

PERFEKCIONIZMUS, BARÁTSÁG, INTERSZUBJEKTIVITÁS STANLEY CAVELLNÉL

RÓNAI ANDRÁS

ELŐADÁSOMBAN ELŐSZÖR azzal foglalkozom, hogy hogyan határozhatjuk meg a perfekcionizmust Stanley Cavell gondolkodásában, majd ezen háttér előtt vázolólok fel a barátság szerepét, végül röviden kitérnék arra, hogy mindennek milyen következményei lehetnek az interszubsjektivitás elméletére nézve. Főként Cavell 2004-ben megjelent *Cities of Words*¹ című munkájára fogok támaszkodni, mely a morális perfekcionizmusról a Harvardon majd a chicagói egyetemen tartott előadássorozatára alapul. A könyv, miként az előadássorozat is, felváltva értelmezi az etikai gondolkodás legnagyobb szerzőit, illetve a klasszikus Hollywood néhány, az 1930-as, 40-es évekből származó filmjét, melyek a Cavell által meghatározott „újracházásdási komédia” illetve az „ismeretlen nő melodramája” műfajaihoz tartoznak. Cavell állítása szerint ugyanis a perfekcionizmus, miután Platónnal és Arisztotelésszel megszületett, majd hosszú időn keresztül élő hagyományként működött, a huszadik században a filozófiából jórészt kiszorult, és az irodalom mellett például a klasszikus hollywoodi filmekben virágzott.²

Mindenekelőtt azonban szólnom kell néhány szót arról, hogy az előadásnyi terjedelmű szövegek általános korlátain felül még milyen különös nehézségekbe ütközik Cavell szövegeinek esetén egy ilyesféle összefoglaló. Stanley Cavell írásmódja kacskaringós, indázó, kitérőkkel, hosszadalmas közbevetésekkel, terjedelmes zárójelkkel teli szövevény, amely ugyan felidézi az élőbeszéd némely (a filozófiai szövegekre általában nem jellemző) jellegzetességét, ugyanakkor viszont lényegénél fogva írásbeli. A stílusnak, mint ahogy Cavell értelmezésében a kései Wittgenstein stílusának is, magában a filozófiai mondanivalóban van a megalapozása, illetve, még pontosabban, stílus és tartalom megkülönböztetése ebben az esetben még az átlagosnál is kevésbé tartható, vagyis nem csak elméletileg, de intuitíve is megkérdőjelez-

¹ Stanley Cavell: *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London, 2004. A továbbiakban: *CW*.

² Természetesen Cavell tisztában van azzal, hogy ez az állítás sokakban (és nem csak a szakfilozófusokban) felháborodást kelthet, ám arra kéri olvasóját, hogy felháborodását ha elnyomni nem is tudja, gondoljon annak utána, hogy tiltakozása milyen előfeltevéseken alapszik: a film mint műalkotás és a film mint „termék” milyen elgondolása tudná alátámasztani. Vö. pl. *CW*, 44. o., 226. o., 272. o. stb.

hető. Mindezt a legegyszerűbben Cavell Wittgenstein-értelmezésén világíthatjuk meg, amelyet aztán magára Cavellre alkalmazhatunk (ilyesféle fogással egyébként a cavelli olvasatok igen gyakran élnek, tehát az effajta öntelmezést felkínálják az olvasónak, noha az általam ismert szövegekben ez explicit módon nem jelenik meg). Ezen igen eredeti és izgalmas interpretáció szerint³ Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* nem a szkepticizmus cáfolatát kívánta megalkotni, hanem a szkepticizmus fenyegetésére válaszolni, úgy, hogy egyben annak igazságát is felfedi. Ezek szerint a mindennapi nyelv nem valamiféle végső és megrendíthetetlen adottság volna, amelyhez fordulva a valami rejtélyes okból azt támadó filozófusok minden érve visszaverhető – maga az emberi nyelv tulajdonsága az, hogy magában hordozza a lehetőséget, vagy még inkább a tendenciát saját maga megkérdőjelezésére. Avagy antropológiai terminusokra lefordítva: a szkepticizmus voltaképpen az emberitől való megszabadulás vágya (vágy arra, hogy a szubjektum mindenféle beavatkozása vagy felelősségvállalása nélkül maga a világ biztosítson minket tudásunk érvényességéről, illetve a csalódás afelett, hogy ez nem lehetséges) – azonban „semmi nem emberibb annál a vágnál, hogy tagadjuk emberi voltunkat.”⁴ A szkepticizmus támadása és a hétköznapi nyelvhez való visszatérés mozgása tehát nem juthat nyugvópontra valamely fél „győzelmében”, s ennek a felismerésnek a kifejezője a jól ismert wittgensteini írásmód, illetve Cavell retorikája is.

