



Tengelyi László (1954–2014)

Tengelyi László 1972 és 1979 között történelmet, klasszika-filológiát és filozófiát tanult az ELTE Bölcsészettudományi Karán. Egyetemi tanulmányainak végeztével a kar oktatója lett, majd 1997-től a Filozófiatörténet Tanszék (későbbi nevén: az Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék) tanszékvezetője volt, egészen 2001-ig, amikor is a Wuppertali Bergische Universität meghívását elfogadva, az ottani Fenomenológia és Teoretikus Filozófia Tanszék professzori tisztét töltötte be. A Wuppertali Egyetem 2014 júliusa második hetében Tengelyi hatvanadik születésnapjára nagyszabású konferenciát rendezett, amelyen kollégák és tanítványok sokasága vett részt.

Tengelyi László eredetileg 1988-ban megjelent Kant-monográfiájának 2. kiadásához írott előszavában azt a személyes megjegyzést teszi, hogy Kant volt az a gondolkodó, akitől mindmáig a legtöbbet tanult (*Kant*. Áron, Bp., 1995.). Nem tudhatjuk, ez az 1995-ben leírt mondat az elmúlt években is érvényes volt-e, annyi azonban bizonyos, hogy Tengelyi filozófiatörténeti érdeklődését, de még fenomenológusi habitusát is mélyen befolyásolta a három *Kritika* szerzője. Erről tanúskodnak a nyolcvanas és kilencvenes évek publikációi, amelyek kezdetben inkább filozófiatörténeti értelmezések, az 1992-ben megjelent *A bűn mint sorseseemény* című könyv óta pedig önálló fenomenológiai elemzések.

Tengelyi munkásságát két súlypont köré csoportosíthatjuk: az egyik Kant, a másik a fenomenológia. Ez volt az a két terület, amellyel a legintenzívebben foglalkozott, és hatása is itt volt a legnagyobb. Kant-monográfiája ma is a legalapvetőbb magyar nyelvű írás a filozófusról, s ezt egészítik ki fordításai: Kant néhány fontos levele mellett a latin nyelvű *Székfoglaló értekezése* a Kant-monográfia első kiadásának függelékében, az összefoglalókkal és kommentárral is ellátott, a Matúra-sorozatban megjelent *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, és a feleségével, John Évával

együtt lefordított *Prolegomena*. Az ifjabb fenomenológusgenerációk méltán tartják őt a kilencvenes években kibontakozó magyarországi fenomenológia atyjának, az ezredfordulótól, vagyis a Wuppertali Egyetem katedrójának elfoglalásától pedig a nemzetközi fenomenológiai élet egyik meghatározó alakjának.

A kulcsfogalmak, amelyek Tengelyi első terjedelmesebb írásaiban előbukkannak, etikai jellegűek: a morális autonómia, a bűn és a sors, az élettörténet és az interszubjektivitás. Ilyen irányú témaválasztására – az egyéni érdeklődés mellett – minden bizonynyal hatással volt szeretett tanára, Ancsel Éva, akinek töredékben maradt utolsó írását (*Az élet mint ismeretlen történet*. Atlantisz, Bp., 1995.) ő adta ki, s aki filozófiai ízlését is erősen formálta. Kant-értelmezésével pedig másik tanára, Munkácsy Gyula, illetve az általa nagyra becsült idősebb kolléga, Vidrányi Katalin nyomdokaiba lépett. Hiszen Kant Tengelyi szemében is elsősorban „az emberi nézőpont” filozófusa, akinek filozófiatörténeti jelentősége mindenekelőtt abban az „antropológiai fordulatban” áll, amely a „Mi az ember?” kérdésben látja a metafizikai kérdések gyökerét.

Első nagyobb lélegzetű munkájában, kandidátusi disszertációjában, amely *Autonómia és világrend* címmel jelent meg 1984-ben, a kanti etika fundamentumát keresi. Ez a Kant három legfontosabb etikai témájú művét átfogó vizsgálat, amely már egyértelműen mutatja szerzőjének kivételesen finom elemzőképességét, azt a folyamatot követi végig, miként fut zátonyra több kísérlet után végképp Kant vállalkozása az etika megalapozására. Tengelyi szerint ez egyúttal a kritikai rendszer felépítésének kudarca is, hiszen ő szoros kapcsolatot lát a rendszereszmé és az etika átalakulása között. Ez érthető is, amennyiben az autonómia eszméjét Kant teljes kritikai vállalkozása kulcsának tartja.

Ez a megalapozó és rendszerépítő filozófiai törekvések szempontjából negatív eredmény azonban Tengelyi szemében filozófiatörténeti és fenomenológiai perspektívából is rendkívül gyümölcsöző. Hiszen olyan mély belátások következménye, ame-

lyek – Kanttól vett kedves gondolati alakzatát alkalmazva – antinómiába torkollnak ugyan, ez azonban egyrészt magához a bűntapasztalathoz tartozik, másrészt legyőzésének kísérlete olyan megközelítéseket inspirált, amelyek új belátásokkal gyarapították „a rossz filozófiáját”. Ezt mutatja meg *A bűn mint sorseseemény* című könyv.

Tengelyi gondolkodásában a kilencvenes évek több szempontból is döntő fordulatot hozott. Filozófiatörténeti kutatásait lépésről lépésre felváltották önálló filozófiai törekvései, a kanti etika fundamentumának keresése pedig átadta helyét az átfogó fenomenológiai vizsgálatnak. Az ebben az évtizedben megjelent két könyv középpontjában mindazonáltal azok a kérdések állnak, amelyek már Kant-értelmezésének horizontját is meghatározták: bűntapasztalat és sors összefüggése, a személyiség és az élettörténet vonatkozásai, ezen túl pedig az etika problémáinak fenomenológiai átértelmezése a fenomenológiai elementáretika fogalma mentén. Az 1998-ban napvilágot látott *Élettörténet és sorseseemény* című könyv legnagyobb részét az ugyanebben az évben megjelent *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* című könyvre támaszkodik – ez egyébként Tengelyi első önálló kötete idegen nyelven.

A bűn mint sorseseemény című könyv ott kezdődik, ahol Tengelyi Kant-értelmezése véget ér: a gyökeres rossz kanti fogalmában rejtőző antinómiánál. Ez az antinómia olyan termékeny feszültséget hordoz magában, amely nemcsak Kant követői számára, de egészen a XX. századi nagy gondolkodókig meghatározza a rossz eredetéről és mibenlétéről szóló filozófiai gondolkodást. Tengelyi vizsgálódásai abból az állításból indulnak ki, hogy a metafizikai hagyomány a rosszat a jó pusztta hiányaként fogta fel, vagyis a rossz semmisségére alapult. A privációtézis azonban nem képes számot adni a rossz tényleges tapasztalatáról, amelyben bűnösség, sors, személyes azonosság, szabadság és felelősség kibogozhatatlanul egybefonódik. A könyv címéül választott kifejezés – a bűn mint sorseseemény – mindkét fogalma az eltávolodást fejezi ki a privációtézistől. A *bűn* fogalma azt juttatja kifejezésre, hogy a rossz

általános fogalmához csak a szabadság és felelősség fogalmain keresztül juthatunk el, nem pedig a kozmológia vagy a teodícea nagy metafizikai alakzatain keresztül. A *sors* pedig a tragikus bűntapasztalatra utal, amelyre a filozófiai gondolkodás egészen a fiatal Hegelig idegenkedve tekintett.

Tengelyi fenomenológiai kutatásainak középpontjában ezt követően a tapasztalat fogalmának újraértelmezése állt. Ez legvilágosabban a *Tapasztalat és kifejezés* (németül: *Erfahrung und Ausdruck*) című műben követhető nyomon. Ezek a nagyszabású tanulmányok újra és újra ugyanahhoz a kérdéshez térnek vissza: „miként válik hozzáférhetővé a tudat számára az értelemképződésnek az a magától meginduló folyamata, amely – Hegel kifejezésével élve – eredendően a »tudat háta mögött« játszódik le.” (9. old.)

