

A találkozás perszonális momentuma: válaszom a másiknak

(részlet)

A definiálatlan és sokszínű közös lehetőség — egy előzetesen birtokolt örömteli haladékon, vagy a bizonytalanság fáradtságos megszüntetésén keresztül — egy jól körülhatárolható tervben konkretizálódik, és megérkezik a válasz. Legyen ez teremtő vagy hétköznapi, morálisan értékes vagy aljas: mit jelent ez a találkozás szemszögéből? Azt mondanám, hogy a találkozás vonatkozásában a válasz egy konfiguratív és esszenciális aktus. Csak a válasszal kezdi elnyerni a találkozás saját formáját: a másik definitíve kezd „a másik”, én végérvényesen „én”, a világunk véglegesen a „mi világunk” lenni. Azelőtt, hogy válaszolnék neki, a másik nem volt számomra egy teljesen befejezett ontológiai alak: csak egy pszichofizikai valóság volt — arc, mosoly, hang a sötétben, selyem suhogása —, melynek még befejezetlen jelentése folytathatta az utat, és megkaphatta az önmagukban igen különböző kiegészítéseket. Az esti homályban egy katonai állásnál járok. Az őrszem, aki meghallotta lépéseimet, nekem szegezi szokásos kérdését: „Ki az?” Szavai révén tapasztalatot nyertem a másiktól - nem szükséges most megismételnem a pszichofiziológiai folyamat leírását, amellyel ez végbement. Mit fogok tenni ezekkel a szavakkal szemben? Válaszolni fogok vagy sem? Ha nem válaszolok neki, az őrszem — számomra és önmagában — továbbra is a jelenlegi befejezetlen dolog marad: egy kérdő hang egy láthatatlan és bizonytalan jövő felé. Amennyiben joviálisan válaszolok, akkor ez a hang talán egy fiatalember alakjában konkretizálódik, aki a barátommá kezd válni. Ha kihívóan válaszolok, meglehet ez az ember dühössé és ellenségessé változik. Elég ez a nagyon egyszerű és átlátható példa, hogy felhívja a figyelmet egy általános igazságra: válaszom előtt a másik nekem valóban egy alakatlan és befejezetlen lény. Válaszommal és azzal a szándékkal, hogy a „találkozás” kiteljesedhessen egy „kapcsolatban”, a másik ténylegesen egy olyan ember számomra, aki egy jól meghatározott formát kezd felölteni. A pusztán „kérdő hang” elkezd „ez az ember” lenni; egyes esetekben „ez az ő”, más esetekben „ez a te”. Ontológiai szemszögéből ez a kiteljesedés azon jegyek megjelenésében áll, amelyekben megmutatkozik az, aki ténylegesen a másik számomra. Szakmailag megközelítve: válaszom

közös meghatározottságot adott a másik lényegét illetően, és lényegét adott közös létezésünknek. Ezért mondtam, hogy a válaszadás aktusa egyidejűleg „konfiguratív” és „esszenciális”. Alakkal és lényeggel felruházva, a másik nemcsak a „másik én” másságát mutatja fel előttem, hanem a „másik, aki én”, a „másik” másikságát is. Vele való eredendő mi-ségem „mi-másikság”-gá (nos-otredad) lett.

