

## Egy másik Robinson

Kétségtelen, Robinson története a felvilágosodás nagy mítoszai köze sorolható be. Kikerülve a társadalom megtartó kötelékei közül, szemben a természetnek az emberi léptéket meghaladó erővel, Robinson, felhasználva egy kultúra maradványainak eszközkészletét, csak saját eszére támaszkodva teszi lakhatóvá szigetét. A lakhatóság itt nem csupán a megélhetés feltételeinek megteremtésével ekvivalens, hanem ember volta megőrzésének feltételeit is magában foglalja. Robinson a saját maga által felépített világban annyi magányosan eltöltött év után képes nem csupán emberségét, hanem – mint a Péntekkel való találkozásból is kiderül – a társadalmi életre való hajlamát is megőrizni. Robinson és a sziget viszonyában az emberi ész képezi az összekötő elemet. A gazdálkodás, a lakhelyépítés pedig annak a világnak a konkrétói, amelynek létezése a célracionális tevékenykedést megalapozó ész jellegzetességein nyugszik.

Ami annyira kimeríthetatlenné teszi a mítoszokat, az a jellegzetességük, hogy az emberi létezés egy ellentmondásos területen vezet keresztül, kifejtetlen módon megőrizve azt. A Robinson-történet is egy ilyen ellentmondást foglal magában. Egy olyan vágyalom megfogalmazása tapad ehhez a történethez, amelynek határait és drámaiságát az emberi létezés végessége jelöli ki. A dráma a következő kérdésben csúcsosodik ki: ahhoz, hogy egy szubjektum megélhesse omnipotens mivoltát, ki tudja-e hordani az embertársai közül való száműzetés terhét? Filozófiailag átfogalmazva: szükségszerű-e, hogy az ész kiindulópontnak tekintő filozófiák a *másik* asszimilálásáig, illetve a szolipszizmus határvidékéig vezessenek el? Minden mítosz magában rejt saját ellenmítoszának a lehetőségét. És ahogyan a *Kétévi vakáció* hamvas szentimentalizmusa Golding regényének, a *Legyek urának* vérengző valóságába torkollik, ugyanúgy Defoe regényének is megtalálhatjuk az ellenpárját. Michel Tournier *Péntek vagy a Csendes-óceán végvidéke*<sup>1</sup> című regénye szintén a Robinson-történetet tekinti alaphelyzetnek, de egy egészen más tartalom kibontásának az érdekében. Míg Defoe regénye az *Én* apoteózisának prózai megfogalmazása, addig Tournier könyve a *Másik az Én* életében jelen levő negatív lenyomatának a kirajzolására vállalkozik. Ezért nem véletlen a témaválasztás. Hisz hol kerülhetnének legvilágosabban kapcsolatba a Másik hatalmával, mint ott, ahol egyáltalán nincs jelen.

Idáig elsősorban regényekről volt szó. Ez azonban csak kiindulópontnak tekintendő, a jelen írás nem akar regényértelmezés lenni, hanem a „másik” filozófiájának a lehetséges kibontását keresi. De akkor honnan ez a „regényes” kezdet? A válasz a kortárs filozófia diffúz állapotában keresendő, amely noha valóságosan termeli a másikat, az idegen filozófiájával kapcsolatos álláspontokat, eredményeit mindig egy diszciplínához kötődő fogalmi környezet és problematizálási szint mentén fogalmazza meg. A gyanútlan kutató, amikor megpróbál a másakra vonatkoztatott hangzatos kijelentések nyomába eredni, az irányultságok közvetítésén fáradozva magát az éltető problémát veszíti szem elől. Hermeneutika, fenomenológia, dekonstrukció, pszichoanalízis, narratív identitáselmélet – az általam kiválasztott helyzet látszólag mintha egyértelműsíténé ezekhez a kérdező beállítottságokhoz kapcsolódó fogalmi irányultságokat. A „Robinson a szigeten” szituáció egy olyan fogalmi dichotómián vág keresztül, amelynek egyik oldalán az én, szubjektum, tudat, önmagasság, sajátlagosság, személyesség, individualitás, immanencia, míg a másik oldalán az objektum, másság, idegenség, transzcendencia fogalmi találatok, de tudjuk, hogy a felsorolás nem teljes. A kibontás nem kerülheti el ezeknek a fogalmaknak a használatát,