Tengelyi önálló gondolati útkeresésében nem keres kibúvókat a filozófiai (ez esetben fenomenológiai) beállítódás alól, hanem kitart mellette, és módszertanilag elmélyíti. Olyan filozófiát mutat be, amely következetesen megmarad a gondolkodás közegében, és nincs szüksége sem a pszichológia, sem a szociológia, sem bármilyen más tudomány támasztékára. Ezzel egyszersmind hallgatólagosan választ is ad arra a kérdésre, hogy van-e még olyan önálló terepe a filozófiának, amelyet a tudományok nem hódítottak el tőle. Tengelyi szerint a filozófia nem a szellem halott alakzata, amelynek csak múltja van, de jelene már nincs, és nem is csupán egy árnyéktudomány, amely elől a valódi tudományok elszívták az éltető oxigént. Írásai eleven bizonyítékai annak, hogy a gondolkodás mindig megtalálja a maga útjait, és a filozófia nem más, mint a gondolkodás értelmének önálló, a mindenkori tudományoktól független és velük egyenrangú keresése.

Tengelyi gondolkodása Hegel és Gadamer kezdeményeire támaszkodik, amikor a tapasztalat fogalmát elhatárolja attól a felfogástól, amely szerint a tapasztalat mindössze az általános fogalmak alkalmazását, vagy pedig a tudományos ismeretszerzés sajátos válfaját jelenti. A tapasztalat újat hoz, minden valódi tapasztalat

az újdonság erejével hat, keresztelje elvárásainkat és a tudat szándékaitól függetlenül, „a tudat háta mögött” történik meg. Ez a felfogás nem csupán súlyt ad a tapasztalat fogalmának, hanem egyszersmind rámutat a „ritkaságára”, vagyis arra, hogy nem minden, hétköznapi értelemben vett tapasztalatunk hordozza az újdonságot, az értelem keletkezésének meglepő és váratlan fordulatait. Ám a pregnáns értelemben vett tapasztalatok mégsem csupán határesetei és különleges változatai a hétköznapi észlelésnek, hanem valójában ezek az „igazi” tapasztalatok, ugyanis ezekből a tapasztalatokból áll össze az életünk. „Nem pusztán élmények, hanem jelentőségteljes tapasztalatok alkotják egy élet történetét.” (345. old.)

Tengelyi a legutóbbi években két nagy feladatnak szentelte erejét. Hans-Dieter Gondek közreműködésével *Neue Phänomenologie in Frankreich* címmel megírta az újabb francia fenomenológia történetét: egy monumentális német nyelvű értelmező-értékelő elemzést az elmúlt 30 év francia nyelvű fenomenológiájáról. Saját gondolkodásának középpontjában pedig egy fenomenológiai metafizika lehetőségének problémája állt. Erről tanúskodik a posztumusz, Tengelyi László halála után néhány héttel megjelent *magnum opus*, a *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*.

A könyvben Tengelyi egy olyan metafizika körvonalait rajzolja meg, amelynek a centrumában nem a létező, hanem a világ fogalma áll, mégpedig a világ mint östény. Ez a husserli kifejezés arra utal, hogy a fenomenológiai metafizika alapjául nem apriori fogalmak, hanem szükségszerű tények – a világ létezésén kívül ide tartozik az én létezése, az interszubsztivitás és a történetiség is – szolgálnak. A fenomenológiai metafizika abban is eltér a metafizika hagyományos formáitól, hogy az utóbbiakra jellemző – Heidegger terminusával – ontoteológiai – szerkezettel szakítva nem a létezők teljességét próbálja megragadni, hanem a világ végtelenjét, amelyet Husserl nyomán és Georg Cantor transzsfinit végtelen fogalmára támaszkodva nyitottságként határoz meg. Tengelyi Lászlónak ez az

utolsó könyve egyszerre lett életművének megkoronázása és ugyanakkor egy olyan új kezdeményezés a fenomenológiai és filozófiatörténeti tradíciók belülről, amelynek a kibontása és folytatása immár a tanítványokra és a fenomenológusok későbbi nemzedékeire marad.

A TENGELYI- ALTERNANCE¹

HÉVIZI OTTÓ

„[M]egérthetnénk végre a Teljesség és végtelen című munka első mondatát, azt a rejtélyes figyelmeztetést, amely így szól: »a lehető legfontosabb dolgok közé tartozik megbizonyosodnunk arról, hogy nem járátja-e velünk bolondját az erkölcs.«²

A TÉMA

Tengelyi gondolkodása látszatra nyugodt folyású filozofálás. Az 1990-es évek végén mégis egy örvény vagy inkább *holtpont* mutatkozik benne. Előadásom előbb ezt dokumentálja, majd igyekszik a végére járni, mi ütközött ki itt kérdésességgént. Ezen a holtponton ugyanis, mint látnivaló lesz, Tengelyi közel egyidejűleg, pontosabban váltakozva állít IGENT és NEMET egy kérdésben, amely előtte is, utána is a filozófiája fősodrához tartozik. Ezt a hezitálást nála a legkevésbé sem tartom a gondolati gyengeség jelének, ellenkezőleg. Efféle krízis csak formátumos filozófiák sajátja. Mindezt előre kellett bocsátanom, mivel előadásom

egy *problematikus*, mi több, *dilemmatikus* Tengelyi-képre tesz javaslatot. Kierkegaard szerint minden filozófia attól nagy, amire vár, és amivel viaskodik.³ Nem tudhatom, hogy Tengelyi mit várt a filozófiától – de hogy akadt vele jócskán viaskodnivalója, az biztos. Ennek a viaskodásnak volt színtere a címben szereplő lévinasi fogalom, az *alternance* is.

Az „*alternance* diakritikai modellje”: ezt a reprezentatív, de fordulatos sorsát tekintve rejtélyes frázist, benne a francia kifejezéssel, Tengelyi többször említi *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* című, 1998-ban megjelent nagydoktori értekezése etikai részeiben.⁴ Pár szóval kitérek a frázis két elemére, a *diakritikára* és az *alternance*-ra.

A diakritika Merleau-Pontytól átvett fogalmának jelentőségét ebben a körben nyilván nem kell különösebben méltatnom. Elég emlékeztetni arra, hogy Tengelyi a diakritikában látja a fenomenológia „új alapjait”.⁵ A diakritika pedig azon nyugszik, hogy valamit másként értek most, mint régen, és én itt és most a két értést együttesen látom. A másként-értésnek ez a „kontraszthatásokra”, „differenciális összefüggésekre”⁶ építő szisztematizálása nem mélységi, hanem laterális szerveződési mintázatot követ. Egy „többdimenziós” szemléletét, amely egyedül idői és nyelvi *közöket* ismer, kizárva, hogy őselvek mélysége és lényegek magassága uraljon bármit. A diakritika végig kulcseleme Tengelyi fenomenológiai *módszer-tan*-szótárának.⁷ Ez a maradandó módszertani jelentőség nem mondható el az *etika* szótárbeli helyéről; de ez a frázis problémátörténetére tartozik.

