

A „másik” — Pedro Laín Entralgo —

„Amikor a filozófia és élet összefonódik, az ember már nem tudja, vajon azért vonzódik-e a filozófiához, mert az maga az élet, vagy azért fordul az élet felé, mert az filozófia.”

/Lévinas/

Pedro Laín Entralgo neve nem cseng ismerősen Magyarországon, ami többek között annak is köszönhető, hogy művei nem jelentek meg magyar fordításban. Azonban orvosi munkássága mellett végzett, a filozófiai antropológiához kapcsolódó kutatásai, elemzései, nagymértékben gazdagíthatják az e területen kibontakozó meglátások támpontjait.

Pedro Laín Entralgo 1908. február 15-én született Urrea de Gaénben (Teruel). Tanulmányait Soria Teruel, Pamplona, Zaragoza, Valencia és Madrid városaiban folytatta. A kémiai tudományok (1927), majd az orvostudomány, a sebészet és a pszichiátria kerül érdeklődésének középpontjába. 1940-ben megalapítja az Escorial folyóiratot, Ridruejoval és Marichalarral közösen. Két évvel később elnyeri a Historia de la Medicina en la Universidad de Madrid (Madridi Egyetem Orvostudomány-történeti) katedróját, innen megy nyugdíjba harmincöt év múlva. 1946-tól a Real Academia Nacional de Medicina (Királyi Akadémia Nemzeti Orvostudományi Szervezete) tagja. 1950-ben az akkori oktatásügyi miniszter, Joaquín Ruiz kinevezte a Madridi Egyetem rektorának, de négy év múlva lemondott kollégái — Tierno Galván, García Calvo és Lopez Aranguren — eltávolítása miatt. 1962-ben belép a Real Academia de la Historia (Királyi Akadémia Történeti) szervezetébe, és 1982 és 1987 között a Real Academia Española de la Lengua (Spanyol Királyi Akadémia Nyelvi Szervezete) irányítója. Az Instituto Arnau de Vilanova (Vilanovai Arnau Egyetem) alapítója és igazgatója, a Consejo Superior de

Investigaciones Científicas (Tudományos Kutatások Legfelső Tanácsa) tagja. Mint értelmiségi és katolikus gondolkodó, szoros kapcsolatban állt a '98-as nemzedékkel (Unamuno, Azorín, Antonio Machado, Ganivet Baroja, Valle-Inclán, Maeztu, Manuel Machado, Benavente), José Ortega y Gassettel vagy Xavier Zubirivel. Tiszteletbeli professzora chilei, limai, toulouse-i, zaragozai, valenciai, heidelbergi, londoni egyetemeknek.

Számtalan publikáció, kiemelkedő mű fűződik a nevéhez. A színházi kritikát is gyakorolta a Gaceta Ilustrada lapjain, amely révén az 1970–71-es időszakban kiérdemelte a Premio Nacional de Teatro-t (Színházi Nemzeti Díj). Orvosi és esszéírói munkái elismeréseképpen Montaigne, Hermanos Machado, Ramón Godó Lallana, valamint 1989-ben Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades díjat kapott. Vonzódott az európai szellemhez, de a spanyol sajátosságok fennmaradásának megőrzésére is törekedett. Prózáját világosság és nagy szakmai képzettség jellemzi. Filozófiai műveinek fő jellegzetessége: egy éles történelmi tudat és harmóniára törekvés. Gondolkodása mindezeknek köszönhetően egyaránt integráló és perspektivista. Tematikáját tekintve kiemelkedő a filozófiai antropológiához való vonzódása. Fő témaköreit ő maga három csoportba sorolja: az orvostudomány, a filozófiai antropológia és Spanyolország. Legismertebb művei: Medicina e historia (1941), Las generaciones en la historia (1945), España como problema (1949), La historia clínica (1950), Historia de la Medicina moderna y contemporánea (1954), La memoria y la esperanza (1954), La espera y la esperanza (1957), La empresa de ser Hombre (1958), Ejercicios de comprensión (1959), Teoría y realidad del otro (1961), La relación médico–enfermo, historia y teoría (1964), Obras (1965), Historia de la filosofía y de la ciencia (1967), La medicina hipocrática (1970), Sobre la amistad (1972), Antropología médica (1984), El cuerpo humano: teoría actual (1989), Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano (1991), Creer, esperar, amar (1993), Alma, cuerpo, persona (1995), Idea del hombre (1997), El problema de ser cristiano (1997), Hacia la recta final: revisión de una vida intelectual (1998), Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida (1999).