<sup>1</sup> Michel Tournier: *Péntek vagy a Csendes-óceán végvidéke*. Bp. 1981.

de ahelyett, hogy helyet adna egy „iskolás” elsajátításnak, a felhasználás ütemeztségét a szituációban rejtőző immanens értelem felszínre hozásához kapcsolhatja.

Ugyanakkor meg kell jegyezni: gyanútlan kutatónk mégsem annyira naiv, amennyire hinni szeretné magát. Elárulja ezt kérdésének jellege, hisz a másakra vonatkozó kérdése egy olyan irányértelmet implikál, amely érthetetlen a kortárs filozófia bizonyos belátásai nélkül. Mit feltételez a másakra irányuló kérdés? Egyrészt azoknak az általános vonatkozásoknak a zárójelzését, amelyek az én és a másik dinamikus viszonyát alárendelik egy, a viszonyhoz képest külsődlegesen konstituálódó rendnek, összefüggésnek. Ez az összefüggés sok esetben annyira evidens premisszákon alapszik, hogy magának a viszonynak a tematizációját teszi lehetetlenné. Ilyen általános vonatkozásnak tekinthető a descartes-i, mindenki jelen levő józan ész vagy az emberiség eszméje, amely Kant etikáját hivatott megalapozni. De a másikkhoz vezető út eltorlaszolásához vezet az ismeretelméleti kérdésfeltevés is, amely azáltal, hogy a megismerő szubjektumot az abszolút önadottság módján tematizálja, a szolipszizmus rejtélyéhez irányítja a másikkra vonatkozó kutatást. Az etikai kérdésnek ahhoz, hogy megőrizhesse a felelősség gondolatát, biztosítania kell az erkölcsi szubjektum önállóságának hipotézisét, de egy olyan szinten, hogy az mindig kikölkenthető legyen a másiktól eredő kihívás által. Ennek hiányában a moralitás a törvénynek való engedelmeskedés szintjére egyszerűsödik, minnek következménye szintén a másik asszimilálása. Az ontológia is, amennyiben kategóriáit nem a jelenvalólétből, hanem a dologi értelemben vett meg-létből meríti, könnyedén elsiklik a másikkal az én létezésében betöltött konstitutív szerepe fölött. A másikkra irányuló kérdés, ha nem is helyezkedik túl ezeknek a megközelítési módoknak a horizontján, megkérdőjelezve érvényességüket határaink közé kényszeríti őket.

Felvetődik a kérdés: honnan eredeztethető ez a másikkra irányuló erőteljes érdeklődés, amely megbontja azokat a gondolkodási standardokat, amelyek mögé hosszú évszázadokra berendeződött a tudományos értelem? Az már kezdetben világos, hogy ez az irányultság elsősorban a szubjektivitás fokozatos leértékelődésével hozható összefüggésbe, amelynek helyén ebből kifolyólag megjelenhet a társadalmi struktúra, a műalkotás világszerűsége vagy maga a nyelv. Ugyanakkor az is világos, hogy ez a helycsere nem vezethet a szubjektivitás teljes felszámolásához, hiszen a másik csupán egy énhez viszonyítva nyerheti el máságát, e vonatkozás nélkül nem lenne *más*, csupán a pusztán anonimitás. A másik, mintegy rést ütve a szubjektivitás falán, az *idegen* felbukkanását előlegezi meg. Egy deszakralizálódott világban az idegen feltűnéséből a filozófia a transzcendencia nyomait próbálja kiolvasni. Ugyanis ez a varázstalanított világ a maga világszerűségét már csak a másik transzcendenciáján megtörő gondolkodás számára kínálja fel. A szellem imperializmusa után mindennél elborzasztóbb a gondolat vaksága, miközben a Vándor, nem találva otthonra közöttünk, visszatér a csillagközi űrbe.