Előtte még az „*alternance* diakritikai modellje” kifejezés másik elemére kell röviden kitérnem. Mint említettem, Tengelyinél a diakritika módszere fedi fel az értelemképződés és az értelemrögzítés nyelvi-idői differenciáit.⁸ Az *alternance* épp a megértés nyelvisége és diakrón időisége kapcsán kerül nála előtérbe. Hiszen, mint írja, a mondás és a mondott lévinasi „komplex modelljében” az „*alternance* a kulcsszó”.⁹ A *Zwitterbegriff*-könyv az *alternance*-ra a *Wechselfolge* (váltakozó mozgás) német szavát használja.¹⁰ A disszertáció átdolgozott, de szintén 1998-as magyar kiadása, az *Élettörténet és sorseseemény* nem nevezi néven az *alternance* fogalmát, de váltakozó mozgásról szót ejt. Az *alternance* itt etikai értelemben a lelkiismeret mozgását képviseli, mely vadfelelősség és törvény közt oszcillál.¹¹ Erre „legfontosabb szöveghelyül” Tengelyi a *Másként, mint lenni, avagy túl a léten* egyik helyét jelöli meg. „Váltakozó mozgásban – hasonlóan ahhoz

1 ■ Előadás az ELTE BTK Filozófia Intézetében 2015. március 19–20-án rendezett Tengelyi László Emlékkonferencián.

2 ■ Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Bp., 1998. 289. old.

3 ■ Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Ford. Rác Péter. Európa, Bp., 1986. 24. old.

4 ■ Tengelyi László: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. Fink Verlag, München, 1998. 272–274, 362, 367. old.

5 ■ Tengelyi László: *Tézisek és válasz az opponensi bírálatokra* (továbbiakban: *Válasz*) „A *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* címmel benyújtott értekezésben kettős főladatra vállalkozom: a munka első részében egy új alapokra helyezett (»diakritikai«) fenomenológia fő vonalait igyekszem megrajzolni, a második részben pedig egy fenomenológiai etika (pontosabban »elementár-etika«) elképzelését vázolom föl.” <http://epa.oszk.hu/00100/00186/00004/fuggelek.html>

6 ■ *Élettörténet*, 34–36. old.

7 ■ Ezt a *Welt und Unendlichkeit* is mutatja, ahol az „és” a címbeli *világ* és *végtelen* között, mint írja, „diakritikai differenciát” fejez ki. „Egy diakritikailag vett fenomenológia a világ összszovaltsága és a végtelen közötti különbséget már eleve »diakritikai differenciaként« érti.” Tengelyi László: *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Verlag Karl Alber, Freiburg–München, 2014. 548. old.

8 ■ *Élettörténet*, 36–37. old. Lásd még *Válasz*: „Ha kitarunk amellett, hogy a diakritikai módszer *fenomenológiai* gondolkodásmódnak tekinthető, ezzel mindenekelőtt arra kívánjuk fölhívni a figyelmet, hogy ezt a diakritikai rendszert nem külső nézőpontból vesszük szemügyre, hanem – Merleau-Ponty szavával élve – azt vizsgáljuk, hogy miként találjuk e rendszerbe *belefogalva* magunkat. Ez a vizsgálat azért tekinthető fenomenológiaiának, mert egy diakritikai rendszerhez – ellentétben minden strukturális analízissel – *egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalatokból* kiindulva közelít.”

9 ■ *Zwitterbegriff*, 271. old.

10 ■ *Uo.* 272. old.

11 ■ *Élettörténet*, 285–286. old.

a mozgáshoz, amely a szkepticizmustól annak cáfolatához, porrá és hamuvá zúzásához vezet, majd hamvaiból a szkepticizmust ismét újjáéleszti – igazolja és bírálja a filozófia a lét és az állam törvényeit.”¹² Az *alternance* az igazolás és cáfolat, sőt a megsemmisülés és újjáéledés váltakozó mozgásához hasonló Tengelyinél is. A diakrón mozgású lelkiismerettel, vagyis a vadfelelősség és törvény közti oszcillálással áttörni a létnek és az államnak mint „együttlélhelyeknek” a szinkronitását.¹³ etikailag erre a szerepre lett kiszemelve. Egy ideig.

Ennyi elég is bevezetésül, hogy az „*alternance* diakritikai modellje” miért reprezentatív frázis Tengelyi német nyelvű disszertációjában. Benne talált egymásra (mindenekelőtt Merleau-Ponty és Lévinas révén) az „új alapú” fenomenológia és az „abszolút alteritás” etikája. Mivel itt adatik írásba az „abszolút alteritás” gondolati atyjáról, Lévinasról, aki az *alternance*-gondolatnak az atya is, hogy az ő etikája maga a *fenomenológiai etika*,¹⁴ kimondható, hogy Tengelyinél a lelkiismereti *alternance*-váltómozgás elméletében talál egymásra *fenomenológiai etika* és *diakritikai fenomenológia*. Talán innen kiindulva, ALTERNANCE–DIAKRITIKA–ETIKA szerelmi háromszögének mézesheteitől, amikor még egyikek voltak ők (hiszen egy modellt alkottak, egy frázis neve alatt), érdemes belefogni közös történetükbe. Jelen előadásban ugyanis, amely maga is diakritikai vizsgálódás, épp az érdekel, hogy ez a *ménage à trois* miként és miért nem tudott mégsem megmaradni a szépreményű együvé tartozásban.

A KRÍZIS

Együttlétük történetét kezdjük ott, hogy felidézünk, mit végeztünk eddig. A *Zwitterbegriff*-könyv egyik hangsúlyos frázisa, az „*alternance* diakritikai modellje” nyomát kezdtük követni. Aztán átléptünk a még szintén 1998-ban megjelent, de már átdolgozott magyar kiadás, az *Élettörténet és sorseseemény* második, etikai részének szövegterébe. Ez megvilágította az *alternance*, a váltakozó mozgás értelmét. Észben tartandó, hogy mind a német kiadás, mind a magyar változat egy módszertani és egy etikai részből áll. Nos, az *Élettörténet*-könyvnek ez a második, etikai része igen meglepő dolgot mutat: az *etikai fejtegetésekből a diakritika pozitív fogalma szórén-szálán eltűnt*.

A diakritika csak a Lacan-fejezetben bukkan fel etikai összefüggésben, ám ott *negatív* felhanggal. Mondván, Lacan a tudattalant nyelvstruktúráként érti, ily módon a vágyat a diakritika „szimbolikus dimenziójába” utalja csupán, a hiánytapasztalat, a „léthiány” dimenziójába. Ezért – folytatja Tengelyi – Lacan diakritikai rendszerében „nem nyílik meg más perspektíva, mint az »ügyes« egyensúlyozóé”, aki ért hozzá, hogyan tartson három lépés távolságot a dolgoktól.¹⁵ Ez minden, csak nem a diakritika etikai megdicsőülése. „Diakritikai modellről” az *Élettörténet*-könyv etikai részében egy árva szó sem esik, miközben a fenome-

nológiai részben a „diakritikai módszer” szinte mennybe megy. Hova tűnt Tengelyi disszertációja magyar kiadásában az *alternance* mellől az *etikai kiterjesztésű diakritika*, ha nemrég, a német verzióban még kulcszerepet játszott?

Függetlenül minden lehetséges magyarázattól, amit azért nem volna jó elsietni, egyet már itt le kell szögezünk. Ha a „diakritikai modell” az első, német szövegben még egyértelműen etikai érvényt hordozott, az csak úgy tűnhetett el az alig későbbi, magyar kiadásból, hogy Tengelyi az átdolgozaskor eltűntette; ha a diakritika etikai érvényét visszavonta. Bármiért történt legyen ez, tény, hogy az *Élettörténet*-könyv etikai részében az *alternance* és a diakritika váratlanul különköltözött.

Közeledünk a holtpont kérdéséhez. De még messze nem vagyunk ott. Mert noha megütközést keltő krízisfejeményből elég is volna ennyi, nem véletlenül óvakodtam az elsietett magyarázatoktól. Van itt más is. Emlékeztetőül: 98-ban jelenik meg a német disszertáció és magyar kiadása. Rá egy évvel, 99-ben Tengelyi a nagydoktori *Válaszban* ismét érinti a vadfelelősség és a törvény viszonyát. E viszony felfedésében itt azonban meglepő módon újra „diakritikai szituációt” lát. A „diakritikai modellt” is megint etikai értelemben használja, és újra az *alternance* etikai szövetségének tünteti fel.¹⁶ A régi *ménage à trois* ismét összeállt.