Éppúgy történik a másikról nyert tapasztalatom, mutatis mutandis, mint az önmagamról nyert tapasztalatom. A találkozás előtt irreflexív tudat voltam: életem én-érzés nélküli volt. A másik észlelése hirtelen „a miénk” élményét hozta létre bennem, amit mi-ségnek nevezek. Ez, mint tudjuk, hamarosan szétválk egyrészt „az enyém”, másrészt „a tiéd” vagy „az övé” élményére. Talán ezzel azt akarom mondani, hogy tudatom szubjektivitása egyértelműen eljutott az „én” léthez? Semmiképpen. Ez csak akkor fog megtörténni bennem, amikor meghozom a döntést a másiknak adott válaszról — más szavakkal: elkezdem „elfoglalni a helyet” átellenben „az idegennel” — és még inkább akkor, amikor egy effektív – külső vagy belső – választ adtam a másiknak. Ekkor leszek, mint Münsterberg mondaná, stellungsnehmendes Ich, „inceptív” vagy „pozicionális én”, és egyidejűleg „empirikus én”, akit a konkrét szituációm determinál: egy én, aki hall és hallgat; egy én, aki lát és tesz ilyen-olyan dolgokat, stb. A másik kifejeződése — ezért: a másik — és a neki adott szabad válaszom közösen meghatározzák formám és esszenciám. A másik aktuális „mi-másikság”-ával átellenben én a „mi-éenség” (nos-yoidad) aktusában vagyok, és ez alatt — valóságom azon rétegében, amelyben már nem azt mondom, hogy „én”, hanem azt, „saját magam” — a „mi-magunkság”-om (nos-mismidad) aktusában. Válaszom, saját létemre vonatkozóan is, egy konfiguratív és esszenciális aktus.

Végül, ugyanez mondható el a „mi világunk” vonatkozásában is. Néhány oldallal korábban mondtam azt, hogy a másikkal való találkozásban világom „kétszemélyes otthon”, vagy a „találkozás otthona” lesz. A világ realitásai és lehetőségei hirtelen a „az előttem levő másik” valóságtengelye körül rendeződnek el. A dolgok ekkor nincsenek közel hozzám vagy távol tőlem — sem közel hozzá vagy távol tőle, ahogy Sartre, a kezdeti mi-ség szisztematikus félreismerője többször megerősítette — hanem közel „hozzánk” vagy távol „tőlünk”; és ahogy a távolságok elrendeződnek, ugyanígy mindenféle lehetőségei is, amelyek állandóan megmutatkoznak a „mi” világgal való kapcsolatunkban. Azonban azt is tudjuk, hogy ez az otthon pusztá határozatlanság, radikális ambivalencia. Ha a másik és én találkozunk a vonaton, a „mi” egzisztenciális távolságunk az állomástól,

ahol el kell válnunk, óriási vagy minimális lehet számunkra, a közöttünk lévő reláció esélyei szerint; és ezzel analóg módon történik minden más. A felelet előtti mi-ség, mondtam korábban, otthon, amelynek a mélyén az együttműködés ígérete és a konfliktus fenyegetése között, egy határtalan közös lehetőség közös duális projektummá lesz. S ez így történik, amíg válaszom formát és esszenciát nem tulajdonít a találkozás első bizonytalan otthonának, természetesen nem végleg meghatározott formát és lényegét, melyek ugyanakkor alávethetők egy többé-kevésbé pontos leírásnak. Válaszommal tehát egy konkrét formával addig nem bíró otthon ontológiai építészete vagyok, mert válaszom előtt, csak közös lehetőségek pusztá orientációja volt. Az én és a másik távolsága a búcsúállomástól definitíve óriási vagy minimális lesz, mihelyt én — vagy ő — válaszoltunk találkozásunkra.

Nyilvánvaló, hogy válaszom természete erősen függ attól, amit számomra a másik megjelenése jelent. Csak ha nagyon szent vagyok, akkor fogok ép arcom felkínálásával válaszolni annak, aki egy pofont adva bukkant fel előttem. Azonban válaszom természetét éppúgy meghatározza a másik alkalomszerű viselkedése — ami számomra sohasem lesz „objektív” viselkedés, legkevésbé annak kezdetén —, mint ahogy saját szabadságom: egy olyan szabadság, amelynek hatókörét hármassal tény korlátozza és határozza meg — ember vagyok, ilyen ember vagyok, és szituációban lévő vagyok. Nem itt van egy arról szóló részletes tanulmány helye, miképpen korlátozzák és határozzák meg az emberi szabadságot a genotipikus, fenotipikus és szituacionális tényezők, de talán nem felesleges újból aláhúzni az élet első éveinek óriási, és egyre jobban felismert jelentőségét a pszichikai tulajdonságok kifejlődésében, melyek szabályozzák a másikkal való relációnkat. Példaként idézem Margaret Mead antropológiai kutatásait Új-Guinea vademberei között.¹ Új-Guineában három törzs található: az arapesh, a mundugumor és a tchambulí. Az arapeshek békeszeretőek és nem ismerik a kompetitív rivalizálást; a mundugumorok viszont agresszívok; a tchambulí között pedig a férfiak foglalkoznak azokkal a munkákkal, amit mi nyugatiak nőinek szoktunk nevezni (tánc, díszítés, hímzés), és a nők harcolnak, vadásznak, halásznak. Margaret Mead tanulmányai bebizonyították, hogy e három nép szociális viselkedése — a mód, ahogy tagjai „válaszolnak” másokkal való találkozásukra — a gyerekek első éveiben kapott nevelés által meghatározott. „Egy aprólékos megfigyeléssel, ami laboratóriumi tapasztalatnak mutatkozik —