Entralgo az 1967-ben írt önéletrajzában vall arról, miért fordult a filozófia és ezen belül a másik-problematika felé. „Az orvosi cselekvés tudományos ismerete valamely mértékben segít az ember filozófiai ismeretében: ezt igazolják Bergson, Merleau-Ponty könyvei, és Zubiri kiadatlan előadásai. De ezzel egyidejűleg a filozófiai gondolkodás az emberről Alcmeóntól és Hipokratestől kezdve Goldsteinig és von

Weizsäckerig alapja és forrása volt az orvosi tudásnak, még akkor is, amikor a patológia inkább le akart válni a filozófiáról. Ennek az elkerülhetetlen logikai körnek a felszólítása — nem lehet ismerni a részt, az egész gondolata nélkül, amihez hozzátartozik; és nem lehet birtokolni egy egész gondolatát a részek ismerete nélkül, amit magában foglal — állandóan átvezetett az orvosi antropológiától az általános antropológiához, és fordítva.”¹

A *La empresa de ser hombre*, és a *Teoría y realidad del otro* című munkáinak főbb motívumai között említi: az állandó törekvést az antropológia leletei és a fenomenológiai kutatás szemléletének integrálására; az ember szisztematikus megfigyelését, mint egy nyitott, szimultán és szukcesszív lényét; valamint az ontológiai és fiziológiai habitusok vizsgálatát, amelyek az ember egzisztenciájában természetes alapját alkotják a teológiai erényeknek; azelőtt, hogy homo sapiens vagy animal rationale, az ember animal credens és animal amans.

Mi a perspektíva-háttere a szeretet entralgoi tipológiájának és az együttélési formák vizsgálatának? „Ezer mérföldre bármely taktikai optimizmustól, nagyon jól tudva, hogy a szorongó kétségbeesés és a kommunikációtlan magányosság, bármely ember számára állandó és gyakori valóság-lehetőség. [...] Ugyanazon gyökeréről, az ember reményben és együttélésben él [...] biztos vagyok abban, hogy az emberi egzisztencia a radice birtokol egy szerető, agapetikus képességet. [...] A legfelső mód felé nyújtózik, amikor túllépi a "távoli szeretet" és a "pillanatnyi szeretet" határait és elérkezik a "konstans szeretet"-hez.”²

A modern ember elsődleges érzése, radikális magányossága nem csak metafizikai, hanem szociális, társadalmi is.³ Míg a korábbi idők tipikus

¹ Pedro Laín Entralgo: *El autor habla de si mismo*. XX. In.: P.L.E.: *Obras*, XI–XXXI. (Plenitud, Madrid 1965.) Az oldalszámok jelölésekor követem a könyv utalt helyén alkalmazott római számozást.

² *El autor habla de si mismo*. XXII–XXIII.

³ A kereszténység idején különböző fontos folyamatok indultak el: 1. A vallásos szempontban: az egzisztencia szekularizációja figyelhető meg a középkor és a reneszánsz idején. Isten az értelme a felebarát szeretetének, Istent szeretjük a jóság segítségével a felebarátban. (Szent Tamás: *Summa theol.* I–II q. 103, a 3) 2. A filozófiai szempontban: a nominalizmus történelmi csúcspontja, a 14–15. században. A gondolkodás genitivusi jellege. Értelmet kell adni az ember individualitásának: a másik-problematika realista megközelítése; illetve a hogyan valóságos az ember kérdése, az ember *in genere*: a probléma nominalista megközelítése. 3. A történelmi és metafizikai szempontban: Az individualitás metafizikai és történelmi fontosságának növekedése, és eredménye, alapjának minőségi jelleg tulajdonítása. Az individualizáció tomista gondolata matéria vagy minőség (*materia quantitate signata*) révén. 4. A társadalmi szempontban: az ember világban való

gondolkodója közösségben él, azok az emberek, akik filozófiailag a modern kort kezdik (Kopernikusz, Kepler, Galilei, Descartes, Spinoza) elszigeteltek és magányosak.⁴