A következőkben reményeim szerint kiderül, hogy a perfekcionizmusra is jellemző egy ilyesféle mozgás (már csak azért is, mert az erkölcsi élet e megközelítésben nyelvi, párbeszédben történik), tehát úgy tűnik, hogy óhatatlanul meghamisítom Cavell gondolatait, ha kiragadott részekből többékevésbé rendszeres építményt tákolok össze. Ugyanakkor természetesen az is hiba volna, ha túlságosan sokat bízánk a stílusra; a rendkívül szellemes (akár egy egyetemi előadás alatt elmondható „alapismereteket” is innovatív következtetések levonására használni képes) cavelli olvasatok tanúsága szerint a szöveg párbeszédszerűsége vagy párbeszédkészsége legalább annyira múlik az értelmező, hallgató vagy olvasó aktivitásán, hajlandóságán, mint a szerző, a szöveg erre irányuló erőfeszítésein.

A morális perfekcionizmus nem egy jól körülhatárolható, tételek és problémák zárt listájával leírható elmélet⁵; sokkal inkább életünk mint erkölcsi terminusokkal jellemezhető élet bizonyosfajta megközelítéséről van szó, melyet olyan különböző szövegekben találhatunk meg, mint Platón *Állama*,

³ A következőkben Cavell: *The Claim of Reason* című főművének első két részének főbb tanulságait foglalom össze.

⁴ Stanley Cavell: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford, 1979, 109. o.

⁵ Vö. CW, 14. o.

Arisztotelész *Nikomakhoszi etikája*, John Stuart Mill esszéje *A szabadságról*, Nietzsche számtalan szövege, Heidegger *Lét és idője*⁶, Ibsen *Nórája*, a klasszikus Hollywood néhány kiemelkedő alkotása, és mindenekelőtt Ralph Waldo Emerson esszéi. Cavell elsősorban Emersonra támaszkodik, ezért olykor emersoni perfekcionizmusról beszél.

Kiindulópontjában a perfekcionizmus rendkívül egyszerűnek, mondhatni triviálisnak tűnik, ám, mint azt megmutatni szeretném, mégis messze ható következményekkel bír – ebben is igencsak hasonlít a hétköznapi nyelv filozófiájának mozgásához (talán azt is megkockáztathatnánk, hogy többek között ez a gondolati mozgás definiálja a hétköznapi nyelv filozófiáját; vagy még inkább azt mondhatnánk, hogy e filozofálási mód tárja fel, hogy minden filozófia végső soron így működik). Szemben a kantianus deontológiával és az utilitárius etikával, a perfekcionizmus nem egyes tettek kötelességszerű vagy kötelességszegő, jó vagy rossz voltával, illetve az ezt kimutató számítások jellegzetességeivel foglalkozik, hanem az egyén életének, életútjának értékével – mégpedig nem úgy, ahogyan azt egy kívülálló megfigyelő értékelheti, hanem ahogy magának az egyénnek megjelenik. Ez az elmélet nem kívánja az erkölcsi jelenségek teljes skáláját átfogni; a hagyományos etikai elméleteket nem felváltani szeretné, hanem egy új, másik megközelítést melléjük (vagy, mint látni fogjuk, eléjük) helyezni.

Életünket a perfekcionizmus elsősorban abból a szempontból vizsgálja (illetve szerinte mi magunk aszerint vizsgáljuk), hogy képesek vagyunk-e értékesnek, választásra érdemesnek, vagyis vágyunk tárgyának tekinteni azt az életmódot, melyet folytatunk. Szemben a perfekcionizmus alapító szövegével, nevezetesen Platón *Államával*, az emersoni és cavelli gondolkodás nem feltételezi azt, hogy lehetséges volna a személy egy olyan állapota, amely teljes mértékben tökéletes, sem azt, hogy lehetséges volna egyfajta királyi út, amely ehhez elvezet. Ezzel szemben feltételezi, hogy mindig létezik egy olyasféle én, avagy önmagunk, mely elérhető számunkra, mely aktuális énünknel inkább megfelel vágyainknak, még ha tökéletes megfelelésről nem eshet is szó.