Raadásul a *Válaszban* ez ügyben van egy különös hivatkozás. Fontos állítás után áll, idézem: „Visszatérni magukhoz a dolgokhoz anélkül, hogy eleve föltételezett elvekre támaszkodnánk: úgy vélem, megfogalmazhatjuk így a »posztmetafizikainak« nevezhető gondolkodás kulcsföladatát. [...] A magam részéről úgy gondolom, hogy a *diakritikai módszer* alkalmazása elvégezhetővé teszi ezt a föladatot.” Nos, itt van az említett, látszatra szokványos, valójában különös lábjegyzet, a *Válasz* 36. lábjegyzete. „A diakritikai módszert munkám második részében is mindvégig alkalmazom, és döntő pontokon említtem. Lásd ZLG [*Zwitterbegriff Lebensgeschichte*] 236. sk. o.; 274. o., 285. o., 362. o. és 367. o.”

Hogyan? Hogy a disszertáció második, azaz etikai részét is „mindvégig” jellemezné a diakritika, éspe dig a „döntő pontokon” külön említve? Ez kétségki-

12 ■ Uo. 235. old.

13 ■ *Zwitterbegriff*, 172. old.

14 ■ *Zwitterbegriff*, 284. old.

15 ■ *Élettörténet*, 316–318. old.

16 ■ Tengelyi írja a *Válaszban*: „A »Másként, mint lenni, avagy túl a léten« című könyv értelmezése során pedig éppen azért helyezem a hangsúlyt a váltakozás – *alternance* – diakritikai modelljére, mert úgy ítélem meg, hogy csak akkor nem tévesztjük szem elől a másikkal való találkozás eredendően *an-archikus* jellegét, ha azt vizsgáljuk meg, hogy miként okoz zavart ez az esemény életünk törvények által is szabályozott rendjében, és miként készíti ezt a rendet megújulásra vagy legalábbis módosulásra.” – „Az értekezés azzal megy túl Lévinas és Waldenfels kezdeményezésein, hogy megkísérel meghatározni vadfelelősség és törvény kapcsolatát. A fő állítás azt mondja ki, hogy itt két, egymásra visszavezethetetlen etikai tényezőről van szó, amelyek csak differenciális összefüggésükben értelmezhetők. Azt a »diakritikai szituációt«, amelyben ez a differenciális összefüggés föltárul, az értekezés ott véli fölfedezni, ahol »a törvény iránti tisztelet« *feleletmegtagadáshoz* vezet.”

vül igaz a német változatra. Csak azt hallgatja el ez a csalafinta lábjegyzet, hogy a szerző időközben alaposan átdolgozta az írását, s *abból gondosan kigyomláta a diakritika etikai érvényét valló passzusokat*. Ezért van, hogy ez a különös lábjegyzet egyedül a német kiadásra, a *Zwitterbegriff*-könyvre tud hivatkozni, noha a *Válaszban* Tengelyi mindenütt, ahol csak lehet, korrekt módon megadja a magyar kiadás, az *Élettörténet*-könyv *locusait* is. Ezen a mai filozófia kulcsfeladatáról szóló, fontos helyen nem. Itt nincsenek párhuzamos, magyar hivatkozások; ezeknek, mondhatni, úgy van *hült helyük* a magyar kiadás etikai részében, mintha a németben sem lettek volna ott soha.

Érdemes rögzítenünk itt is azt, ami ebből a még meglehetősen fejleményből következik. Ha a doktori *Válaszában* Tengelyi, mint látjuk, mégis kiállt a diakritika etikai érvénye mellett, noha ezt az előző évben megjelent, magyar nyelvű könyvében már elvetette, ez csak úgy történhetett, hogy az igenlésből kétségbevonásba átváltó álláspontját mégis felülbíráta. Visszavonta a revíziót, restituálta a diakritika etikai érvényét. A kilencvenes évek végi Tengelyi-írások így időrendben a következő válaszokat adják arra, hogy a diakritika érvénye kiterjedhet-e az etikára: IGEN–NEM–IGEN. Ez a véleményváltás, ez a teoretikus hezitálás az, amit a holtpont világos és egyértelmű tanújelének tartok.

De még nem a legutolsó jelnek. A jóváhagyást illető átfordulások képzeletbeli helye ugyanis még inkább holtpontnak tartható, ha hozzávesszük azt is, ami a diakritika etikai érvénye ügyében talán Tengelyi utolsó szava volt. Ez a 2007-ben megjelent *Tapasztalat és kifejezés* XII. fejezete: *A harmadik transzcendentális alakja*. Ebben Tengelyi pár éve még holtponton álló etikája Lévinas és Waldenfels bizonyos nézetei összekapcsolásával végül nyugvópontra jut (hogy mennyire megnyugtatóan, az itt és most mellékes). Ez a fejezet azonban úgy juttatja nyugvópontra az etikum vitás ügyét Tengelyinél, hogy *etikai vonatkozásban* újra egyetlen árva szót sem ejt diakritikáról. A diakritikai eljárás fogalmát a *Tapasztalat és kifejezés* kizárólag szöveghermeneutikai és fenomenológiai összefüggésben említi.¹⁷ Ez arra vall, hogy Tengelyi a diakritika etikai

érvényéről eddig adott IGEN–NEM–IGEN válasz után mégis inkább a NEM felé mozdult el a holtpontról. A diakritika így újra, másodjára is, száműzetik az etika mellől.

De nemcsak ez tűnik el 2007-re Tengelyi etikájából, hanem vele az *alternance* is. A *Tapasztalat és kifejezés* említett etikai fejezete már sem terminusként, sem körülírva nem emlékezik meg róla. Tengelyi a diakritikát módszertanilag (szöveghermeneutikailag és fenomenológiai) továbbra is becsben tartja, de az egykor vele együtt értett *alternance*-nak, a lelkiismereti váltakozó mozgásnak már nyoma sincs itt.¹⁸

Összefoglalva: Tengelyinél az ALTERNANCE–DIAKRITIKA–ETIKA egykoron meglevő szerelmi háromszögében az etikai kiterjesztésű diakritika hol eltűnik az *alternance* mellől, hol visszatér hozzá; ez a hezitálás ideje a kilencvenes évek végén. Aztán pedig – s végül is – a diakritika az *alternance*-szal együtt veszíti el etikai érvényét Tengelyi számára. A szépreményű *ménage à trois*-ból ily módon hárman háromfelé léptek ki. Az etika (amely egykor, közös modellt ígérve, együtt lépett fel a diakritikával és az *alternance*-szal) előbb *ellépett* a diakritikától, majd *tüllépett* az *alternance*-on.

Ennyit a holtpont dokumentálásáról. Avagy (vizsgagondolva a mottóban idézett lévinasi frázisra) ennyit arról, hogy *miképpen tűnt* „bolondját jártni” Tengelyivel az erkölcs.

A DIVERGENCIA

Felvetődhet esetleg, hogy talán *új hatások* állnak a holtponton hezitálás hátterében. Nem így van. Tengelyit a kérdéses időszakban nem érik radikálisan új teoretikus impulzusok. Könnyen ellenőrizhető, hogy a diakritikai etika lehetősége ügyében hivatkozott irodalom már a kilencvenes évek első felében is jórészt ugyanaz nála, mint később, a holtpont idején. Nincs mese: az, ami Tengelyi ekkori hezitálásában kérdésként kiütözik, egy dilemma tanújele. Muszáj hát, hogy a megértés kísérlete is mint dilemmához forduljon felé.

