

A «SZEMÉLY»

*A «valami» és «valaki» közötti különbségről**

I

A «személy» nem fajfogalom (genus, species), amellyel valamit mint ilyent és ilyent jellemzünk, és ezáltal azonosítunk, mint pl. az „almát” azzal, hogy „gyümölcs”. A személy tehát nem lényeg-kifejezés, nem szubsztanciát jelöl, nem valaminek mint valaminek az azonosítására szolgál, hanem kimond valamit egy előzőleg már meghatározott valamiről: pl. egy konkrét az emberről azt, hogy „személy”. Másrészt viszont nem is olyan prédikátum, ami egy meghatározott dolog minőségi jegyeihez egy újabbat ad hozzá (pl. az „almá”-hoz mint valamennyire meghatározott szubsztanciához [az alma magvas ...] egy további szubsztanciális jegyet [... és héjas gyümölcs]). Nincs olyan tulajdonság, hogy «személylét». A «személy» tehát nem szubsztancia (dolog), és nem egy szubsztancia (dolog) tulajdonsága (proprietás, járulék, akcicens). Sokkal inkább bizonyos lényekről – meghatározott, előzetesen azonosított tulajdonságok fennállása esetén – mondjuk: ezek személyek. Melyek ezek a tulajdonságok, és mit csatol hozzájuk a személylét prédikátuma?

A «személy» másképpen van, mint a tárgyak vagy élőlények. Miben áll ez a másság? Mozart Varázsfuvolájában Sarastro felszólítására Taminonak bizonyítania kell, hogy méltó az «ember» megjelölésre. Az emberlét itt privilégium, kiválóság, amit meg lehet valószínűsíteni. Ez persze paradoxon, hiszen csak ember bizonyíthatja, hogy ember. A királyfi-nak tehát már embernek kell lennie, hogy bizonyíthassa: megérdemli az «ember» nevet. Az «ember» itt lényeg-kifejezés, amellyel valakit azonosíthatunk, akinek valamely prédikátum, tulajdonság kijár vagy nem jár ki. Arisztotelész *szubsztancia*-kifejezésekről beszél, amelyek jellegzetessége, hogy nem valamiről állítják, hanem valamit azonosíthatóvá tesznek, amiről azután további kijelentések tehetők. (Arisztotelész megkülönbözteti az „első” és második szubsztanciát: az „első” a lény (pl. a konkrét Szókratész), a „második” a lényeg (Szókratész mint ember); később az arisztotelészi „második” szubsztanciát tekintik szubsztanciának.) (Met. 1017 b)

Világítsuk ezt meg a kutya példáján. A kutya néha ugató élőlény, néha nem-ugató élőlény. Ha nem ugat, még nem szűnt meg létezni. Amikor azonban megszűnik kutynak lenni, azt mondjuk: a kutya már nincs. Vajon ez azt jelenti, hogy eltűnt a semmibe? Vagy inkább átalakult holttestté majd virágfölddé, s ami marad: egy anyagi szubsztátum, amiről hol a kutya-létet, hol a virágföld-létet állítjuk?...

Éppen ezt a gondolatot veti el Arisztotelész, amikor különbséget tesz az „átalakulás” két módja – a keletkezés és pusztulás illetve a megváltozás – között (De gen. et corr. 314 aff.). Amikor egy kutya elpusztul, nem azt mondjuk, hogy valami térben és időben lokalizált anyag megváltoztatta az állapotát, hanem hogy egy lény, a «kutya», megszűnt létezni.

Amikor egy dolgot azonosítunk, amiről azután kijelentéseket teszünk, akkor a faj terminus az a fogalom (fajfogalom), amivel az illető dolgot egyáltalán azonosíthatóvá tesszük. És az, *amiből* van, csak mint az illető dolognak a miből-jeként azonosítható, de nem olyasmiként, amiről állításokat teszünk.

* SPAEMANN, ROBERT: *Personen*. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'. Klett-Cotta, Stuttgart, 1996. alapján.

