

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 konkrétioi, 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 rejtj 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*¹ 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 fogalmai találhatók, de tudjuk, hogy a felsorolás nem teljes. A kibontás nem kerülheti el ezeknek a fogalmaknak a használatát,

¹ 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, mindenkiben 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 nyomain 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 fogalma működteti. Úgy látszik, a másiktól eredő delezesség 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.”² – 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 konstitutívnek a horizont létrejöttére vonatkozóan, ezzel szemben egy hermeneutikai beállítottságú vizsgálódás mindig csak egy horizont illuminációján keresztül tud értelemszerű viszonylatokat felfedni. Különböző típusú következetességekkel van tehát dolgunk, amelyek érdekes módon mégis ugyanabban a fogalomban kereszteződnék. A *világ* fogalmára utalok, amelyet közvetetten Tournier is belefoglal leírásába.

² 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 interszubsztivitás 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”³ 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 interszubsztív 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 fenomenjét 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 szubsztívum 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”⁴ – 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.⁵ A dolgok megértése ezen a dinamikus viszonyrendszeren keresztül történik, ennek hiányában a világról kialakított képünk valóban a *létezőve lenni annyit, mint érzé-*

³ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 254.

⁴ Lásd M. Tournier: *i. m.* 62.

⁵ 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.⁶ 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-

⁶ Lásd Tengelyi László: *Önazonosság és másság Ricoernél. = 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 puszta 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 tulajdonképpen 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.