Miben áll ez a dilemma Tengelyinél; mi teszi azzá nála a diakritika és az etikai érvényesség viszonyát? Melyek azok a megfontolások, amelyek a diakritikát száműzik etikájából, noha fenomenológiai módszerként, majd végül „metontológiai” alapvetésként¹⁹ továbbra is fenntartják létjogát? S melyek azok az indokok, amelyek ugyanezt, az etikaiból való kiűzetést teszik utóbb az *alternance* sorsává is? Végül, de nem utolsó sorban: mi az azonosítható mintája a dilemmának, miféle differenciát juttat érvényre?

Nietzsche szerint a nagy filozófiák „akaratlan memoárok”.²⁰ Egy konferencia-előadás viszont az epikus hőmpölygésű filozófia-émlékiratokhoz képest az értekező próza novellája vagy egypercese, ezért jobb, ha máris a konklúzióhoz ugrom. A végkövetkeztetés nagyjából úgy szól, hogy Tengelyinél a dilemmát kiütöztető ellenmozgások *az etikum két teóriája között* oszcilláltak.

17 ■ Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Bp., 2007. 141–142. és 347–348. old.

18 ■ Ez az IGEN válasz az ezredfordulót követő néhány évben még biztosan érvényben maradt. Erre vall Tengelyi 2004-ben kiadott angol nyelvű munkájának egyik passzusa. „A Lévinas indítványozta *alternance*-modell, ahogy ezt a diakritikai módszer meg is követeli, arra szólít fel bennünket, hogy kritikai szituációkra összpontosítsuk figyelmünket, amelyek felfedik az eltörölhetetlen kontrasztot morális rend és vadfelelősség közt.” Tengelyi László: *The Wild Region in Life-History*. Ford. Kállay Géza és a szerző. Northwestern University Press, Evanston, Ill., 2004. 124. old.

19 ■ Itt a *Welt und Unendlichkeitre* utalok, a heideggeri metontológia *diakritikai olvasatú* transzcendentáliszmusára, ahol is a metontológia a fundamentálonológia *lehetőségére* reflektál, és ennyiben eredendőbb annál. Lásd ehhez különösen 229–234. és 550–553. old.

20 ■ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és roszon*. Ford. Tatár György. Ikon, Bp., 1995. 13. old.

Ez a két etikai teória egyazon kérdésre próbált választ adni. Arra, amely alighanem Tengelyi legbenső filozófiai követelését, Kanttal szólva „petícióját”²¹ fejezte ki: *elismertetni a Másik radikális, sőt abszolút alteritását egy archémentes, nem-felülnézeti szemlélet keretén belül*. Tengelyinél e kettős arculatú teoretikus igény kielégítése hívott elő két eltérő és idővel egymás ellen is forduló etikát. Itt rögzítendő az is, habár köztudott, hogy nála az etikum mindkét változatának a fő forrása Lévinas

AUTONÓMIA ÉS VILÁGREND:

KANT AZ ETIKA FUNDAMENTUMÁRÓL

Budapest, 1984 (a *Medvetánc* 1984/4. számának melléklete)

KANT

Kossuth, Budapest, 1988.
(Második, bővített kiadás:
Áron, Budapest, 1995.)

A BŰN MINT SORSESEMÉNY

Atlantisz, Budapest, 1992.

DER ZWITTERBEGRIFF DER LEBENSGESCHICHTE

Fink Verlag, München, 1998.

(Rövidebb magyar kiadásban:)

ÉLETTÖRTÉNET ÉS SORSESEMÉNY

Atlantisz, Budapest 1998.

(Átdolgozott és rövidített angol kiadás:)

THE WILD RELIGION IN LIFE-HISTORY

Ford. Kállay Géza és a szerző
Northwestern, Evanston, 2004.

(Átdolgozott francia kiadás:)

L'HISTOIRE D'UNE VIE ET SA RÉGION SAUVAGE

Ford. Ph. Quesne.
J. Millon, Grenoble, 2005.

Immanuel Kant:

AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSE

Berényi Gábor fordítását átdolgozta,
a jegyzeteket összeállította, a bevezetést,
a szövegelemző összefoglalásokat
és a befejező kitekintést írta
Tengelyi László.
Raabe Klett, Budapest, 1998.
(Matúra filozófia)

etikája volt. Ennek „an-archikus rációja” mintha *együtt* engedte volna kifejeződni az ő kettős arculatú filozófiai petícióját, az *archémentesség* és abszolút alteritás követeléspárját. Egy ideig úgy tűnt, hogy e közös, teoretikus fellépésben a diakritika lehet az etika társszereplője, mégpedig az *alternance*-szal együtt.

És most a két etikáról. Egyiket hívjuk *sorseseemény*-etikának; ez a kilencvenes évek elején formálódik ki. A másik ezután kezd teret nyerni, nevezzük *vadfelelőség*-etikának.

A *sorseseemény-etika* az önmegértés töréseit állítja előtérbe, amelyeket akkor látunk, amikor utólag szembeülünk a másokért viselt felelősségünkkel. E büntarozást vállaló visszatekintés, a „retroaktív konstitúció” egzisztenciálisan is, nyelvileg is *diakronitás*nézet. Olyan múltra néz, amely, miként Tengelyi idézni szokta Lévinasról szólva Merleau-Pontytól, „soha nem volt jelen”. A diakronitásnézet ezzel válik *diakritikává*. Hiszen, mint Tengelyi mondja: a „diakronikus mindig »diakritikus szituációra«” utal.²² Sőt kifejezetten a sorseseemény örvén állapít meg genealógiai kapcsolatot a diakronitás és a diakritika között.²³ A diakritikai térben a „van”-t egyetemesen behálózza a „másként is lehetett volna”. Paradigmatikus értelemben Tengelyinél a diakritikára épül rá az *alternance*-mozgás. A Merleau-Ponty ihlette *diakritikai differencia* „vad értelem és intézményesült jelentés között” párhuzamos a Lévinas ihlette „szakadékkal” vadfelelőség és a „törvény teremtette rend” között.²⁴ A Vad és az Intézményesült közti éles distinkció párhuzamában lett etikailag egymásé diakritika és *alternance*. Nos, ez a párhuzam érteti meg, hogy a diakritika *egyetemessége* miért lehetett modell Tengelyinél a sorseseemény szembeesítő, *alternance*-szemléletű etikájához is, és hogy a „diakritikai módszer” miért vált nála ily módon filozófiai krédóvá.

Nézzük a másik etikát, a vadfelelőség etikáját. Eredeztetője, mint Tengelyi többször és nyomatékosan hangsúlyozza, az etika általánosságán innen van, éspe dig azért, mert innen van bármin, ami *egyetemes* volna. A Másik iránti vadfelelőség ezért *primordiális* etikum. Az Én–Másik-viszony a „radikális”, pontosabban, mint a *Zwitterbegriff*-könyv mondja: az „abszolút alteritás”.²⁵ Ahhoz, hogy a latensen vadfelelőségű Én egyáltalán érintkezze erkölcsi törvényekkel, kell egy

21 ■ Kant saját transzcendentális abszolútum-eszméjéről jegyzi meg sokatmondóan, hogy az „inkább *petíció*, mintsem posztulátum”. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, Szeged, 1995. 298. old. A petíciófogalomhoz lásd Hévízi Ottó: *A megfontolás rítusai*. Gond-Cura Alapítvány, Bp., 2004. 462–466. old.; valamint uő: *Idő és szinkretizmus (állandó tekintettel Nietzsche)*. Kalligram, Bp., 2013. 492–498. old.

22 ■ *Zwitterbegriff*, 172, 261. old.

23 ■ *Zwitterbegriff*, 170–176. old., különösen 172. old.

24 ■ *Élettörténet*, 159., 282. old.

25 ■ *Zwitterbegriff*, 228–233.

26 ■ *Zwitterbegriff*, 265. és 275. old.

27 ■ Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*. Atlantisz, Bp., 1992. 259. old.