Azóta, hogy a magányosság megjelenésével együtt, felbukkan az európai gondolkodásban a másik problémája — pontosabban, azóta, hogy az emberek megéreztek a másik emberrel való találkozás tagadhatatlan és mindennapi tettének és megértésének szükségességét —, a másikkal való kapcsolat témája állandó, bár a 19-20. századig alárendelt volt a nyugati filozófiai, pszichológiai, szociológiai, etikai irodalomban.

Entralgo úgy véli, a probléma történetének alapvetően két szakasza ismert.⁵ Az első három századot tartalmaz, amelynek a történetírási gyakorlat a „modern” nevet szokta adni: a 17. század első évtizedeitől az első világháborúig, azoktól az évektől, amelyekben Descartes gondolkodása formálódik;⁶ azokig az évekig, amelyekben Scheler, Buber és Ortega gondolkodása érlelődik. A második szakaszban a nyugati gondolkodás többek között két döntő megállapítást tett: az ontológiai rendben individuális valóságunk létezése lényegileg utalt mások létezésére, ezért a metafizikai szolipszizmus egy mesterséges elme-konstrukció; valamint, hogy a pszichológiai rendben a mi megelőzi az ént.

A mi terminusa korszakunk kulcsszava lett.⁷

magányosságának felfedezése.

⁴ Max Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 98. (Leipzig, 1926.)

⁵ *Teoría y realidad del otro*. 362-363. (Madrid, 1983.)

⁶ Laín Entralgo megnevezésében ő az első ember, aki explicit módon bemutatja a másik filozófiai problémáját. Azonban vele csupán a *másik, mint másik én* — és nem a *mi, a te és én* — jelenik meg: a másik problémája a magányos értelem mélyén.

⁷ A másik–problematika központi jelenlétét mutatja korunkban, hogy számos jeles filozófus, teológus, pszichológus vagy szociológus próbált kérdéseket keresni és válaszokat találni. Csak néhány név felsorolásával: A német gondolkodók közül Theodor Litt, G. A. Lindner, Karl Löwith, Ludwig Binswanger, Dietrich von Hildebrand, Arnold Gehlen, Wolfgang H. Pleger; a franciák közül Maurice Nédoncelle, Gabriel Madinier, Jean Lacroix, Jacques Delesalle, Maxime Chastaing, Claude Lévy Strauss; az angol Nathalie A. Duddington, C. Delisle Burns, C. C. J. Webb, Cook Wilson, J. Royce, S. Alexander, vagy a spanyol Miguel de Unamuno, Antonio Machado, Xavier Zubiri, P. R. Ceñal, J. L. L. Aranguren, J. Zaragüeta, E. Nicol. A teológiában H. U. Balthasar, P. Nothomb, P. Pierre Charles, F. Gogarten, Karl Barth, Ferdinand Ebner, Wolfhart Pannenberg. A pszichológiában A. Fischer, Claudio Bernard, Viktor von Weizsäcker, Breuer, Freud, Paul Christian, Gustav Bally, F. J. J. Buytendijk. A szociológiában Ferdinand Tönnies, Th. Litt, Th. Geiger, L. von Wiese, A. Vierkandt, E. Wolf, J. Medina Echevarría. a történettudományban Natalie Z. Davis, David Gaunt, Magyarországon az utóbbi időkben Ancsel Éva, Vidrányi Katalin, Angelusz Erzsébet Bohár András, Horváth Pál, Somlyó Bálint, Boross Sándor, Békési Andor, Wiedemann László, Alszeghy Zoltán, Gál Ferenc, Bucsai Mihály.

Mindez a koncentrációs táborok, háborúk – az emberiség és emberiség ellen elkövetett merényletek – korában, azt mutatják, hogy a másik vonatkozásában a pusztító eszköz-lét meghaladása, és a személyiség vállalása után a perszonális én-te relációból létrejött mi névmás mindezek ellenére egy élő szó lehet, azonban hangoztatására szükség van.