Természetesen egy ilyesféle értékelés, önmagunk és a világhoz fűződő viszonyunk felülvizsgálata csupán bizonyos pillanatokban, mégpedig krízishelyzetekben történhet meg. Ilyenkor az életünket irányító szükségszerűségek áttekintése, vágyaink tisztázása lehet az a kiindulópont, mely lehetővé teszi, hogy megtegyük a lépéseket egy másik, az aktuálisnál tökéletesebbnek érzett, vágyott én felé.

⁶ A *Lét és időt* tehát Cavell abba a hagyományba olvassa bele, amelyet az ontológiai olvasatot támogató Heidegger elkerülni kívánt: „az interpretáció tisztán ontológiai célzatú, és mind a mindennapi jelenvalólét egyfajta moralizáló kritikája, mind a 'kultúrfilozófiai' aspirációk távol állnak tőle” (Martin Heidegger: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály et al., Gondolat, Bp., 1989, 315. o).

A perfekcionizmus számára az egyéni és a szociális, társadalmi dimenziók szétválaszthatatlanul egymásba fonódnak; egy vágyott én felvázolása egyben egy olyan társadalom, egy olyan polisz elképzelése is, melyben vágyainknak megfelelően élhetünk. Mégpedig a két dimenzió között nem valamiféle következtetési vagy efféle reláció áll fenn, hanem, mint az a híres privátnyelv-argumentum példázza, e két szféra egymásba fonódik, a társadalmi dimenzióval „minden egyes megnyilatkozásomban és minden egyes hallgatásomban találkozom.”⁷

Az eddigig meglehetősen egyszerűnek tűnő helyzetet nem az bonyolítja össze végérvényesen, hogy nyugtáznunk kell: a „valóságosan létező” társadalom soha nem az a tökéletes társadalom, melyben „valójában” élni vágyunk. A probléma ugyanis az, hogy éppenséggel saját vágyainkkal sem vagyunk tisztában; hogy már nem vágyunk arra, hogy vágyainknak megfelelően éljünk. A Cavell által vizsgált gondolkodók sokféle nevet adnak ennek az állapotnak vagy diagnózisnak: Emerson konformitásnak, alkalmazkodásnak nevezi ezt, eredményét pedig így foglalja össze: „Ez az alkalmazkodás nem azt jelenti, hogy [az emberek] néhány dologban tévednek vagy néha hazudniuk kell, hanem azt, hogy mindenben tévednek”⁸

Jól ismert, hogy Nietzsche vagy éppen Heidegger hogyan írja le ezt az állapotot; néhány mondat erejéig most inkább Cavell John Stuart Millről adott elemzéséhez fordulnék, és korántsem pusztán az illusztráció kedvéért. Mill, akinél a szabadság nem egy a haszonelvű számítás által igazolhatóan jó dolgok közül, hanem magának a boldogságnak konstituens eleme, azt állítja, hogy „az egyetlen felmutatható bizonyíték arra, hogy valami kívánatos (...) [az], hogy az emberek kívánják”⁹; ugyanakkor viszont szenvedélyes paragrafusokban ostromozza a társadalmat, melyben nem pusztán az történik, hogy „a szokásost ahelyett választják, ami hajlamuknak megfelelne”, hanem „[e]szükbe sem jut, hogy van más hajlamuk, mint ami szokásos (...) s természetük követésének elmulasztásával eljutnak odáig, hogy nincs már természetük, amit kövessenek...”¹⁰ Arról van szó tehát, hogy konformitásunk oly mértékű, hogy kétségessé teszi egyáltalán az emberi természet, vagy akár a vágy fogalmának alkalmazhatóságát: mondhatjuk-e, hogy az élet, amelyet élünk, nem az, amire vágyunk – ha egyszer ezt a vágyat nem éljük át? Milyen joggal állítja Mill, hogy a szabadság kívánatos, sőt, bármilyen kívánatos élet szükségszerű eleme; és hogy kívánatosságát az bizonyítja, hogy vágyunk reá – ha máshol ő

⁷ CW, 4. o.