28 ■ Tengelyi két passzust idéz Lévinastól a *Teljesség és végtelenből*: „az egyetemes a rám tekintő szemben az emberiség jelenléteként *uralkodik*”; „[l]étezik az egyetemes és személytelen zsarnoksága”. Majd így folytatja: „A magam részéről nyilvánvalónak tekintem, hogy a *Teljesség és végtelen* eme gondolatai nem integrálhatók a másik tapasztalatának Husserl által körvonalazott transzcendentális elméletébe. Lévinas itt túlságosan is hamar hátat fordít a fenomenológiának, hogy a kanti etikával léphetően szövetségre, még ha eközben az elvont törvény helyett az arc közvetlen tapasztalatára helyezi is a hangsúlyt. Nagyon is

harmadik. Ennek neve, mint tudjuk, az arc; megjelenésének hasonlata az *epifánia*. A vadfelelősségű *Én* e harmadiknak a közrehatásától képes *másokért való Másik* lenni, s ez a közrehatás, mint Tengelyi mondja Lévinasszal, „isten kegyelméből és dicsőségére”, „jámborságból vagy felebaráti szeretetből” való.²⁶

A sorseseemény-etikában erősen jelen volt Kant, persze a *felelősségetikusként* átértelmezett Kant. S vele jelen volt az autonómia *egyetemes szabadságeszméje* is. Maga a sorseseemény definíciója mondja ki Tengelyinél a retroaktív felelősségvállalásnak a szabadság- és autonómiafeltételét. „A bűn sorseseemény”, szól az ismert definíció: mégpedig olyan „tett”, amelynek „során a cselekvő a rosszat [...] szabadságának erejével és felelősségének terhére [...] tartja fenn, alakítja át vagy tetézi meg”.²⁷ Ezzel szemben a vadfelelősség etikáján belül minden a *nem-egyetemesnek*, az arcnak az epifániáján fordul meg. Az *etikán immeni*, vagyis a transzcendentális az arc epifániájával tör át a *léten túlba*, a transzcendensbe, és nem egy tett „szabadságának erejével”.

A sorseseemény-etika és a vadfelelősség-etika közötti divergencia Tengelyinél egy szempontból hasonló ahhoz, amelyet ő állapít meg Lévinásnál a *Teljesség és végtelen*, illetve a *Másként, mint lenni* közt. Tengelyi úgy látja, ez utóbbiban Lévinas eltávolodik Kant egyetemességigényétől.²⁸ A platformkettősség, amit itt Lévinásnál észlelt, nem volt idegen saját etika-kettősségtől sem. S ki tudja, Tengelyi az etikai platformoknak ebből az „El Kanttól!”-divergenciájában vajon inkább Lévinaséból értette-e meg saját teoretikus elmozdulását, vagy ellenkezőleg, a sajátjából Lévinasét?

Bárhogyan történt is, annyi bizonyos, hogy Tengelyi Lévinastól ösztönzött filozófiai „petíciója” egy eredetében transzcendentális, alapjában pedig „an-archikus” etika, azaz egy *nem-etikai etika* követelése volt. Láttuk, a sorseseemény-etika még diakritikabarát és egyetemességelvű elgondolás volt.

kérdéses azonban, hogy az egyetemes valóban megszabadítható-e személytelen jellegétől, még ha az archoz kapcsolódik is.” *Tapasztalat*, 249–250. old.

29 ■ Az *Élettörténet* és sorseseemény első, módszertani része utolsó bekezdéseiben Tengelyi azt a „vitakérdést” veti fel a diakritikával kapcsolatban, hogy „egységesen értelmezhető eseményként” fogható-e fel az *Én* és a *Másik* találkozása „két élettörténet metszéspontján”. Idézem bővebben: „Az említett találkozás a két élettörténetben nyilvánvalóan *más* és *más* értelmet hordoz. Hogy ennek ellenére egységes értelmezés adható-e erről az eseményről, az azon múlik, hogy a két értelem – minden különbözőségük ellenére – megragadott és félreszorított értelemek *egyazon* diakritikai rendszerébe illeszthető-e be. [...] Ez a nehézség jelzi azt a pontot, amelyen ma a fenomenológiában az utak elválnak.” Egyik út azoké, folytatja ezek után Tengelyi, akik e radikális másság diakritikai beilleszthetőségének kérdésére *igenlő* választ adnak: Merleau-Ponty és Richir (másutt és tekintetben még hozzájuk sorolja Ricoeur-t és Lyotard-t is). A *nemleges* választ adók közül egyedül Lévinast nevezi meg. Tengelyi mindjárt meg is adja ennek indokát: „Lévinas tagadó válasza arra a gondolatra épül, hogy a másikkal való találkozás élettörténetünkben olyan sajátos értelemképződés kiindulópontjává válik, amely nem fér meg önazonosságunk képződésének keretei között.” *Élettörténet*, 212–213. old. Ennek a *Streitfragének* az előzményéhez lásd *Zwitterbegriff*, 282. old.

A *nem-etikai etika* paradoxonján belül pedig inkább az immanens pólushoz, az „etikai” sarkponthoz közelebb épült ki. A vadfelelősségé ellenben inkább a transzcendentális, az *etikán immeni*, a nem egyetemeség elvű, hanem ellenkezőleg, az „an-archikus rációjú”, a „nem-etikai” sarkponthoz állt közelebb saját teoretikus követelése paradoxonán belül. Már ha van paradoxon, amely elbír két, ennyire divergens követelést. Nem véletlenül sejtett föl Tengelyiben már a holtpontra idején is, hogy az utaknak el kell válniuk.²⁹ Elérkeztünk a dilemmához.

Immanuel Kant:
PROLEGOMENA MINDEN LEENDŐ
METAFIZIKÁHOZ, AMELY
TUDOMÁNYKÉNT LÉPHET MAJD FEL
Ford. John Éva és Tengelyi László.
Atlantisz, Budapest, 1999.

L'EXPÉRIENCE RETROUVÉE
ESSAIS PHILOSOPHIQUES I
L'Harmattan, Paris, 2006.

ERFAHRUNG UND AUSDRUCK
PHÄNOMENOLOGIE IM UMBRUCH
BEI HUSSERL UND SEINEN
NACHFOLGERN
Springer, Dordrecht, 2007.
[Phaenomenologica, 180]

(Magyar kiadás;)
TAPASZTALAT ÉS KIFEJEZÉS
Atlantisz, Budapest, 2007.

(Hans-Dieter Gondekkel)
NEUE PHÄNOMENOLOGIE IN FRANKREICH
Suhrkamp, Berlin, 2011.

WELT UND UNENDLICHKEIT
ZUM PROBLEM PHÄNOMENOLOGISCHER
METAPHYSIK
Karl Alber, Freiburg, 2014.

L'EXPÉRIENCE DE LA SINGULARITÉ
ESSAIS PHILOSOPHIQUES II
Hermann, Paris, 2014.

A DILEMMA

A sorseseemény-etika az egyénként *bejárt*, de nem *belátott* pályák etikája. Az *alternance*-mozgás erre épül. Először is: egyéni létünk *elsőszemélyűségét*, amely eredetileg nem tud a maga vadfelelősségéről, az igazságosság kérdésének közönyös, szenttelen *harmadikszemélyűsége* ébreszti rá erre. Ez előtt a harmadik személy előtt hasonló vagyok másokhoz, és ők is hozzám. Másodszor: ez a magunk ellen forduló – s morális szabadságunkban magunk ellen fordítható – szenttelenség pedig az erkölcsi törvény *másodikszemé-*

lyúségére is ráébredt minket, lévén, hogy a törvény a *Neked kell!*-t, a Te parancsát képviseli.³⁰ A lelkiismereti *alternance* tehát az első, a második és a harmadik személy mondottja közt oszcillál *együttmondásuk* diakritikai terében.