Ha elfogadnánk, hogy a kutya átalakul virágfölddé, majd anyagi szubsztrátummá, akkor lényegében ezt az anyagi szubsztrátumot tekintenénk egyedüli szubsztanciának, ami hol kutya, hol virágföld, és nem mondhatnánk sem a kutyát, sem a virágföldet szubsztanciának, hanem csupán az egyetlen szubsztancia, az «anyag» különböző attribútumainak, sőt, csupán megnyilvánulásainak, jelenségeinek, epifenoméneinek. Ekkor nem mondhatnánk azt, hogy a kutyának/virágföldnek van anyaga, hanem csak ezt: az «anyag»-nak van kutya/virágföld megnyilatkozása. Arisztotelész azért nem fogadja el azt, hogy a kutya átalakul virágfölddé stb., mert akkor nem lehetne állítani a kutya valóságosságát azaz szubsztancialitását. Ezért a különbség az „átalakulás” két módja, a keletkezés/pusztulás és a megváltozás között. A szubsztancia keletkezése és pusztulása nem azonos a megváltozással. Nem az «anyag» mint egyetlen szubsztancia változik végtelenül, hanem a világot lényegileg különböző szubsztanciák alkotják, amelyek keletkeznek és pusztulnak. Nem az «anyag» tulajdonsága, hogy «kutya» vagy «virágföld» lehet. Az «anyag» éppenséggel a nem-létező, a majdnem semmi, a végtelen képességiség, aminek potencialitása abban áll, hogy képes a szubsztanciális formák – példánkban a «kutya» vagy a «virágföld» – befogadására. Ezek a szubsztanciális formák az anyagot konkretizálva, a forma által lehatárolva alkotják a különböző létezőket. E szemlélet sajátossága, hogy komolyan veszi a különböző létezők realitását: más a kutya és más a virágföld, az ún. „anyag” csupán a kettő közötti átmeneti fázis, ami a kutyához és a virágföldhöz képest nincs, szinte semmi. (A szubsztanciális formák, vagyis a konkrét létezők közötti kontinuumot nevezi Arisztotelész „hülé”-nek, «anyag»-nak.) A kutyának és a virágföldnek meghatározott szubsztanciája van, ezért különböztethetők meg, és ezért állítható róluk, hogy *vannak*. Az anyag nem szubsztancia, nem *van*, hanem merő *potencialitás*; nem lehet érzékelni, pusztán elvonatkoztatás, reálisan nem valóságos. Reálisan a kutya és a virágföld valóságos. Az anyagot a forma emeli a valóságba, ezért mondhatja Plátón, hogy a forma, az idea az igazán valóságos.

Az anyagban a görögök a filozófiai gondolkodás kezdetén egy étellel felruházott, alakulásra képes valóságot láttak (hülozoizmus). Ennek az anyagnak a *logikai* konstruálásában az atomisták mentek a legmesszebb, de a hülozoisztikus felfogást ők sem tudták nélkülözni a lélekatomokkal kapcsolatban, hasonlóan a sztoikusokhoz, akik az isteni pneumát, amelyből az emberi lelket is származtatták, szintén a tűzhöz hasonló anyagi természetű valóságnak tartották. Egyedül Plátón volt aki látványosan teljesen tagadta az anyag létét. A görög hülé-t (ὕλη) annak jelölésére használja, amiből valami alakulhat, aminek magának nincsen alakja, de minden alakot fölvehet, és Plátón szerint mint nem-lét áll szemben az ideával, a tiszta léttel. Az anyag létének tagadása és pusztán „hiány”-ként, „semmi”-ként való felfogása ennek az ellentétnek a kedvéért van kiélezve. Ez a semmi, tagadás azonban pozitív valami, aktív hiány, amely éppen ezért maga is valóság. Plátón ezzel homályba borította az anyagra vonatkozó kérdést, és Arisztotelész sem változtatott ezen. Gondolkodásuk annyira a tökéletesnek a szemléletére volt beállítva, hogy miatta megvetették a tökéletlent, az anyagot. (Nagy József: *A modern gondolkodás*, 55 kk. o.)

Sarastro követelése paradoxon, mégis intuitíve értjük, mert az ember viszonyát az emberléthez másmilyennek gondoljuk, mint a kutya viszonyát a kutyaléhoz. Az egyedi kutya közvetlen instanciálódása a kutya fajfogalmának. Az egyedi ember nem közvetlen instanciálódása az ember fajfogalmának, hanem közvetett, mert bensőleg viszonyul ehhez a fajfogalomhoz. Az individuális kutyát közvetlenül azonosítjuk fájának egy példányával. Az individuális embert nem azonosítjuk közvetlenül az ember fájának egy példányával, hanem viszonyt tételezünk fel az individuum és a faj között; s az individuum különbözőképpen viszonyulhat fajfogalmához: megvalósíthatja vagy elvétheti, és mindkettőt különböző mértékben. Ezért kérheti Sarastro Taminótól, hogy igazolja: méltán nevezik embernek. Az ember nem úgy ember, ahogyan a kutya kutya.