Persze ezeket a hiperbolikus „véseteket” ezen a szinten még a másikkal egy formális fogalom működteti. Úgy látszik, a másiktól eredő delejesség már ezen a szinten is túlfuttatta önnön határain a bemutatást. Gyanútlan kutatónkra ennyit elég is lesz állítani; hermeneutikai körébe bezáródva, az eredendő tapasztalatok felé tájékozódva keresi a kiutat.

Mielőtt alászálnék Robinsonnal a szigetére, még egy magától adódó ellenvetést szeretnék kivédeni. Felvetődik a kérdés: mennyire fogadható el originális helyzetnek Tournier Robinson-története, hiszen elsősorban egy irodalmilag konstruált világnak tekinthető, amelynek kibontakozását a képzelet törvényszerűségei írják elő? Azzal, hogy mítosznak neveztem a történetet, talán már megadtam a választ. De hogyha ez nem elég, akkor talán két olyan tapasztalatra hivatkozhatnék, amelyek, hogyha nem is egyértelműen, de mindenki számára hozzáférhetőek: egyik a magány, másik a kényszerű szexuális megtartóztatás. Hogyha a regény több ezeknek a tapasztalatoknak az egyszerű illusztrációjánál, azt épp irodalmiságának köszönheti, amely min-

dig egy világ felé nyitást foglal magában. A világnak az ábrázolását az irodalom talán azért tudja gazdagabban megoldani, mint a legpregnansabb fenomenológiai leírás, mivel fogalmait nem kell átvezetni egy rendszerszerű tisztázáson, hanem a maguk többértelműségében kínálhatja fel őket az értelmezésnek. Később majd tisztázódní fog, hogy miért válik a világ ábrázolásának, de mondhatnám: leírásának, kibontásának, megvilágításának a kérdése a másik filozófiájának kardinális pontjává. Ehelyett most megkezdéném a szigetre való leereszkedést. Ami első lépésben fontos lesz számunkra, az Robinson eszmélődése.

A sziget lakatlan, az első döbbenet óta kétségbeesetten épített mentőhajó pedig nem bocsátható vízre; ezek az iszonyatos belátások szinte az emberi összeomlás határáig sodorják Robinsont. E határ felől válik számára világossá, hogy helyzetében többről van szó, mint a pusztta túlélésről, azáltal, hogy egy szigeten kényszerül élni, nem élete, hanem elsősorban ember mivolta került veszélybe. Magányossága nem egy állandó és változatlan állapotnak, hanem ezt a még tisztázatlan ember voltot folyamatosan kikezdő közegnek bizonyul.

A szigeten való tartózkodás sarkalatos kérdésévé kezdetben tehát az ember volt, az emberiség mibenléte válik. Tehát egy antropológiai kérdés, amely a filozófia történetében mindig egy metafizikai beállítódás kontextusában határozódott meg. A hagyományos filozófia az ember voltot olyan felsőbbrendűnek tekintett képességeken keresztül próbálta körülhatárolni, mint a társadalmiság, a beszéd vagy a megismerő én. A szigetről nézve ezek a meghatározottságok nem veszítik el érvényességüket, de értelmüknek egy teljesen új aspektusa válik nyilvánvalóvá. A hagyományos filozófiában a fenti attribútumok általában az autonóm szubjektum spontán cselekedetei felől definiálódtak. A társadalmiság az egyének társadalmi szerződésén, a beszéd az én jelhasználatán, a megismerés az értelem általános struktúráin alapult. Mindegyik meghatározottság feltételezi azt a már a meghatározottságok előtt létező önálló szubjektumot, amely választásával, jelalkotó képességével avagy a priori megismerő struktúrájával mintegy megformálja általános tulajdonságait. Az egyedül-lét állapotában megrendül ennek az autonóm szubjektumnak az eszméje, minek következtében felfedődhét meghatározottságainak konstituáló komponense: a *másik*. A magányos egyén is megpróbálhat megismerni, tapasztalatainak nyelvi megformáltságot adni, világát még áthatják közösségének visszhangjai, céltételezéseinek mérvadó támpontjai, de egy idő után ezek a megnyilvánulások folyamatosan erodálódnak, működésük minimumán mutatják meg létezésük feltételét, a másik jelenlétét.