Az *alternance*-mozgás volt a sorseseemény-etika interszjektív terű változata. Akár a névmások etikájának is hívhatjuk ezt. Az *alternance*-nak a váltakozó mozgása dinamizálta az autonómiánkkal egyetemessített, diakritikai teret. Ez a lelkiismeret-mozgás tette élőbeszéddé a névmások etikájának nyelvtanát. És ami etikai értelemben döntő: az *alternance* diakritikai modellje mintha együtt próbálta volna átfogni a diakritika immanenciáját és a vadfelelősség etikai transzcendenciáját.

Nos, egy etikailag egyetemessé értett diakritikai tér, amelyet az *alternance*-mozgás dinamizál – alighanem ez volt a bökkenő Tengelyinél. A *Zwitterbegriff*-könyvben ugyanis az áll, hogy a diakritika „mint olyan” nem az abszolút alteritás elismerésének helye, hanem csak a pozicionális alteritásának.³¹ Hogyan tudnánk mások radikális másságát észlelni, teszi fel Tengelyi a költői kérdést, ha nem az eltérő helyzetünket feltételező különbség révén, azaz a pozicionális alteritás révén?

Tengelyinél nagyjából itt érhetek véget az *alternance* diakritikai modelljének és abszolút alteritást követelő etikájának a mézeshetei. Látnivaló, hogy filozófiai követelésének két fő komponense itt már kezd szembefordulni egymással. A diakritika, amely inkább a nem-felülnézeti szemlélet, a pozicionális, avagy „laterális alteritás”³² immanenciáját képviselte, itt már ütközött a transzcendencia mellett inkább elkötelezett abszolút alteritás követelésével. A diakritikai tér, amely a sorseseemény-etika szemléletéhez adott háttérképzetet, így nemcsak a sorseseemény-nél alapvető autonómia- és szabadságfeltétel miatt került szembe a vadfelelősség-etikával, hanem amiatt is, hogy ez a tér az alteritás más rendjét ismeri el.

A diakritika a radikális alteritást még elbirta volna. Az „abszolút alteritást” már nem. A diakritika olyan szemlélet, amelynél van egyetemességopció, nevezetesen hogy a laterális vagy pozicionális alteritáson semmi sem eshet kívül. A névmások etikája és diakritikai nyelvtana fölött nem állhat senki fensőbbiség. Ennek a nyelvi térnek ugyanis éppen az a sajátossága, hogy nem ismeri a föl és fölötte irányt. Így persze nem tűnhet föl benne *epi-fánia* sem. A pozíciójában Más lehetséges egy diakritikai térben, még akár a gyökeresen Más is. De az abszolút Más, amely ennél fogva csak és kizárólag epifániaként jelenhet meg: soha.

A „másik misztériuma nem különbözik önmagam misztériumától”: Merleau-Ponty ezen tétele etikailag végül aláaknázza a tőle módszertani értelemben átvett diakritikafogalmat Tengelyinél.³³ A diakritikai tér csak magán belül láttathat „differenciális összefüggéseket”; csak immanens módon. Genezisétek tekintve az *alternance* ennek az immanens, interszjektív etikai térnek volt a lelkiismereti mozgása. De egy diakri-

tikai térben az *alternance*-mozgású lelkiismeret csak pozicionális alteritások közt, az *En-Te-Ő* beszédpozíciói közt oszcillálhatott. Mozgása nem volt alkalmas abszolút alteritás – vagy Tengelyi (közismerten Kierkegaard-ra utaló) szavával: „abszolút különbség”³⁴ – kiütöztetésére. Az *alternance*-nak így szükségképp el kellett buknia nála a diakritika tér etikai kiterjesztésével együtt, amikor ő végül az „abszolút különbség” mellett döntött.³⁵

Helyénvalóbb volna Tengelyi döntését *etikoteológiai választásnak* hívni. Abszolút alteritást a lét szinkronitása felületén elismertetni csak akkor értelmes követelés, ha vele együtt kimondjuk azt is, hogy mi valójában nem ezen a bennünket pontokként szétvető, szférikus jelenlétfelületen vagyunk egyik és összemérhető. Nem itt, a jelenlétben vagyunk azok, hanem azon túl. Ez csak úgy értelmes követelés tehát, ha egy filozófia *egzisztenciának* akar látni bennünket, lévén, hogy az *egzisztencia* fogalma őrzi az *ex alio sistens* jelentést: másból előállt, mástól teremtett. Azt képviseli ez a fogalom, hogy léten túli az, ahonnan minden lét előállt. És ugyanígy megfordítva: csak a jelenlétben valók abszolút alteritása mellett kiállva tanúsítható, hogy a léten túli, transzcendens egy-voltunk egyedül az etika előtűből eredeztetve, transzcendentálisan nyilhat föl a Másik számára.

Tengelyi, miként a *Félelem és reszketés* Kierkegaardja is, egy alapvetően teológiai döntés etikai konzekvenciáját vonta le. Azét, amely hajlandó volt minden következményével együtt igenelni, hogy *ami a lét és*

30 ■ Vö. „a morális törvény, mint Kant kiemeli, olyan parancs jellegét ölti magára, amely az erkölcsi alanyhoz egyes szám második személyben szól.” *Élettörténet*, 275. old.

31 ■ Bár ekkor még Tengelyi megpróbálja a „radikális alteritást” a „pozicionális alteritás” egyik *alesetének* betudni, lásd *Zwitterbegriff*, 237. old.

32 ■ *Tapasztalat*, 239. old.

33 ■ Uo.

34 ■ *Tapasztalat*, 237–239., 248. old.

35 ■ Egy lábujjgözet erejéig átlépek a dilemma diagnosztájának szerepéből az elmélet kritikusának szerepébe. Mint láthatuk, az *En-Te-Ő* modell helyett az *En-Másik-Harmadik* modell győzött Tengelyi etikájában. Ha tetszik: a laterális alteritású *névmások* diakritikai etikája helyett az abszolút alteritású *más nevek* (az „abszolút különbség”) transzcendentális etikája győzött. Ez utóbbiban a Harmadik nem összehasonlító, nem az egyedi iránt közömbös, de a közönyös összehasonlítással jótékonyan megütöztető harmadikszemélyűség. Ez itt, a *más nevek* etikájában – a „transzcendentális alakokéban” – már a közvetítő Harmadik. Szerepe itt már nem az, hogy az igazságosságkérdés hűvös pártatlanságával kijózanítson bennünket. Ez a Harmadik, Tengelyi kifejezéseivel: „beszélgetőtárs”, „tanú”, a „Másik felebarátja” stb. Ő az, aki úgyszólván tolmácsol a vadfelelősség és a törvény közt. Ő testesíti meg a Másik iránti „vad” feleletigénynek és a törvény iránti „járulékos” feleletigénynek az egységét. Mármost dönteni egy közvetítő egység-instanciában, egy „beszélgetőtárs”-Harmadikban elgondolt közepén állás mellett az *alternance* heves lelkiismereti mozgása ellenében: ezt, bevalom, magam már közelebb látom a dialektikához, mint a diakritikához.

36 ■ Ezen azt értem, hogy nincs köze a *tartalmi* (axiológiai, teleológiai) ellenpólusokhoz, sem antik változatukban, mint például az erényetika *versus* élvezetetika, sem az újabb koriakban, mint például az utilitarizmus *versus* eudaimonizmus vagy a nietschei szolgamorál *versus* úrmorál stb. Nem emlékeztet a bevett, *formális* etikai ellenplatformokra sem. Ilyen alkotja a *morális differenciát*, amely a számdéketikák *versus* következményetikák

aki valaha is létben levő, az mindig „abszolút különbségi” volt és marad ahhoz mérve, ami (léten túlian) a lehető-lét.