Egy konkrét kutya egyed, amely eleve és közvetlenül *létezi* a kutyaságot. Tamino is individuum, de nem létezi eleve és közvetlenül az emberséget, hanem azt meg kell valósítania, s csak akkor fogja kiérdemelni az «ember» nevet.

Jellemző, hogy az ember esetében beszélünk „emberhez méltatlan” viselkedésről; a kutya nem lehet „kutyátlan”, míg az ember lehet „embertelen”.

//

A *homo sapiens* species (faj) példányaait nem csak a fajfogalommal jelöljük, vagyis az «ember» fogalmával, hanem ezt meghaladóan «személy»-eknek is mondjuk.

Manapság különbséget teszünk ember és állat között. Az ember először is egy biológiai fajfogalom, és az antik-középkori filozófia az embert az animálék körében tárgyalta mint *animal rationale*-t. Manapság nem azt mondjuk, hogy az ember „értelmes állat”, hanem „értelmes élőlény”, s ebben ismét kifejeződik, hogy az ember másképpen példánya egy fajnak, mint az állat.

Amikor azt mondjuk: „én”, akkor nem valami dolog példányára gondolunk, hanem... mire is? Vajon valóságos-e az, amit az „én” személyes névmás jelöl, s amire ezért nem illik a többi személyes névmás, nem mondható rá, hogy „az”, „ő”, „te”, „mi” stb. Nem lehetséges, hogy mindezek csupán imaginárius tárgyakra vonatkoznak? – Mindenesetre aki „én”-t mond, az létezik. Ezen alapul a kartézianus *cogito, sum*.

De mit jelent az, hogy létezik? Ki az, aki azt mondja: „én”? Nem lehet, hogy tévedésben van, csalatkozik? Valamit csak akkor azonosíthatunk, ha ilyenek-és-ilyenek, kvalitatíve meghatározottnak megjelölünk: valamely konkrét dologként, amit egy faji kifejezéssel egy meghatározott fajhoz rendelünk, egyszóval szubsztancia. Éppen ez az, ami az „én” személyes névmás esetén nem áll. Mert nem (azonosítható) valami – szubsztancia –, hanem (egzisztáló) valaki – személy.

Nincsenek én-ek, nincs olyan létező, dolog, fajfogalom, hogy «én», aminek az egyes én-ek az individuális példányai, instanciálódásai lennének. A «valaki» nem az «én-valami»-nek egy példánya. A kutya a «kutya» faj egy példánya; az énem nem az «én» fajfogalommal jelölhető halmaz egy példánya.

Egy kutya azonosítható a «kutya» szubsztanciájával, mert annyi és nem több annál; Arany János nem azonosítható az «ember» általános fogalmával, hanem kizárólag önmagával, mert *több**, mint az általános ember egy példánya: személy, aki mint személy kizárólag önmagával azonosítható. Nem egy lényegtulajdonsággal több, hanem a személyességével, ami nem része az ember mint ember szubsztanciájának. Másképpen fogalmazva: minden egyes kutya ugyanazon lényeg, a «kutya»-szubsztancia egy-egy példánya; Arany János egyetlen, önmagában álló és önmagával azonos személy, nincs belőle több, mert nem szubsztancia, ami sok példányban megvalósulhat, hanem *személy*, az a személy, aki az «ember»-szubsztanciát Arany Jánusként valósítja meg. Minden ember a maga személyes módján valósítja meg az általános «ember»-lényegét, és ez a személyes megvalósítás adja az illető összetéveszthetetlen egyedi és megismételhetetlen valóságát: kizárólag önmagával azonosítható személyét. A személy-lét „magasabb” létforma, mint a szubsztancia.

* Nem valamely tulajdonsággal több, hanem – pontosabban fogalmazva – a *létmódja magasabb*. Arany Jánosban nincs olyan többlet tulajdonság, ami meghaladná az ember-lényegét (egyszóval nem isten), csupán bizonyos ember-tulajdonságok (pl. nyelvtelenség, költői képzelet stb.) az átlag feletti mértékben vannak jelen benne. Arany János a személy-voltában haladja meg az általános «ember»-lényegét, ez azonban mindenkiről elmondható, aki eljut a személy-létre, függetlenül attól, hogy

az «ember»-lényeg egyes elemei milyen mértékben és minőségben vannak számára adva. A lényeg az, hogy egyáltalán tulajdonába veszi, és viszonyul hozzá. Ebben a viszonyban születik meg – filozófiai műszóval: konstituálódik – a személy.