⁸ Ralph Waldo Emerson: *Önállóság* (ford. Jónás Csaba). In: Beck András (szerk.): *A filozófus az amerikai életben*, Tanulmány–Pompeji, Pécs–Szeged, 1995, 28. o.

⁹ John Stuart Mill: *Haszonelvűség* In: *A szabadságról – Haszonelvűség* (ford. Pap Mária), Magyar Helikon, Budapest, 1980, 296. o.

¹⁰ John Stuart Mill: *A szabadságról*, i. k., 121. o.

maga diagnosztizálja úgy jelenkori állapotunkat, mint amelyre e vágy eltűnése jellemző? Avagy Cavell kedves, sokat idézett kifejezéseit véve: milyen joggal állítja Emerson illetve Thoreau, hogy az emberek „titkos melankóliában”, „csendes kétségbeesésben” töltik életüket, ha egyszer ezeket az érzéseket az emberek maguk nem élik át?

Látható, hogy egyfelől az értelmezés, az értelmezés jogosságának és erőszakosságának¹¹, a filozófia bosszantó voltának kérdéséről van szó (amely ezer szállal kapcsolódik Freudhoz és a pszichoanalízishez is), másfelől pedig az írásról, a filozófia hatásáról (a perlokúció értelmében¹²): a perfekcionista szerzők írásmódjának legfőbb feladata, hogy kiprovokálja olvasójánál a fent már említett válsághelyzetet, amelyben életünk, kapcsolatunk a világgal és másokkal kérdéssé lesz számunkra. Mindez a perfekcionista filozófusok, írók vagy filmesek számára szükségessé teszi egyfajta (esetleg többé-kevésbé implicit) retorika és egyben a neki megfelelő olvasás-, befogadásmélet kialakítását.

Ebből érthetjük meg Cavell azon állítását, hogy a perfekcionizmus a valós világgal szembeni csalódás és egy lehetséges világ iránti vágy törésében születik; mi több, hogy e töréssel való szembenézés a filozófia morális hivatásának forrása, a filozófia mozgatórugója¹³. A perfekcionizmus ezek szerint az erkölcsi élet lehetőségfeltételeit vizsgálja, ily módon tehát megelőzi az egyes tettek erkölcsi elbírálására hivatott etikai elméleteket.

Ahhoz, hogy a válsághelyzet létrejöhesse, és hogy ily módon perspektívát nyerjünk saját életünkre, olyasvalamire van szükség, ami az egyént kimozdítja a konformizmus állapotából; ez pedig, lévén, hogy az én csak magára hagyatkozva ebből az állapotból képtelen kilépni, csakis a párbeszéd lehet; az a beszélgetőtársunk pedig, akivel e bizvást sorsdöntőnek nevezhető beszélgetéseket folytatjuk, nem más, mint a barát¹⁴.

Ez tehát a barátság „helye” a perfekcionista gondolkodásban; tulajdonképpen azt is mondhatjuk, hogy ennek az egész filozofálási módnak minden terhe a barátra hárul; mint Cavell írja, egyetlen etikai elméletben nem tölt be a barátság oly fontos, középponti szerepet, mint a perfekcionizmusban¹⁵. Nem is vagyunk igazságosak a barátsággal (a baráttal) szemben, ha ily módon mutatjuk be szerepét, hiszen úgy tűnhet az eddigiek alapján, hogy a gondolati építményben elméletileg kialakult hiátus betöltésének némiképpen hálátlan szerepe hárul rá¹⁶. Ezt a „hibát” maga Cavell nem is követi el;

¹¹ Vö. *CW*, 326. o.

¹² Vö. *CW*, 99. o.

¹³ *CW*, 2. o.

¹⁴ *CW*, 174. o.

¹⁵ *CW*, 27. o.

¹⁶ Ebbe a hibába esik például Cavell egyik monográfusa, Espen Hammer, lásd *Stanley Cavell. Skepticism, Subjectivity and the Ordinary*, Polity, Cambridge,

könyvében a filozófiai szövegek elemzésével felváltva filmelemzéseket olvashatunk, melyek sok más egyéb mellett azt a célt is szolgálják, hogy a barátságról alkotott képet kialakítsák és árnyalják. Az újraraházasodási komédiákban ugyanis, állítja Cavell, a házasság annak allegóriája, amit „a filozófusok Arisztotelész óta barátságként gondoltak el”¹⁷. (Az allegória működtetéséhez, hatókörének felméréséhez szükséges természetesen a nemek közti különbség figyelembe vétele; ezt Cavell nem is mulasztja el, azonban erre itt nem térhetek ki.)