A DIFFERENCIA

Hátra van az utolsó kérdés. Ezt csak futólag értem. Hogyan tudnánk azonosítani azt a differenciát, amely Tengelyinél a sorsesemény-etika és a vadfelelősség-etika között megnyílt? Milyen oldalfalak fogják közre a szakadékat, amelyen Tengelyi etikája csak úgy jutott túl, hogy abba beleveszett az etikai kiterjesztésű diakritika az ő lelkiismereti *alternance*-ával együtt?

Ez a dilemma, ez a szakadék a modern erkölcsfilozófiák egyik bevett szembeállítására sem hasonlít.³⁶ Csak egyetlen, kevésbé ismert differenciára emlékeztet. Ennek Kierkegaard ad nevet 1843-ban *A szorongás fogalma* előszavában, majd a fiatal Lukács gyűjtő köré hetven év múltán egy jó félkönyvnyi feljegyzést (*Dosztojevszkij-jegyzetek*).³⁷ Ez a kontroverzia az ún. „első etika” és a „második etika” szembeállítása, melyet *etikai differenciának* hívok.³⁸ Ennek *punctum saliens*e egy döntés. Döntés egy létünket érintő alapkérdésben, a létünkbe itt beleértve mindenekelőtt a jóra, teljességre képesítő birtokunkat (*óuszia*). Ez a kérdés így szól. *Miénk-e a lét vagy sem? Tulajdonunk-e ez a birtok, vagy mástól kaptott? Javunk-e a Jó?*

A válasz dönt arról, hogy egy etika minek ismerheti el magát: immanencia-öntudatúnak vagy transzcendencia-öntudatúnak. Ez a válasz abban dönt,

szembenállásban öit alakot. Ugyanígy nem hasonlít az *erkölcsi differenciára* sem, amely viszont a szabad akarat (befolyásteljeség) versus determinizmus (befolyásmentesség) kontroverziája. De szerintem egyikük sem az a szakadék, amely a sorsesemény-etika és a vadfelelősség-etika közt megnyílt Tengelyinél.

37 ■ Az első és a második etika problémájával Kierkegaard-nál, illetve a fiatal Lukácsnál másutt foglalkozom. Lásd Hévízi Ottó: Kierkegaard definícióhatatlan etikája. In: Gyenge Zoltán (szerk.): *Søren Kierkegaard 1813–2013*. L'Harmattan, Bp., 2014. 33–44. old.; uő: Etika tört dimenzióban (A kierkegaard-i etikai differencia Lukács problémátörténetében). In: Bujalos István – Tóth Máté – Valastyán Tamás (szerk.): *Az identitás alakzatai*. Kalligram, Bp., 2013. 62–76. old.

38 ■ Ezt csak kevésbé értem úgy, ahogy Deleuze Spinoza-könyve érti az etikai differenciát [*différence éthique*]. A „természetben nincs se Jó, se Rossz, nincs morális ellentét, van viszont etikai differencia”. (Gilles Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Ford. Moldvay Tamás. Osiris, Bp., 2000. 324. old.) Ez a *Javamra szolgál* különbsége azzal szemben, ami *Káromra van*. A *Javamra* és *Káromra* ellentétpár létezik a természetben is, míg a *Jó* és a *Rossz* csak a társadalomban, mondja Deleuze. A *Javunkra van* és a *Káromra van*, az előny és a hátrány általa javasolt „etikai differenciája” saját felfogásom szerint annyiban releváns, hogy azt teszi kifejezetté, melyik lényeg javát-kárát tekintjük etikailag mérv-adónak: egy szubszisztens (személyünkben, nembeliségünkben, fajunkban benne rejlik, általunk birtokolt) lényegiségét vagy egy egzisztens (eredetileg mástól valóan miénk, istentől való) lényegiségét.

39 ■ *Elettörténet*, 356–357. old.

40 ■ *Elettörténet*, 330. old. A *bűn mint sorsesemény*, 130. old.

41 ■ Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Gondolat, Bp., 1978. 873. old.

42 ■ Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Jelenkor–Tanulmány, Pécs, 1997. 175. old.

43 ■ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Bp., 1997. 240. old.; Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Európa, Bp., 1989. 96. old.

hogy az adott etika az embert úgy tekinti-e, mint *szubszisztenciát*: azaz olyannak, aki magában birtokolja azt, ami létét sajátjává teszi, s ami által maga teheti magát „sajáttá tevő esemény” (*Ereignis*) alanyává. Vagy pedig *egzisztenciának* tekinti az embert, akinek léte mástól kapott, és sorsa bűvópatakhöz, vagy, ahogy a népnyelv mondja, a „visszafolyóhoz” hasonlít: a lét felszínén folyik egy ideig, de „víznyelője” visszavezeti őt oda, ahonnan forrása is fakadt: a létén túlra.

A *Javunk-e a Jó?* dilemmája cseng vissza abban a kérdésben is, hogy vajon adomány-e a létünk; és van-e érte önerőnkől leróhatatlan másnak-tartozás, mely így eredendő bűnként veendő. Kierkegaard *A szorongás fogalmában* ez utóbbi pontnál választja el a nem hívő (pogány) filozófiát a hitben valótól. Tengelyi is így tesz, nem hagyva kétséget saját döntése felől. A bűn túl van a saját tettünként fenntartott bármiféle kompetencián: ezért „el nem engedhető” (*culpabilité irrémissible*, idézi Lévinast).³⁹ Ezért lesz „a jó lévinasi értelemben adomány”, és eredendőbb az ontológiai differenciánál.⁴⁰

Tengelyi nem-etikai etikája holtpontján tehát az *etikai differencia* törésvonala nyílt meg. Kétségtelen, hogy a hezitálás ide-oda fordulása, Kierkegaard-ral szólva: *dezultorikus mozgása*⁴¹ egy egyensúlyából kibillent gondolkodást mutat. Am hogy ez mennyire *nem veendő* a gondolkodás gyöngeségének, ahogy ezt előre is bocsátottam, elég idéznem Lévinast, aki épp Kierkegaard csak „bizonytalanság árán lehetséges” transzcendenciahite kapcsán teszi föl a kérdést: „De vajon elképzelhető-e a vallás hermeneutikája az egyensúlyából kibillentett gondolkodás nélkül?”⁴² Megúszeni ezt a teoretikus egyensúlyvesztést: úgy tűnik, számos gondolkodóhoz hasonlóan ezt Tengelyi László sem kerülhette el.

Tengelyi hezitáló *alternance*-ingamozgása viszont épp ezért tartható saját „akaratlan” filozófia-émlék-irata kulcsepizódjának. Az etikai differencia szakadéka fölött ingázó Tengelyi-*alternance* ugyanis nem volt más (hogy Wittgenstein frázisához Nietzsche-társítsam), mint a *nem „nyugvóponti tudásig” elérő, hanem csak „küszködő bizonyosságig” jutó „intellektuális lelkiismeret” mozgása*.⁴³ Hisz láthatuk: az *alternance*, mielőtt *tárgyi* érvényében legvégül áldozatul esett volna Tengelyi etikoteológiai döntésének, az igazolás és kétely, az IGEN és a NEM diakritikai ellenmozgásában – *nolens volens* – saját *alanyává* tette magát Tengelyit is. Ennélfogva Tengelyi még akkor is saját *alternance*-ának, a saját „intellektuális lelkiismeretű” ingamozgásának alanya kellett hogy legyen, amikor ez a kilendülő mozgás felvette legszélső értékét. Akkor tehát, amikor úgy döntött, hogy túlmenve a diakritika etikai kiterjesztésén, amit már korábban feláldozott, végül elveti magát az *alternance*-t is.

Am ha ez így van, ebből szükségképp következik még valami. Az, hogy az *alternance* elvetése nemhogy érvénytelenítette volna, hanem éppenséggel tanúsította a maga diakritikai igazságát az áldozatban. Egy holtpontnak *több az igazsága* egy nyugvópontnál. □