. Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). In *Heidegger Gesamtausgabe*. 94. Szerk. Peter Trawny. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Liebsch, Burkhard 2003. Heidegger und Paul Ricœur. Der Sinn von „Dasein“ – im Zeichnen des Anderen. In Dieter Thomä (szerk.) *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart–Weimar, J.B. Metzler. 431–434.

- Mezei Balázs 1997. A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája. In Ricœur 1997. 95–147.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan.
- Ricœur, Paul 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Ford. Denis Savage. Yale University Press.
- Ricœur, Paul 1984. *Time and Narrative I*. Ford. Kathleen McLaughin, David Pellauer. University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1985. *Time and Narrative II*. Ford. Kathleen McLaughin, David Pellauer. University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1986. La tâche de la herméneutique: un venant de la Schleiermacher et le Dilthey. In uő: *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique. II*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1988. *Time and Narrative III*. Ford. Kathleen McLaughin, David Pellauer. University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1992. *Oneself as Another*. Ford. Kathleen Blamey. The University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1997. *Fenomenológia és hermeneutika*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Kossuth.
- Ricœur, Paul 1998. *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Essen, Wallstein.
- Ricœur, Paul 2004. *Memory, History, Forgetting*. Ford. Kathleen Blamey, David Pellauer. University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 2007. *From Text to Action. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Ford. Kathleen Blamey, John B. Thompson, Richard Kearney. Northwestern University Press.
- Ricœur, Paul 2007a. On Interpretation. In Ricœur 2007.
- Ricœur, Paul 2007b. *The Task of Hermeneutics*. In Ricœur 2007.
- Römer, Inga 2010. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Heidelberg, Springer Dordrecht.
- Tengelyi László 1992. *A bűn mint sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Ullmann Tamás 2013. Nyelvi teremtés és ikonikus funkció. Ricœur a metaforáról. In Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyíró Miklós – Olay Csaba (szerk.) *Szót érteni egymással. Hermeneutika – tudományok – dialógus*. Budapest, L'Harmattan. 266–285.