Ennek ellenére az „én” referenciájához nem tapad semmilyen meghatározatlanság, mert ez a referencia tisztán numerikus, minden kvalitatív határozmánytól független. Az „én” arra vonatkozik, aki „én”-t mond, mindattól függetlenül, ami még egyébként.

Az önazonosságot nem valamilyen kvalitatív határozmány közvetíti. Tudom, hogy egy valamiként meghatározott, ilyen és ilyen lényeket bírok. De nem *vagyok* közvetlenül ez a lényeg.

Értsd: az „én vagyok” – ha az „én”-en van a hangsúly – nem azonos a konkrét testi-pszichikai szubsztanciámmal; a hangsúlyos értelemben kimondott „én” az a *valaki, aki birtokol* egy testi-pszichikai szubsztanciát. Másképpen van az én és másképpen van a test. A test az anyagi valóságot van-ja. Az én is *van*, de másképpen és mást, mint a test. Mit van a valóságosan egzisztáló én? Önmagában nincsenek tulajdonságai, az önazonosságot tehát nem valamilyen kvalitatív határozmány közvetíti. Az én – birtokos, lényege a birtoklás mint tevékenység, birtoklóként van, aki nem azonos a birtokával. Mi az én birtoka? Annak az individuumnak a teste, a történelmi helyzete, kora, körülményei, meghatározottságai, aki én-t mond.

Röviden: a «valaki» nem «valami». Csak ez utóbbinak vannak kvalitatív határozmányai; az előbbi egyszerűen csak ezen határozmányokkal szembeni birtokló viszonyulás. Az én ebben az értelemben nem szubsztancia, hanem pusztán numerikus szembenállás, viszonyulás az «ember» szubsztanciájához, amely az egyes ember esetében konkrét tulajdonságokban, adottságokban realizálódik. – Másképp fogalmazva: az én nem valamit van, hiszen nincs szubsztanciája, hanem *érvényesül*. Hogyan? Önmaga által. Mit érvényesít? Önmagát. Mindazonáltal rászorul nem csak az ember-létre mint objektív birtokra, hanem önmaga érvényességének objektív, külső, mások általi elismerésére is. Ez a két mozzanat jelzi az emberi személy végességét, ti. hogy rászorul valami tőle különbözőre.

Az én tiszta aktivitás, semmi más. Lényege maga az aktivitás, a birtoklás mint tevékenység, a konkrét individuum létezésének tényéhez és adottságainak állományához való szüntelen viszonyulás: elfogadás, elvetés, hála, megvetés, behelyezkedés, elmenekülés stb. Ez az aktus alkotja az ént, és ezt az aktust hajtja végre az én. Így a szubsztancia nélküli én a legteljesebb aktivitást végzi, hiszen önmagát hozza létre és tartja fenn. Nem a lényege határozza meg aktusait – minthogy nincs aktusait megelőző lényege, léte, fennállása, mint a szubsztanciális létezőknek, amelyeknek a fennálló lényegéből folyik a működése, tevékenysége –, hanem aktivitása teremti meg létét. Ez az önteremtő aktus a legteljesebb értelemben vett tevékenység, mert abszolút szabad és abszolút teremtő. Következésképpen a legfelelősségteljesebb és legsúlyosabb tevékenység, amely soha nem szünetel. A nem aktív, a tétlen én: senki.

A birtokló viszonyulásnak ez a szükségessége és kiélezettsége független a birtok összetételétől és állapotától. Bár kétségtelenül kellemesebb tulajdonlást jelent egy anyagi értelemben gazdag, egészséges testiséghez és felívelő társadalmi-történelmi világállapothoz való én-viszonyulás, mint egy rokkant testiség és ínséges anyagi létezés birtoklása háborús viszonyok közepette, mindazonáltal az emberi egzisztencia, tehát a birtok *alapszerkezete* mindenkor és mindenki számára ugyanaz, és ez képezi a birtok lényegét: a testiség és szellemiség konfliktuózus dualitása, a létezés kiszámíthatatlansága, az inautenticitásnak, az egzisztencia elvesztésének, elvételének veszélye, a halál fenyegetése; egyszóval az emberi lét korlátossága és végessége, ami ennek a létezésnek alapvető és az én számára az

őszinte szembenézés és bátor számvetés súlyos feladatot és tartós munkát adó tulajdonsága.