A társadalmiság, a nyelvhasználat, sőt a megismerés is végső soron egyetlenegy fogalomra utal, amely értelmező módon strukturálja ezeket a viszonylatokat. „Világom alapeleme a másik.”<sup>2</sup> – fogalmaz Tournier, miáltal látszólag rövidre is zárja azokat a gondolati erőfeszítéseket, amelyek eddig Robinson szituációján keresztül kényszerítően körvonalazódtak. Kijelentése ugyanis önmagától kínálja azt a közvetítő fogalmat, amely kijelöli az én és a másik között létrejöhétó találkozás horizontját. Hiszen nem elégséges a másikat beemelni az én életének az alapösszefüggéseibe, anélkül hogy felmutatnánk a találkozás vagy a meghatározottság mibenlétét. Csak a fenomenológiai világtalanság szemszögéből kezdődik el az én és a másik viszonyának tematizációja azt megelőzően, hogy felvetődne az összekötő horizont kérdése. A fenomenológia ugyanis magát ezt a viszonyt tekinti konstitutívna a horizont létrejöttére vonatkozóan, ezzel szemben egy hermeneutikai beállítottságú vizsgálódás mindig csak egy horizont illuminációján keresztül tud értelemeszerű viszonylatokat felfedni. Különböző típusú következetességekkel van tehát dolgunk, amelyek érdekes módon mégis ugyanabban a fogalomban kereszteződnek. A *világ* fogalmára utalok, amelyet közvetetten Tournier is belefoglal leírásába.

<sup>2</sup> I. m. 62.

A világ fogalma a 20. század fenomenológiai-hermeneutikai irányultságú filozófiájában központi szerepre tett szert. Már nem a létezők összességét jelöli, mint a hagyományos filozófiában, hanem azt a módozatot, amelyen keresztül a létezők egyáltalán felfoghatókká válhatnak. A világfogalom felértékelődése, ha nem is alárendelő módon, de a másik filozófiájára irányuló érdeklődéssel hozható kapcsolatba. Mivel az analogikus apprezentáció a *Kartéziánus elméletek*ben kifejtett gondolata csupán egy monásközösség szintjére redukálta a másokkal való együttlét értelmét, az interszubbektivitás megértését a husserli fenomenológia az *életvilág* fogalma felől próbálja véghezvinni. Heidegger híres terminusának, az *együttlétnek* (mitsein) pedig szintén a *világban-benne-lét* kifejezése képezi a háttérét. A kifejezés megértéséhez elégtenek bizonyul a hagyományos megközelítéseket uraló tartály metafora, hiszen a benne-lét értelme csupán a kivetülés horizontjából válik egységes egészzé. A világ fogalma, azáltal, hogy ennek a belevettség/kivetülés struktúrájának a szempontjából explikálódik, megteremti az átmenetet az együttlét feltárultságának az irányába. A világ világsága képezi azt a struktúrát, amely felől mások „a maguk környezővilágbelien gondoskodó világban-benne-létében”<sup>3</sup> megmutatkoznak. Heidegger filozófiájában azonban elmarad az együttlét konkrét értelmének a kifejtése, a *Lét és idő* a diszpozíciók értelmezésén keresztül próbál rátalálni az ittlet világfeltároló jellegzetességeire. Husserl pedig – a töredékesen fennmaradt interszubbektív fenomenológiájában – a honi világ értelmét az idegen világtól való elválasztottságán keresztül próbálja felmutatni, miáltal egyneműsíti az elválasztottság és az összetartozás konstitutív hálózatát. Tournier könyve ezekkel a filozófiai megközelítésekkel szemben megpróbálja lépcsőzetesen felfejteni a Robinsón kényszerítő szituációjából adódó viszonylatokat. Leírása előfeltételét azok a mindennapi cselekedetek adják, amelyek egy filozófiai diskurzus számára csupán a vizsgálódás egy második szintjén jöhetnek szóba. Vajon hány filozófiai elmélet próbálta az idő fenoménjét megragadni az emberi munka tényleges körülményeiből? De ennél fontosabb, hogy itt a történetmesélés szolgál a fogalmi elsajátítás háttérét, minek következtében a jelentéstulajdonítás sohasem tetőződhet egy argumentatív eljárást felvállaló diskurzus törvényszerűségei szerint. Az irodalmi nyelvhasználatnak az egyik paradox következménye, hogy benne egy helyzet egyedisége kezeskedik a jelentés általánosságáért, minek következtében az értelmezés vagy akár a cáfolás nem mozoghat az általánosságok szférájában, hanem saját történeteinkben nyer folytatást. Robinsón fantomja ott uralkodik a másik jelentésén, amelyet minden analógia ellenére csak részlegesen sikerülhet felfednünk a hermeneutika és a fenomenológia vitáján keresztül, még akkor is, ha sejteni lehet, hogy Robinsón szituációja nem csupán egy irodalmi világ önkéntes produktuma, hanem magának a filozofálásnak a helyzetére is szűkíthető.