A *Teoría y realidad del otro* (A másik teóriája és valósága) 1961-ben jelenik meg először nyomtatásban. Metodikája alapján megfigyelhető az a jelentős törekvés, hogy megpróbálja együttmozgatni a filozófiai, biológiai, pszichológiai, pszichofiziológiai, szociológiai kutatások megállapításait. Céljával kapcsolatban így fogalmaz: „nem egy általános szociológiáról szól, és még kevésbé egy objektív és objektivizált társadalom – amelyben ma élünk – reform-terve. [...] E könyv célja megmarad a két említett törekvés vonalán: egy teoretikus rend, amely az olvasónak az emberközi kapcsolatok egy elég részletes elvét kínálja; a másik egy praktikus jelleg: közel hozni a gondolkodást a körülöttünk lévő személyekkel való együttélés módjához.”⁸

E művében megadja a másik fogalmának általa leginkább elfogadható, egyszerűsített, előzetes meghatározását: „annak a különböző személye, aki beszél, radikálisabban, aki érez és gondolkodik, habár nem beszél.”⁹

Centrális fogalom a Laín Entralgo-i tárgyalásrendszerben a találkozás. A 'találkozás' szó – a latin 'incontra' alapján – emberi kapcsolatok félpesszimista gondolatát fejezi ki. Mint a neolatin *rencontre*, *incontro*, a német *Begegnung*¹⁰, az angol *encountner*¹¹ is jelzi, a szó etimológiája szerint: összetalálkozás egy másik emberrel többé-kevésbé ellenséges módon. A találkozás egy érzés kezdete: a másik szemben van velem. De a szavak jelentésének nem csak eredete, hanem története is van, a szerző szerint megfigyelhető egy fokozatos átmenet az interperszonális kapcsolatokban az elsődleges ellenségeskedéstől az elsődleges elfogulatlansáig.¹² A 'homo homini lupus'-tól a 'homo homini mere homo'-ig? Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ találjunk, vagy a lehetséges válasz közelébe érjünk, előbb el kell jutnunk sok más kérdés feltevéséhez és megválaszolásához.

⁸ *Teoría y realidad del otro*. 364. (Madrid, 1983.)

⁹ I.m. 15.

¹⁰ Megtalálható benne a *Gegner* - ellenfél – szó.

¹¹ Neutrálisabbnak tűnik ebben a vonatkozásban a *to meet* ige.

¹² I.m. 373-374.

Entralgo a találkozás feltételeinek vizsgálatakor úgy látja, különbséget kell tenni a metafizikai jelleg és az empirikus rend között, legyenek ezek pszichofiziológiaiak vagy szociáltörténetiek. Megkísérli a találkozás körülményeinek — a másik és a tudat —, valamint fizikai és személyes momentumainak leírását. A fizikai momentum: a másik észlelése; a perszonális: a másiknak adott válasz. A találkozás formáinak felvázolásakor elemzi a találkozást a magányos létezésben, a találkozás hiányos, speciális formáit, és felső formáját, az Istennel való kapcsolat kérdését. A másik három megjelenési módjának kifejtésével, rávilágít a másik, mint objektum; a másik, mint személy; és a másik, mint felebarát szemléletmódjának radikális különbségére.

A mi terminusa korszakunk kulcsszava lett.

Pedro Laín Entralgo egyedülálló részletességgel és rendszerezési szándékkal leírt, a kapcsolatrendszerek kutatása esetén elengedhetetlenül fontos, találkozás–elemzés vizsgálata — amint ez a találkozás deskripciójához tartozó, a találkozás perszonális pillanatát leíró fordításból is kitűnik — e megállapítás nyomvonalán halad.