Mihelyt a történeti ember számára a kereszténység fellépésével megjelenik, majd elterjedésével fokozatosan és hosszú szellemtörténeti folyamatban kimunkálódik, végül a modern korban a lehetőségből felszólítássá, az indikatívuszból imperatívusszá erősödik a személy-lét, az önmagában álló és önmagát konstituáló én-valóság megalkotása, a személyesség megélése egyre inkább ambivalens jelenségnek mutatkozik. Egyfelől ugyanis a kiemelt tisztelet és méltóság státuszába helyezi az embert – hiszen minden személyes én-valóság magának az illető embernek a legsajátabb aktusa, műve és valósága –, másfelől viszont éppen radikális szingularitása folytán roppant nehéz feladat, amit mindenkinek saját magának kell elvégeznie. A modern ember átfogó és kitartó törekvése, hogy igyekszik az én aktivitásának tárgyát képező létadottságot átalakítani, a ténylegesen adottat maga által alkotott, mesterséges elemekre cserélni, s ilyenformán megkönnyíteni az én megszületése számára konstitutív viszonyuló döntést. A modern én nem tekinti véglegesnek és megváltoztathatatatlannak a számára adott mozzanatokat (testiség, természeti-társadalmi adottságok stb.), és nem azokkal szemben akarja kialakítani én-valóságát, hanem egy homályosan elgondolt én-valósághoz akar kiépíteni egy világot. Ez azonban a személy lényegének a félreértése. A személy kizárólag önmagát alkotja meg, nem pedig a világot; a világ elsősleges értelemben éppenséggel az az objektív adottságkonstelláció, amellyel szemben (de nem ellenére vagy ellenében) a személy a maga állásfoglalása révén megteremtődik. Ez nem jelenti azt, hogy az ember ne változtathatna a világon, és ne alakíthatná meg a saját személyes világát. Ezt megteheti, sőt meg is kell tennie, de csak azután, hogy egyáltalán megszületett, akkor és úgy, hogy elfogadta a lét szubsztancialitását, amely transzcendentális feltétele az emberi önteremtő aktusának. Tagadhatatlan, hogy a létezők szubsztanciális valóságát nem könnyű megismerni, és mindig fennáll a tévedés lehetősége, de magának a szubsztancialitásnak, tehát annak a feltevésnek az elfogadása, hogy a lét létezőkben van adva, a létezők pedig az emberi megismerésnek az esszenciális formák által meghatározott objektív tárgyai, nem pedig az ember önkényes szubjektív konstrukciói, megelőzi az ember minden világ átalakító tevékenységét. Elvégre az ember nem isten. Egy valódi istennek nincs szüksége semmire ahhoz, hogy isten legyen, kivéve önmagát. Az embernek szüksége van egy tőle különböző esszenciális valóságra, aminek erőterében valóságos személy lehet.

Ha az ember én-je arra törekszik, hogy maga teremtsen meg egy ilyen valóságot, akkor csak tükröket fog létrehozni, amelyek önmaga zavaros, a megteremtődés folyamatában a vágy táplálta, hangulat vezérelte, éretlen gyermeki stádiumban megrekedt én-t tükrözik vissza önnönmagának. És ezek a tükörképek éppenséggel a valóságos, életerős én megszületéséhez szükséges valódi objektív létet és reális létezőket takarják és zárják el előle. Csak az az ember képes változtatni a világon, aki megismerte vagy legalábbis törekszik megismerni azt, és az objektívnek elismert világgal és emberi adottsággal szembeni állásfoglalásával megteremtette személyes énjét. Az így megszületett én azután kiépítheti és ki is kell építenie a saját világát, ami azonban nem a valódi világ helyett áll, és nem azt takarja el, hanem a valódi világnak a személy önteremtő döntése nyomán kirajzolódó arca: az az arc, ami az emberi személyre ránéz. Minden valóságosan megszületett személyre a világnak a személlyel folytatott dialógusban megformálódó arca tekint, egy és ugyanazon világ különböző arcai. Azért van mondanivalója az embereknek egymás számára a világról, mert mindegyikük más arcot lát, de ugyanarról a világról beszél.