Világom alapeleme a másik – fogalmaz tehát Tournier. Ez a világ nem merül ki egy szubjektum értelemadó tevékenységében, hanem a lehetséges nézőpontok gazdagságát feltételezi. „...minden ember magában – vagy inkább maga fölött – hordja a szokások, válaszok, reflexek, mechanizmusok, törekvések, álmok és ellentmondások törekeny és bonyolult építményét, mely az embertársaival való folyamatos érintkezés során alakult ki, és változik állandóan tovább”<sup>4</sup> – folytatja Tournier a gondolatot. Ez a bonyolult (világszerű) szövödmény differenciáltságát annak köszönheti, hogy a néző (az én) valóságos nézőpontja folyamatosan kiegészül más nézők lehetséges nézőpontjaival.<sup>5</sup> A dolgok megértése ezen a dinamikus viszonyrendszeren keresztül történik, ennek hiányában a világról kialakított képünk valóban a *létezve lenni annyira, mint érzé-*

<sup>3</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 254.

<sup>4</sup> Lásd M. Tournier: *i. m.* 62.

<sup>5</sup> Ezt igazolja a hajóépítési kísérlet csődje. Robinsón azért nem veszi figyelembe a tengertől elválasztó távolságot, mivel még nem „egyedül” fog neki a munkának, hanem egy virtuális közösség tagjaként. Ez a sikertelenség képezi nála az öneszmélődéshez vezető első lépcsőfokot.

*kelve lenni* helyzetre egyszerűsödik. Amit nem látok, az teljességgel ismeretlenné válik, de az, amit látok is, mivel már nem kapja meg fiktív igazolását, szintén a bizonytalanság állapotába süllyedhet. És innen már csak egy lépés választja el a tébolytól a megismerőt.