¹ M. Mead: *Sexo y temperamento* (Buenos Aires, 1947).

kommentálja Rof Carballo —, ezek a tanulmányok bebizonyítják nekünk, hogy a gyermekkor elején, az archi- és paleoencephalon „benyomása” jellegzetes és végleges pecsétet ad a felnőtt embernek, és ezért az egész kultúrának, amelyhez tartozik. Később a társadalom rögzíti és állandósítja ezeket a jegyeket, nem a neveléssel, ez sokkal később jön, csak valami olyannal, ami nem tűnt fontosnak: a gyermek szoptatásával vagy simogatásával; azzal, hogy megtanítja záróizmának szabályozására; a megfoghatatlan érzelmi légkörrel, ami fellép körülötte életének első éveitől harmadik vagy negyedik évéig.”² Az ember jelentős mértékben aszerint válaszol a másíknak, ami gyermekkorában érte. Már említettem, hogy a találkozás létté válik, és ez a szabály attól a pillanattól kezd beteljesülni, amelyben a világra jön.³

A másik észlelésére adott válaszok végtelen variációi önmagukban nagyon különböző kritériumok elrendeződésével jöhetnek létre: a válaszadó szerv sajátossága (hang tekintet, gesztus); maga a válasz tartalma (harag, öröm, unalom); a találkozásra vonatkozó ítélőképessége, és más különböző szempontok. A következő fejezetben a találkozás deficiens formáit tanulmányozva megvizsgáljuk azt a szerepet, amelyet minden egyes fő adó és vevő szerv játszik benne. Most, azzal a feltétellel, hogy később visszatérek a témára, röviden jelzem a válasz különböző tipikus módjait, az interperszonális reláció értelmére gyakorolt hatása szerint.

Úgy gondolom, ezek a módok háromra redukálhatók: a válasz, amely elutasítja a találkozást, amely megnyújtja, és amely elfogadja azt. Elutasítani a találkozást egy válasszal, nem ugyanaz, mint megtagadni egy kitérő csend által. De lehetséges-e, hogy egy válasz megsemmisítse a másíkkal való találkozást? Nem hiszem. Ha azt mondom a másíknak: ”Hagyjon, nem akarok beszélni önnel”, ettől még nem hagytam abba a találkozást azzal, akit el akarok különíteni magamtól. Jó vagy rossz — jó, amikor egy alkalmatlankodóról; rossz, amikor egy nélkülözőről van szó —, az elutasító találkozás nyoma sokáig fog tartani bennem. Mint species, ha jól emlékszem az epizódra; mint habitus, ha nem emlékszem a részleteire vagy elfelejtettnek hiszem. Hányszor nem bukkan fel bennem — rosszul

² *Cerebro interno y mundo emocional*, 393. (Barcelona, 1952) Ld. még: *Uó: Urdimbre afectiva y enfermedad*. (Barcelona, 1961)

³ „Egy rossznak a létezése mindig azon alapul — legyen az empirikusan bizonyított vagy sem —, hogy mindenből vétkes módon hiányzik a rosszság hordozója iránti szeretet.” (Scheler: *Esencia y formas de la simpatía*. 234. Buenos Aires, 1942) Az ilyen állítás árnyalatokat és fenntartásokat kíván meg, de lényegét illetően egy nagyon fontos igazságot tartalmaz.