Az individuum számára a kultúra közvetíti azt az esszenciális világvalóságot és tárgyi észlelésmódot, amely artikulált létezők összességének mutatja az emberi egzisztálás egyé-

ni, közösségi stb. adottságait, olyan elementumok tagolt rendszerének, amelyekkel szemben az ember én-re tehet szert. Mivel az isteneszme egy végső egészlegesség elé állítja az embert, így ebben a szituációban egészes döntés válik lehetségessé, ezért a legvilágosabban a vallások, a mi kultúránk közegében a monoteista vallások szolgálnak olyan világgéppel és sorsfelfogással, amely nem csak lehetővé teszi, hogy az adottságokkal szembeni döntés nyomán megszülessék az én, hanem erre fel is szólítják (főként a kereszténység, amely egy személyes I-nel szembeni személyes döntésben látja a hívő egzisztencia lényegét). Ha a kultúrában nincs jelen olyan összegző és átfogó világszemléletet adó, legalább alternatív minta vagy hagyomány, amely hozzásegíti az egyént élete, sorsa és a világ egységes képbe rendezéséhez, és ezáltal annak a létvalóságnak a megfogalmazásához, amellyel szembeni állásfoglalásában megszületik az illető énje, személyes valósága, akkor az egyénnek magának kell megalkotnia azt az artikulált egészt, amelyet azután elfogad vagy elutasít, mindenestre amellyel szembeni viszonyulása kirajzolja személyes identitását. A modernitás, kivált a posztmodernitás korára az átláthatatlanság a jellemző, amelyben vagy minden töredékesnek mutatkozik, mert nincs átfogó és kellő hitelességgel rendelkező világgép, vagy a nagyszámú versengő világnézet kioltja egymás hihetőségét, és az egyént magára hagyja. Az én megszületése ekkor sem lehetetlen, de nehezebb, kérdésesebb és bizonytalanabb, mint egy olyan kultúra közegében, amely világosan artikulálja az embert körülvevő, hordozó és létét alkotó valóságot.

Mivel bensőleg nincs meghatározva, hiszen nem szubsztancia, az emberlét adottsága pedig csupán a tárgya, de nem meghatározója aktivitásának, ezért az én lényegileg szabad. Szabad aktivitása gyakorlásában teljesen önmagában áll: hiába tudja, hogy más én hogyan és miként birkózott meg az egzisztencia adottságainak elfogadásával, birtoklásával, mindenkinek a *saját* birtokával kell kezdenie valamit, azzal szemben kell kialakítania viszonyát. Ezt a feladatot nem bízhatja másra, nem követheti más példáját, mert minden én a maga birtokával szemben konstituálódik, és a saját életét éli. Ebben áll az én abszolút egyedülvalósága, szingularitása. Az én: állandó határhelyzet.

A reális életben ez a határhelyzet ritkán rajzolódik ki teljes élességgel. A személy többnyire a közösségi cselekvésformák egyikét-másikat végzi, és ilyenkor az aktuális cselekvés-összefüggésben fellépő szerepek egyikének vagy másikának megfelelő szubjektumot ölti magára. A mindennapos élet akcióiban és interakcióiban az én jobbára látenciában marad, helyette *szerepek* és *szerep-szubjektumok* működnek. Az én lényegi szingularitása akkor domborodik ki élesen és válik drámai erővel megtapasztalhatóvá, ha a mindennapos életgyakorlatban valami szakadás történik, és az ember olyan helyzetbe kerül, amelyben nem áll rendelkezésére egyértelmű, a társadalmi gyakorlatban kialakított szerepminta. Ekkor súlyos teherként zuhan rá az eltagadhatatlan szabadság és az önmagáért való elháríthatatlan felelősség. Mivel az én állandó határhelyzet, nincs abban semmi különös, hogy határhelyzetekben mutatkozik meg a legerőteljesebben, pontosabban határhelyzetek képezik számára az önmegvalósítás valódi és eleven szituációját. Egyben ezek a helyzetek jelentik a vallási tapasztalás egyik lehetőségét. A fokozott feszültség állapotában ugyanis a személy, az én észlelőképessége kitágul, intenzitása felerősödik, és képessé válhat olyan egzisztenciális adottságok észlelésére is, amelyek a mindennapi életgyakorlat közepette takarásban vannak. Az európai kultúra körén belül a bibliai I sajátossága – az állandó megjelenésben fürdőző görög istenekkel ellentétben –, hogy a mindennapos élethelyzetekben rejtve, a háttérben marad, maga helyett a világot engedi érvényesülni. Ez a rejtezkedés transzcendenciájának megnyilvánulása. A határhelyzetbe kerülő én – ami (pontosabban aki) egyébként is transzcendentális valóság –, az érzékenységének fokozódása folytán közel kerülhet az istentapasztaláshoz – elvégre a határhelyzet jellemzője, hogy az egzisztencia egészéről kell döntenie, vagyis az egzisztencia egésze áll előtte – a

biblikus I pedig éppen az egészlegességek megmutatkozásakor válik a leginkább megtapasztalhatóvá.