A barátság tétje, mint ezekből az elemzésekből kiderül, nem csak a fent körülírt válsághelyzet létrehozása, hanem az, hogy a beszélgetések során érthetővé tegyünk magunkat mások (a másik) számára, és egyben magunk számára. E beszélgetésekben tehát a nyelv, mindazok a szavak, amelyek a konformizmus állapotában nem a saját szavaink, hanem idézetek – saját szavainkká válnak, alkalmasakká arra, hogy kifejezzük magunkat; a barát pedig az, akinek számára képes vagyok kifejezni magam¹⁸. „Az ember félénk és bizonytalan, lehajtott fővel jár, nem meri azt mondani: „Gondolkodom”, „Vagyok”, hanem valamilyen szentre vagy bölcsre hivatkozik.”¹⁹ – szól Cavell kedves Emerson-idézete, amelynek poénja az, hogy a „Gondolkodom”, „Vagyok” maguk is idézetek²⁰; ami azt is jelenti a sokrétű emersoni retorikában, hogy az a nyelv, melyen megtalálhatom önmagam kifejezését, nem egy másik, a hétköznapitól eltérő nyelv – hiszen hogy is lehetne az: nincsenek más szavaink, csak azok, melyeket mindenki más is használ. Itt találjuk meg tehát a hétköznapi nyelvtől való (szkeptikus) eltávolodás és az ahhoz való visszatérés mozgásának párját a perfekcionizmusban: a nyelv, melyhez „visszatérek”, miután eltávolodtam tőle a válsághelyzet során, lényegszerűen ugyanaz, ugyanakkor éppily joggal állíthatjuk, hogy lényegszerűen más.

A baráti beszélgetés témája természetesen minden lehet (nem szabad úgy elképzelni, hogy Cavell megkövetelné az „igazi barátoktól”, hogy állandóan sorsdöntő beszélgetésekbe bonyolódjanak), erkölcsi kérdésekben pedig itt találják meg a helyüket mindazok az egyéb etikai elméletek által mellékesnek vagy éppenséggel tisztátalan, önfelmentő kibúvóknak minősített részletek, mint például a mentségek, magyarázatok, vágyak és hajlamok tisztázása, mindennapi történeteink és botlásaink – mindaz, ami erkölcsi életünk a

2002, 136-137. o. (Pl. „Now for anyone to count as a friend in Cavell's sense, he or she would have to satisfy a number of requirements” – írja, és nyilvánvalóan elméletileg levezetett „követelményekről” beszél.)

¹⁷ CW, 15. o.

¹⁸ CW, 27. o.

¹⁹ Ralph Waldo Emerson: *I. m.*, 33. o.

²⁰ Bővebb elemzését lásd CW, 27. skk. o., illetve még: Stanley Cavell: *Az egyedi elszámoltatása*, Vulgo, 1999/1, 5. skk. o.

filozófiából oly gyakran hiányolt elevenségét alkotja. Ugyanakkor az is igaz, hogy Cavell szerint szükséges, hogy a baráti beszélgetésnek témája legyen az erkölcs lehetősége, mindaz, ami a morális kapcsolatok valóságát bizonyítja”.²¹ Csak így válik elkerülhetővé az, hogy önmagunk számára való átlátszatlan-ságunk, az, hogy (Kanttal szólva) motivációink tisztaságában soha nem lehetünk bizonyosak – ne vezessen olyan kétségbeeséshez, melyben már a megszólalás lehetősége is kétségessé válik. Így tehát azt látjuk, hogy a barátság és a (perfekcionista) filozófia két szempontból is rendkívül közel kerül egymáshoz: egyrészt eredményét tekintve (az életünkre való rálátást biztosító perspektíva létrehozása), másrészt tartalmát tekintve (az erkölcs lehetőségfeltételeinek vizsgálata).