érezvén magam, megakadályozva szellemem „megérését” abban, mit szándékozom tenni — valamely kifejezetten elutasító találkozás lenyomata? Ha így vagy úgy mondom: ”Hagyjon, nem akarok beszélni önnel”, mennyit veszítettem életemben? Pathologie de l'éloignement cím alatt M. Chastaing írt arról finom pszichológiai és etikai bonyolultságról, amely magába foglalja a nélkülözővel való találkozást elutasító aktust.⁴ A tőlem alamizsnát kérő koldus hallgatólagos vagy kifejezett elutasításának önigazolása miatt, taktikailag gyermeknek, primitívnek, neurotikusnak skizofrénnek, álmisztikusnak tettetem magam. Kétségtelen, nem jelentéktelen dolog a kockázat: elutasítani a találkozást valakivel, aki hozzám fordult.

Kevesebb pszichológiai és morális jelentősége van a találkozást megnyújtó válasznak.⁵ Haladjunk tehát az előbb megnevezett harmadik típushoz: az elfogadó válaszhoz. Ezzel elfogadom a másikkal való találkozást és a vele járó következményeket. Azóta, hogy eldöntöttem a válasz kimondását, de sokkal inkább a kimondás után — és most már érthető, hogy ennek a „kimondásnak” nem kell szó szerint léteznie — a másik és én világosan és végeredményesen duális én-az (dúo), vagy duális én-te (díada) vagyunk. Talán egy látható formulával — egy „köszönéssel” — pecsételtük meg találkozásunk bevégeződését.⁶ Meglehet, közös és kölcsönös elfogadásunk nélkülözött minden protokollt, ahogy akkor történik, amikor a találkozás nem szűnt meg egy néma tekintetváltás lenni. Ez mindegy. A fontos és döntő az, hogy elfogadó válaszzal formát és tartalmat adtam a találkozásnak. Mai közhellyel szólva: a másik vonatkozásában én már egy „elkötelezett” ember vagyok.

Az elfogadó válasz által létrejött teremtett viszony figyelmes vizsgálata még négy lényegi momentumot enged megkülönböztetni a maga struktúrájában: a specifikus formát (hatalmi és alárendeltségi reláció vagy egzisztenciális egyenlőség); a tartalmát (az, amit a reláció idején beszélnek, tesznek, gondolnak és éreznek a benne résztvevők); az összekötő kapcsolatot (végső fokon a szeretetet vagy a gyűlöletet); és a determináló instanciát (a szabadságot: szabadságom, egybevetve a másikéval).

⁴ „Du Léвите au Samaritain. Pathologie de l'éloignement” In.: *L'amour du prochain*. 237-258 (Paris, 1954)

⁵ Nélküle nem lenne lehetséges a diplomácia. Egy igazi emberek közötti találkozás befejezése halogatásának művészete, talán nem tartozik hozzá a diplomáciai élet rutinjához?

⁶ Ami a köszönés jelentésére vonatkozik, ld. Ortega: *El hombre y la gente* (Madrid, 1957); és J. H. Van den Berg „Der Händedruck” című tanulmányát (In.: *Rencontre. Ecounter. Begegnung*. 31-39, Utrecht-Antwerpen, 1957).