Összefoglalva: Az én a szerteágazó, sokrétű és összetett (testi, pszichikai, társadalmi stb.) egyéni meghatározottságoknak a *birtokosa*. Amit birtokol, az meghatározott, de ahogyan birtokolja, ahogyan viszonyul a birtokához, abban teljesen szabad. A létem testi-lelki, történeti adottságai tekintetében nem vagyok szabad, mindez számomra egyszerűen adva van legalábbis kiindulási állapotként. Szabad viszont a konkrét személyiséggel, pszichikai adottságaimmal, társadalmi-kulturális körülményeimmel szembeni viszonyom (hogyan elfogadom vagy elutasítom, javítok rajta, nevelem magam stb.). Ez a szabad viszonyulás az én, a személy. Az én viszonyulásként valóságos, ez a lényege.

Hogy melyik az a viszony, amely kedvez az én számára, ezt a kérdést taglalja Martin Buber (†1965) az *Én és Te* c. művében.

De vajon nem korlátozza az én szabadságát a birtoka? Nem jelent-e korlátot a birtokos számára a birtok? Vajon nem lenne-e szabadabb, ha egyáltalán nem lenne birtoka? – Nos, elsőre nyilvánvaló, hogy ha nem lenne előzetesen adva birtok, akkor birtokos sem lehetne, csak hogy így valóságos én sem lenne, hiszen valósága a birtoklás aktusában áll. A birtok tehát nem korlát, hanem a szabad viszonyulás tárgya. Ha az énnek nem lenne semmiféle birtoka, akkor nem szabadabb lenne, hanem egyszerűen nem létezne énként. Szabadságát az én csak akkor gyakorolhatja reálisan, ha van birtoka, amihez viszonyulhat, s ebben a viszonyban a viszony tételezésével egyszersmind önmagát is tételezi.

Ha nincs mihez viszonyulni, akkor nincs viszonyuló én. Ezért mondhatja Fichte, hogy az én szabadsága csak akkor valóságos, ha birtokát is ő maga teremti meg azáltal, hogy önmagát állítja és ezzel a nem-én-t is együtt-állítja.

A teljesen meghatározatlan létező a semmi. Következésképpen az én – ami nem más, mint szabad viszonyulás – azért, hogy valóságosan létezzék, rászorul arra a létrehívó ösztönzésre, amit a birtokától, a konkrét ember-léttől nyer. Ez azonban nem úgy értendő, hogy a birtok meghatározza az ént, akkor ugyanis nem beszélénk énről, hanem csupán az embernek az öntudatáról. Az én azonban nem az embernek a belső mozzanata mint öntudata, hanem a konkrét individuum ember-létével szemben álló, ahhoz viszonyuló különleges entitás. Nem az individuális embernek van énje, hanem a személyes énnak van ember-lét birtoka. A korreláció ellenére az én nem vezethető le az ember-létből, mint annak szükségszerű mozzanata, jóllehet az én-ből sem vezethető le a birtok ténylegessége, mint az én szükségszerű belső mozzanata.

Összefoglalva: Az «én» nem dologi értelemben vett szubsztancia, hanem kizárólag viszonyban konstituálódik, viszonyban valóságos és viszonyként egzisztál. Transzcendentális – vagyis nem az empiria dimenziójában fellelhető – valóság, de rászorul a testtől a világig terjedő konkrét objektív („materális”, „tárgyi”) realitásra, és ebben a ráutaltságban áll végessége. Transzcendentalitása folytán a vele szembeni viszony a tisztelet, és csak a tiszteletteljes odafordulásban válik kívülről megtapasztalhatóvá. Elvégre semmiféle dologi-tárgyi létező nem utal az éntre, az ént nem lehet a dolgok érzékelésére alkalmas szenzoriummal megragadni. Az én megnyilatkozik, kinyilvánul, és a megnyilvánulására adott külső reakció révén jut el önmagához és válik reálissá. Léte és megismerés izomorfiaja itt egészen érzékenyen érvényesül: az én felszólító hívása a tisztelet válaszban hallatszik meg. Az én sajátos – titokzatos – létmódja ez a kölcsönös feltételezettség: az én megnyilvánulása nélkül nincs mit észlelni, a tisztelet nélkül viszont nincs megnyilvánuló. Másképpen megfogalmazva: Ha minden létezőt a neki megfelelő, valóságához illő odafordulásban lehet észlelni – például a tárgyakat az empirikus létüknek megfelelő érzékszervekkel –, akkor az én-t a transzcendentalitásának megfelelő odafordulással lehet