A megismerés ősi elmélete sem érthető meg a másik nézőpontja nélkül. A megismerésről egy sötét szobában mozgó gyertya hasonlatán keresztül alkotunk képet magunknak – állítja Tournier. A gyertya tölti be a megismerő szerepét, a megvilágított tárgyak pedig a megismertét. Ez a kép azonban – folytatja a gondolatot Tournier – csak a *másik* megismerésére érvényes, ő lép be, mint egy *idegen*, a házba, ahhoz, hogy a megismerés fényénél képet alkosson a feltűnedező tárgyról. Mindig a másik ismer meg bennünket – vonhatjuk össze ezt a gondolatsort, szétrobbantva ezzel az önreflexió hegeli sémáját. Egyáltalán ahhoz, hogy a tárgyak kerülőúttjára tévedhessen, az ennek ki kell szakadnia a tárgyakkal kapcsolatos elemi, a reflexiót megelőző viszonyából. Sohasem valaki ismer meg, hanem *valaki mint valaki más*, ahogyan nem valamit ismerünk meg, hanem *valamit mint valami mást*; ezt a fordulatot érzékeltetve adja vissza Lévinas a franciában az *Etwas als Etwas* – Heidegger által gyakran használt – formuláját a *ceci en tant que cela* fordulattal. Az én születésénél ott munkál a másik is, nélküle nem beszélhetnénk megismerésről, csupán egy én nélküli életről, amelyben a tárgyak abszolút érvényüket gyakorolhatnák.

A magány állapota a nyelv pusztulását is maga után vonja. A szavak folyamatosan szó szerinti jelentésükre egyszerűsödnek, miáltal a világ dimenzionáltságát megragadó kifejezések, metaforák kiiktatódnak, illetve új, konkrét jelentéseket öltenek magukra. De olyan jelenségek is, mint az idő vagy a bűn, a pénz és a gazdálkodás, mind a másik értelmező és racionalizáló hatását mutatják magukon. Robinson azon a módon próbálja ellensúlyozni azt a rombolást, amit a másik hiánya vált ki személyiségéből, hogy szigete abszolút rendezetlen állapotába a gazdálkodás, a termelés rendjét vezeti be. Büntető törvénykönyvet állít össze, ami cselekedeteit hozzáigazítja a jó és a rossz, az én élete fölött húzódó rendjéhez. Hiszen a büntethetőség nem csupán feltételezi a felelős én fogalmát, hanem egy külső rendet képezve mintegy elő is írja létezését. A felhalmozás erkölce az idővesztéséget bűnnek, míg az időhalmozást – amit a termés összegyűjtött mennyisége fejez ki – a legfőbb erénynek tünteti fel. Ennyiben a sziget legfőbb problémái mind megfogalmazhatókká válnak az idő viszonylatában. A jogelmélet és a közgazdaságtan alapvető doktrínái válnak viszonylagossá ebből a perspektívából. Hiszen a létfenntartás szükséglete csupán egy bizonyos pontig magyarázza a termelés és a gazdálkodás sokszor fejvesztett lendületét. A jogelmélet pedig a törvény hatalmában csupán a negatív, az ént a másiktól elválasztó regulatív mozzanatot érzékeli, minek következtében nem beszél arról a konstitutív szerepről, amelyet a másiktól érkező törvény interiorizációja jelenthet önazonosságunk ki-harcolásában.

Ezek a következtetések illeszkednek a regény menetébe, hiszen igazolásukat magának a történetnek az előrehaladása garantálja. Mindennek ellenére egy bizonyos hiányérzettel maradunk, és most már csak az a feladatunk, hogy lokalizáljuk ezt a hiányosságot, és ha lehet, választ keressünk rá.

Ricoeur – az önazonosság természetén gondolkodva – a naptárban, a térképben és az anyakönyvben ismer a magunkat és egyszersmind mindenki mást is rögzítő külső rendre, minek viszonylatában személyes azonosságunk rögzíthetővé válik. Ezen az összefüggésben belül jön létre annak a lehetősége, hogy úgy tekintsek saját magamra, mint *másikra* a többi másik közül.<sup>6</sup> Persze ebben a helyzetben a másik nem *az* a másik, akivel ténylegesen kapcsolatba kerülök, hanem *egy* olyan másik, akivel éppenséggel nem lépek kapcsolatba. A másik filozófiáján gondol-

<sup>6</sup> Lásd Tengelyi László: *Önazonosság és másság Ricoeur-nél. = Élettörténet és sorsesemény*. Bp. 1998.

kodva ezzel a kritika mozzanatához érkeztünk el, amelynek révén talán az eddig elmondottak is jobban elmélyíthetők.