„Nem veszekednek ketten, ha egy nem akar”, mondja a népi bölcsesség. Az, hogy szeressem és ne gyűlöljem a másik konkrét realitását, hogy ez a szeretet barátság legyen, és ez a barátság különféle tettekben nyilvánuljon meg, ezek olyan dolgok, amelyek nagyon tág mértékben függenek szabad akaratomtól. Az olyan kifejezések, mint „gyűlölöm: az iránta érzett gyűlöletem erősebb, mint én”, mindig nyilvánvalóan hiperbolikusak. Nincs szó ezzel a biológiai konstitúció fontosságának csökkentéséről (moral insanity, pszichopatologikus eredetű morális rosszakarat), sem a nevelés jelentőségének kibebítéséről a társadalmi és érzelmi habitusok eredetében (Margaret Mead, Spitz kutatásai, stb.); de, szélsőséges esetektől eltekintve, szabad akaratának gyakorlása folyamán az ember mindig ellenszegülhet saját habitusainak vagy belsővé teheti őket.⁷ Sőt, amikor Lady Macbeth lelkében a „rossz hajlam” lüktet, ahogy önmagának mondja, megírhatta volna-e a tragédiáját Shakespeare, ha Lady Macbeth nem lett volna képes ellenállni az ilyen ösztönöknek, és legyőzni azokat? Ami te vagy a számomra, és ami én vagyok a számodra, természetesen attól függ, hogy te és én mik vagyunk, valamint a közös szituációnktól; de attól is, hogy mi ketten mit akarunk, vagyis szabadságunktól. Az én szabadságom és a tiéd, közösen, lényegileg határozzák meg relációnk specifikus formáját, tartalmát és az összekötő kapcsolatot. Szabadságom szempontjából tehát — az egyszerűség kedvéért még nem véve figyelembe a másik szabadságát és választát — a reláció és a találkozás három fő módja:

1. Válaszommal a másik objektum lesz számomra: tárgyi reláció;
2. Válaszommal a másik, mint személy jelenik meg számomra — és én a számára: perszonális reláció;
3. Válaszommal felebarát leszek a másik számára — és a másik az én számomra, ha viszonzza nekem: felebaráti reláció.

A későbbi fejezetekben tanulmányozni fogom az emberközi relációk e három tipikus módját. Most szólni kell néhány szót a találkozás világának szerveződéséről.

A másikkal adott válaszommal a találkozás beteljesül. Ettől kezdve a velem való relációm megszűnik mint „találkozás”, és átfordul „kapcsolattá”. Bár az interperszonális kapcsolat, mint látni fogjuk, még minimális valóságára

⁷Mindez a szabadság „fokainak” és „szintjeinek” nagyon komoly pszichológiai és morális problémáját veti fel; jogi nyelven: az „enyhített” vagy „csökkentett felelősségét”. Jelenleg erre nem térhetek ki.

korlátozódva — azaz a másikkal való viszonyunkban, amely találkozásunk pillanatától elbúcsúzásunk pillanatáig tart —, sem lehet eredendő, ha időnként nem villan fel benne valamilyen új találkozás szikrája a beszélgető társak között. Miközben a másik és én együtt vagyunk, a világ a „mi világunkká” szerveződik. A világ tengelye ekkor számomra — és a másik számára — az a bipersonális övezet, amelyet a „találkozás otthonának” nevezek. Generikusan elgondolva: miben áll a találkozás által létrehozott világ e szerveződése?

Úgy gondolom, hogy a találkozás világának ontikus struktúrájában három, egymástól világosan elhatárolható terület fonódik egymásba: A „mi”, az „ők” és az „az” területe.

A mi területe most a te és az én (vagy a már ismert feltételekkel az ő és az én) által egyesített. Válaszommal elérkeztem ahhoz, hogy én legyek, a másik pedig ahhoz, hogy te legyen. De én a mi-étségben (nos-yoidad) vagyok én; a másik a mi-másikságban (nos-otredad) és a mi-teségben (nos-tuidad) te, mert duális én-az-t (dúo), vagy én-te-t (díada) érezve, mindegyik a másikra utalt a mi-ben, amelyet együtt konstituálunk. Az „én és te” formája alatt a mi létezik. E szerint, a gyermekkor elmúltával, ha egyszer megtesszük saját énkünk igéző és nehéz felfedezését, a „mi” személyes névmás közvetlen módon öt különböző valóságra utalhat: 1. A generikus mi-ség, amely kezdetben (amikor vele találkozáva „hasonlóként” élem meg a másikat) vagy ezt követően (amikor később azt gondolom, hogy ő és én emberek vagyunk) megteremti közöttünk közös emberi mivoltunkat. 2. A felelet előtti duális mi-ség, amely összeköt engem a másik egyedi személyével, a te-és-én, amelyet együtt formálunk azelőtt, hogy a másik te lenne, és én én lennék. 3. A felelet utáni viszony a másikkal, amikor ő már te nekem.⁸ 4. A másikkal való felelet utáni viszony, amikor a másik egy ő a számomra. 5. További reláció, egyrészt a mi tengely, amelyet te és én alkotunk, másrészt az ő (vagy ők) valósága között. Egy rövid megjegyzés e harmadik realitásra vonatkozóan: mihelyt egy duális mi tagjai, te és én „én-a-mi-ben” és „te-a-mi-ben” vagyunk. Később tanulmányozni fogjuk a „-ben” tulajdonképpeni jelentését, fontosságát és struktúráját.