észlelni, ez pedig a tisztelet, ami egyben realizálja is az én-t, és ezért válik megtapasztalhatóvá (és nem mellesleg, ez a tisztelet realizálja az én-nel szemben álló, a tisztelet érzését tanúsító másik én-t is). Az én különlegessége, hogy nem előzetes léte alapozza meg megtapasztalását, hanem tisztelet teli el- és befogadása emeli a lehetőségi létből, a potencialitásból a reális létbe. Másképpen ez azt jelenti, hogy a személy dialogikus valóság, kétszeresen is dialógusban létezik: egyrészt az individuális embernek a saját emberlétével, másrészt a többi személlyel folytatott párbeszédében. Itt a dologi-tárgyi szemlélet nem segít, az empirikus látásmód az én dialogikus valóságával szemben vak.

Megjegyzés a tisztelethez. – A személy valóságát, az ént elismerő tisztelet „tárgya” nem a másik ember ilyen vagy olyan tulajdonsága, kimagasló képessége vagy hasonlók, hanem a személy-léte, amit esetleg éppen erkölcsi cselekedeteivel ő maga megsért, megaláz, súlyos esetben egyenesen méltatlanná válik hozzá. A szóban forgó tisztelet tehát nem értékelő ítélet, hanem egy önértékkel szembeni viszony, amelyben egyáltalán konstituálódik az ennek nyomán lehetséges értékelő ítéletnek a „tárgya” egy személlyel szemben álló másik személyben. A tisztelet pozitivitása, eredendő odafordulása nélkül nem észlelődik a személy valósága, így ítélet sem fogalmazható meg vele kapcsolatban. Az ítélet szempontjából „tárgyalkotó”-nak is mondhatnánk ezt az odafordulást, de inkább „létalkotó”-nak kell tartanunk, hiszen a másik ember ennek köszönheti személy-létét akár úgy, hogy valakinek a már önmagától megteremtett személyes énje nyer külső elismerést és ezen üdvözlő visszajelzés által válik nyilvánosan valóságossá, akár úgy, hogy a külső elismerés biztató felszólítás a még meg nem teremtdött személyes én megszületésére és vállalására. A személy megnyilvánulása és a vele szembeni tisztelet egyaránt *archaikus* történés: kölcsönös *kezdet* (vö. ἀρχή), melyek nem egymásra következő eseménysort alkotnak, hanem megalapítanak egy viszonyt, ami azután időben kibontakozásként események láncolatát – történetekből álló történelmet – hívhat létre, hogy abban öltön társadalmilag valóságos testet.

* * *

Még egy szót a birtokosról és a birtokról, arról, hogy viszonyuk miként határozza meg őket, milyen hatással van rájuk.

A létező *van* – ez azt jelenti, hogy *valamit* van, nem csak úgy „van és kész”, hanem valami konkrétumot, önmagát, a lényegét, a tulajdonságait vanja. A valami mindig meghatározott, és meghatározásait vanja.

Mármost amikor én-t mondunk, akkor valami valóságosra gondolunk; az én valami valóságot jelöl. Ha valóságos, akkor az iméntiek értelmében *valamit van*. Mit van ez a valóság? Mi az én létének tartalma?

Míg a szubsztancia nem független a tulajdonságaitól, hanem azok összessége, addig az én nem tulajdonságok összessége, mert akkor szubsztancia lenne, hanem *birtokos*. Mindezenáltal nem a birtokos-lét szokásos értelmében, amit meghatároz a birtoka. Az én úgy „birtokos”, hogy a birtoka nem határozza meg, hanem azzal szemben szabad. Ezért birtokos helyett inkább *viszonyuló*-nak kellene mondani: *az én egy viszonyulás határpontja, s annyiiban létezik, amennyiben viszonyul*. Mihez? Mindahhoz, ami előtte feltárul: közel, mint a test és a lélek, és távol, mint a személy/én távolabbi kontextusa (kor, társadalmi helyzet stb.) Avagy: mindezt szabadon birtokolja, ha a birtokos-birtok modellben akarunk fogalmazni.

☞