Világom alapeleme a másik. Tournier regénye mintegy meglebegteti előttünk a másik jelentőségét, de mivel nem tartalmaz egy explicit filozófiát, jelentését nem rögzítheti azon a szinten, amit a filozófiai igényesség megkövetelne. A gyanú hermeneutikája ennek az összegző kijelentésnek a grammatikáját is szétmállasztja. A kérdések evidensnek tűnnek. Hiszen mennyiben tekinthető a világ sajátomnak? És hogyha világunk alapelemének nevezzük a másikat, vajon nem egy mechanikus szemléletet érvényesítünk-e, aminek a másik nivellálása lesz a következménye? Egyáltalán ebben a konstellációban a másik még másiknak nevezhető-e, nem válik a világ pusztá származékává? A másik filozófiája elsősorban azért kapja a fenomenológiai beállítódástól a legfőbb ösztönzést, mivel az eleve megpróbál minden külsődleges tényezőt kiiktatni a magyarázat rendjéből. A másakra irányuló vizsgálódásnak azért kell igazodnia ehhez a beállítódáshoz, hogy ne semlegesítse a másikat az éntől elválasztó különbséget. Ennyiben a másokra irányuló kutatás Husserltől Lévinas-ig minden fenomenológiai leírás tulajdonképpeni sarokkövének tekinthető. Lévinas szerint, hogyha megpróbálunk kiiktatni minden külsődleges rendet a másik és az én viszonyából, a másik abszolút jelentőségéhez jutunk el, ami csupán egy radikálisan értett etikai viszonylaton belül értelmeződhet. Ahhoz, hogy megtarthassa ennek az etikai viszonylatnak az értelmét, Lévinas kritikával illet minden a harmadik nézőpontjának nevezett álláspontot, ahova besorolja Heidegger világfenomenológiai elemzéseit is. A hermeneutika ezzel szemben a másik jelentőségét az emberi létezés értelemkonstituáló viszonylataiban keresi. Hogyha beszélhetünk hermeneutikai önhittségről, nyilvánvaló, hogy az az értelem előzetes birtoklásának tudatán nyugszik. Ehhez képest történelmi létezésünknek az a feladata, hogy beteljesítse ezt az előzetességet, ahogyan a saját világunkba belekódolt értelemtöbbleten nyugvó másikkal fűződő viszonyunkat is. Nyilvánvaló, hogy ez a birtoklás sohasem totalizálható, hanem állandóan fenyegetett marad, ahogyan az értelmet az értelmetlen birodalma nem csupán határolja, hanem válaszra is kényszeríti. A másikkal fűződő viszonyunkat ennyiben nem a birtoklás teljessége jellemzi, hanem a válaszolási kényszer lezárhatatlan folyamata.

Most már nyilvánvalónak tűnik, hogy ez a válaszolási kényszer, amelynek hangsúlyozásában, azt hiszem, összhang van a hermeneutikai és a fenomenológiai megközelítés között, nem lehet más, mint maga a cselekvés. A cselekvés lehetőségét az irodalom jobban fel tudja fedni, mint a filozófia, amely a reflexió tükörijátékában elodázza a másikkal való találkozás tulajdonképpeni tétjét. A másik másikja ugyanúgy szétmarja egy filozófiai diskurzus koherenciáját, ahogyan az irodalmat is fenyegeti a filozófiai totalizáció erőszaka. Tournier regényét követve nem kaphatunk egy koherens fogalmat a másikról, hanem a történetek egymásutánosságát követve, a jelentés elodázódásával szembesülve arra kényszerülünk, hogy saját magunk történeteinek szemlélőjévé lépünk elő. Azt hiszem, az irodalom elsősorban abban különbözik a filozófiától, hogy az ideát mozgásban próbálja felmutatni.

A világom alapeleme a másik. Robinson történetét folytatni kell.