Az ők területét az összes többi ember alkotja, tartozzanak hozzá azon kevesek, akik téged és engem jelenleg érdekelnek (barátok vagy ellenségek, akikről beszélünk); legyenek ezek részei ama legtagabb csoportnak,

⁸ A későbbi fejezetekben látni fogjuk, hogy ez a felelet utáni *mi*, a *te*-vel különböző formákat ölthet: a duális én-az kooperatív *mi*-je; a szerető duális én-te-t közösen magában foglaló *mi*; és a gyűlölet duális én-te-jét, szintén közösen magában foglaló *mi*.

amelyet az általunk nem említett ismerőseink képeznek; vagy maradjanak az összes ember mérhetetlen tömegében — a Péguy-féle „hatalmas anonimitás” — akiket te és én nem ismerünk, Ádámtól az emberiség végéig. A mi előbb feltüntetett öt értelmének utolsó pontja, ahogy említettem, megnevezi egyrészt a te és én közötti kapcsolatot, másrészt a differenciáltabb vagy alaktalanabb ők együttesét.

A duális mi utalása az ők területére lehet individualizált, kollektív, vagy generikus. Első esetben az ők az ő-re redukálódik, és a relációnk (te és én az egyik oldalon, ő a másikon) egy hármas én-az-t (trío), vagy ha a kapcsolat a három között bensőséges, egy hármas én-te-t (triáda) alkot. Parciális szemszögéből (az emberközi kapcsolatnak tisztán objektíváló és vizuális jelleget tulajdonítva), Sartre nagyon találó módon analizálta azt a nívumot, melyet a pár (couple) előtt megjelenő harmadik vezet be, legyen ez duális én-az vagy én-te kapcsolat. Azonban már azt is tudjuk, hogy Sartre okosságát és fineszességét integrálni kell az emberek közötti kapcsolatok egy szélesebb koncepciójába. Ezt a későbbiek során kell megtenni. Ha a mi utalása az ők-re kollektív, az ők, többé-kevésbé pontosan elhatárolt személyek csoportját alkotják. Ez történik, amikor mi (te és én) látjuk azokat, akik elfoglalják a kávéház másik asztalát; amikor „a Pérezeokról” vagy „a franciákról” beszélünk. Végül, a generikus utalás lehet kifejezett és kinyilvánított (az a kapcsolat, ami kettőnk, és az „Emberiség”, vagy „az emberi faj” között létesül, amennyiben ez a témánk); vagy hallgatóságos és implicit (az, ami közöttünk létezik, amikor te és én, ahogy az gyakran történik, valójában nem te és én vagyunk, hanem das Man, a deperszonalizált, korlátolt egzisztencia „akárkije”). Ebből a szempontból, az „akárki” az ők, amikor te és én ők vagyunk. Azaz, amikor úgy beszélünk, mint „akárki” beszél, úgy eszünk, mint „akárki” eszik, és úgy sétálunk, mint „akárki” sétál; ami gyakran elkerülhetetlen lesz, mert kapcsolatunk során, te és én nem lehetünk állandóan te és én.⁹

Befejezésként az az területe maradt: nagyon terjedelmes töredéke annak, ahogyan te és én viselkedünk vagy viselkedhetünk duális relációnkban.¹⁰

Ha te és én, rólad vagy rólam beszélünk, valóságunk az-t hoz létre. Ha egy barátról, a Jupiter bolygóról vagy Velázquez festményéről beszélgetünk,