A találkozás perszonális momentuma: válaszom a másiknak

(részlet)

A definiálatlan és sokszínű közös lehetőség — egy előzetesen birtokolt örömteli haladékon, vagy a bizonytalanság fáradságos 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 szemszögből 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 válaszdás aktusa egyidejűleg „konfiguratív” és „esszenciális”. Alakkal és lényeggel felruházva, a másik nemcsak a „másik én” máságát 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 lényeket, 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 hármass 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 relációkat. Példaként idézem Margaret Mead antropológiai kutatásait Új-Guinea vademberei között.¹³ 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 tchambulík 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 —

¹³ 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.”¹⁴ Az ember jelentős mértékben aszerint válaszol a másiknak, ami gyermekkorában érte. Már említettem, hogy a találkozás létté válik, és ez a szabály attól a pillanattól kezd beteljesülni, amelyben a világra jön.¹⁵

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 másikkal való találkozást? Nem hiszem. Ha azt mondom a másiknak: „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 érezvén magam, megakadályozva szellemem „megérését” abban, mit

¹⁴ *Cerebro interno y mundo emocional*, 393. (Barcelona, 1952) Ld. még: *Uó: Urdimbre afectiva y enfermedad*. (Barcelona, 1961)

¹⁵ „Egy rossznak a létezése mindig azon alapul — legyen az empirikusan bizonyított vagy sem —, hogy mindenkiből 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.

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.¹⁶ A tőlem alamizsnát kérő koldus hallgatólagos vagy kifejezett elutasításának önigazolása miatt, taktikailag gyermeknek, primitívnek, neurotikusnak skizofrénnak, álmisztikusnak tettettem magam. Kétségtelen, nem jelentéktelen dolog a kockázat: elutasítani a találkozást valakivel, aki hozzám fordult.

Kevesebb pszichológiai és morális jelentősége van a találkozást megnyújtó válasznak.¹⁷ 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 bevégződését.¹⁸ 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 válaszómmal 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).

„Nem veszekednek ketten, ha egy nem akar”, mondja a népi bölcsesség. Az, hogy szeressem és ne gyűlöljem a másik konkrét realitását, hogy ez a

¹⁶ „Du Lévite au Samaritain. Pathologie de l’*éloignement*” In.: *L’amour du prochain*. 237-258 (Páris, 1954)

¹⁷ Nélküle nem lenne lehetséges a diplomácia. Egy igazi emberek közötti találkozás befejezése halogatásának művészete, talán nem tartozik hozzá a diplomáciai élet rutinjához?

¹⁸ 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).

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 kisebbítéséről a társadalmi és érzelmi habitusok eredetében (Margaret Mead, Spitz kutatásai, stb.); de, szélsőséges esetektől eltekintve, szabad akarátának gyakorlása folyamán az ember mindig ellenszegülhet saját habitusainak vagy belsővé teheti őket.¹⁹ 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 szituációtól; 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 viszonyozza 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 válasszal 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 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

¹⁹Mindez 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.

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-énségben (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 énünk igéző és nehéz felfedezését, a „mi” személyes névmás közvetlen módon öt különböző valóságra utalhat: 1. A generikus mi-ség, amely kezdetben (amikor vele találkozva „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.²⁰ 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 legtágabb csoportnak, 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

²⁰ 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*.

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 hármasság (trío), vagy ha a kapcsolat a három között bensőséges, egy hármasság (tríada) alkot. Parciális szemszögéből (az emberközi kapcsolatnak tisztán objektíváló és vizuális jelleget tulajdonítva), Sartre nagyon találó módon analizálta azt a nívót, 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 Pérezekekről” 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 depersonalizált, 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.²¹

Befejezésként az az területe maradt: nagyon terjedelmes töredéke annak, ahogyan te és én viselkedünk vagy viselkedhetünk duális relációnkban.²²

Ha te és én, rólad vagy rólam beszélünk, valóságunk az-t hoz létre. Ha egy barátról, a Jupiter bolygóról vagy Velázquez festményéről beszélgetünk, az-okba alakul át a barát, a bolygó és a festmény valósága. Az „az” és a „tárgy” fenomenológiailag felcserélhető terminusok.²³

²¹ 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)

²² Természetesen nincs szó arról, hogy ez az „Az” (das Es), amiről Groddeck óta beszélnek a pszichoanalitikusok, habár bizonyos kapcsolat megfigyelhető közöttük.

²³ Az 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

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 szomjúság”. 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 szomjúságtól. 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 kovakövet, az egyik és a másik, ha megengedik ezt a szófordulatot, „útítársak” 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 sartré-i pusztán élményszerű mi között, egy gazdag és ígéretes panoráma tárul fel szemünk előtt.