Ebből válik érthetővé az az első pillantásra igencsak merész interpretációs javaslat, melyet Cavell a *Nikomakhoszi etika* kapcsán tesz²². A probléma jól ismert: miért állítja Arisztotelész a tizedik könyvben azt, hogy a „boldogság nem egyéb, mint valamiféle elmélkedés”²³? Cavell feltevése szerint a tizedik könyv válasz az előző két, a barátságról szóló könyvre; ezek szerint a teoretikus életformában az elmélkedés tárgya az, amiről maga a *Nikomakhoszi etika* szól, közelebbről pedig a barátság és annak szerepe az ember számára elérhető legjobb életben. Az elmélkedés eredete és célja maga az a barátság, amely témáját is alkotja.

Ha az előbbieken alapján barátság és filozófiai vizsgálódás ilyen közelsége már talán nem is oly meglepő, a javaslat nyilvánvaló paradoxonhoz vezet: a barátság lehetőségfeltételét adó közös vizsgálódás, párbeszéd csakis akkor jöhet létre, amikor a barátság már létezik. De, kérdezi Cavell, nagyobb paradoxon-e ez annál, hogy a barátban másik önmagunkat ismerjük fel, hogy ahhoz, hogy észleljük, hogy létünk kívánatos, észlelnünk kell barátunkat is, hogy létezik²⁴ – vagyis hogy önmagunk észleléséhez szükséges, hogy észleljük azt, hogy barátunk együtt van velünk? A paradoxon megoldása Cavell szerint az volna, ha figyelembe vesszük, hogy az efféle észlelés a barátság legmagasabb formáját jelentő „együttélésben s a szóban és gondolatban való közösségben valósulhat meg”²⁵.

Amivel, vegyük észre, Cavell voltaképpen nem oldja meg a paradoxont, csupán egy másik szintre tolja azt át: a barátság lehetőségfeltételének szintjéről a „közös észlelésre” (amely tehát biztosítaná, ha jól értem, hogy egyszerre jöjjön létre a barátság és „lehetőségfeltétele”, a barátságról való

²¹ CW, 399. o.

²² CW, 364. skk. o.

²³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (ford. Szabó Miklós), Európa, Budapest, 1997, 357. o. (1178b)

²⁴ Arisztotelész: *I. m.*, 322. o. (1170b)

²⁵ Uo.

párbeszéd). De talán nem is szükséges megoldanunk e paradoxont; talán éppen e paradoxon definiálja többek között a barátságot. „Többek között”, mondtam: a barátság meghatározásához nem elégséges e paradoxon, valamint e paradoxon nem csak a barátságra jellemző.

Az előzetesség és utólagosság e hétköznapi időt (mindennapi időérzékelésünket és egyben időfelfogásunkat) keresztező játéka az interszubbjektivitás radikális fenomenológiai elméleteinek, például Lévinas gondolkodásának is jellemzője. Azt is megkockáztatnám, hogy Lévinas, és nyomán több francia fenomenológus általában a Másikkal történő találkozásnak tulajdonítja azt a felforgató erőt, mely a cavelli perfekcionizmusban a barátság sajátossága. A látszatra különböző hatóerejű elméletek között nem feltétlenül szükséges azonban döntenünk. Ha figyelembe vesszük ugyanis a barátság paradoxonát, akkor azt mondhatjuk: korántsem arról van szó, hogy a perfekcionizmusban csakis bizonyos kiválasztott, előre meghatározott (esetleg bizonyos tulajdonságok listája alapján azonosítható) személyek körének jut az a privilégium, amely a francia fenomenológiában minden Másik, vagy inkább a mindenkori Másik sajátja. Voltaképpen minden kapcsolat, minden beszélgetés magában hordozza azt a lehetőséget, hogy a barátság felforgató és önmagunkra ébresztő ereje megnyilvánuljon benne. Ennyiben tehát a barátság elmélete vezérfonal lehet az interszubbjektivitás elméletének kidolgozásához. Ugyanakkor Cavell munkássága azt a figyelmeztetést is hordozhatja, hogy ne tegyük a barátság jellemzői minden további nélkül az interszubbjektivitás fenomenológiájának jellemzőivé – ezzel morális életünk sajátos dinamikáját, gazdagságát, életünk és vágyaink különös mindennapiságát áldoznánk fel.

Talán ez is magához a barátsághoz, annak paradoxonához tartozik: hogy egyszerre találjuk meg benne azt a törekvést, hogy magának az interszubbjektivitásnak a modelljévé váljon – és hogy példaszerűségéből újra meg újra visszahúzódjon minden egyes barátság megismételhetetlen egyediségébe.