⁹ Pusztán deskriptív és szociológiai szempontból, az első a „mi” területének (in-group vagy we-group) elhatárolása az „ők” területétől (out-group vagy they-group). Ld. W. G. Sumner: *Folkways* című könyvében. (Boston, 1907)

¹⁰ Természetesen nincs szó arról, hogy ez az „Az” (das Es), amiről Groddeck óta beszélnek a pszichoanalitikusok, habár bizonyos kapcsolat megfigyelhető közöttük.

az-okba alakul át a barát, a bolygó és a festmény valósága. Az „az” és a „tárgy” fenomenológiailag felcserélhető terminusok.¹¹

Az az-zal szemben lehetséges-e egy mi? E névmás felsorolt öt értelme mellett, előfordulhat-e más, amelybe nem perszonális realitások lépnek be? Egy kő, egy fa vagy egy ló előtt, te és én mondhatunk-e mi-t, ami — mint passzív vagy aktív alany — mélyében egybefoglal követ, fát, lovat? Kétség kívül igen, de ilyen esetekben a névmás alkalmazásának indirekt jelentése extenzív vagy metaforikus. Egy sivatagi vándor jogosan mondhatja: „a lovamat és engem, minket elemészt a szomszomság”. A fizikus okkal és nem igaztalanul mondja: „a kő és én súlyt nyomunk”. A ló és a vándor ekkor egy passzív mi-ben egyesül: egyik is, és másik is közösen szenvednek a szomszomságtól. A fizikust és a követ egy aktív mi köti össze: egyik is, és másik is súlyt nyom. Mégis, nem nehéz felhívni a figyelmet arra, hogy a mi névmás az első esetben „állatokat”, és a másodikban „materiális testeket” nevez meg; végeredményben „entitásokat” említ. Rólam, rólad, a lóról, a kőről mindig lesz lehetőségünk azt mondani, hogy „vagyunk”.

A probléma még nem fejeződik itt be, mert egy extenzív mi valódi értelme attól függ majd, hogy mit értek „entitás” és „van” alatt. A kő, a ló, te és én miként vagyunk úgy, hogy minden mi valóságát ezzel az igével nevezhessük meg? A metafizika egész története feltárul e kérdés előtt. Egy rögtönzött válasz itt elég merész vállalkozás lenne, annál is inkább, minthogy ez az óriási téma — az entitás homogeneitása és analógiája — határozottan meghaladja e tanulmány kereteit. Mégis feltehető a kérdés: a kő saját működésének jelentése, és az ember saját működésének jelentése között van-e egy hasonlósági reláció, ami igazolja analogikus és metaforikus egyesítésüket egy ugyanazon mi-ben? Ferences módon fivérnek (frate) hívni a Napot, és nővérnek (sor) a vizet: egy lelkesedő és áradó pánfilizmus kifejeződése csupán? Nem hiszem. Ha egy metafizika azt vallja, hogy a világ entitásai egy személyes Isten által teremtett valóságok, és aktivitásának megfelelően folyamatszerűen Ő hozzá rendezettek; ha minden teremtmény „nyög, mint szülési fájdalomkor” (Rom. VIII, 22) a tökéletesség reményében, amit az emberen keresztül kell elérnie; akkor a mi, ami összefűz engem a kővel és a lóval, mélyében birtokol — mint Szent Tamás mondaná — egy ratio executionist (Summa Theol., I,q. 103, a.6). Élő személynek érezve magam, és élettelen matériának érezve a

¹¹Az az területe a *mi*-re való utalása szerint szerveződik egy determinált *ő*-re vagy *ők*-re a „pragmatikus mezőben”. A „pragmatikus mező” fogalmáról ld. Ortega: *El hombre y la gente*. 107

kovakövet, az egyik és a másik, ha megengedik ezt a szófordulatot, „útitársak” vagyunk, és ebben az úti-barátság-metafizikában van Szent Ferenc keresztény metaforáinak és Martin Buber haszid töprengéseinek végső konzisztenciája. A hegeli identifikáló mi, és a sartre-i pusztán élményszerű mi között, egy gazdag és ígéretes panoráma tárul fel szemünk előtt.

[Fordította: Rákosi Marianna]