

Sartre és a szabadság határai

A passzivitás három dimenziója Sartre fenomenológiájában

BEVEZETÉS

Sartre filozófiai – és irodalmi – műveinek értelmezése során az elemzők túlnyomó többsége evidenciának tartja, hogy a szerző az embert lényegileg a szabadság alapján határozza meg. Magától értetődőnek szokás tekinteni, hogy Sartre-nál az emberi létezés, illetve a tudat (mely alapvetően emberi tudat) egybeesik a szabadság körével. Ahol szabadság van, ott tudat van, ahol tudat (önmagáért-való) van, ott szabadságnak kell lennie.

Filozófiai írásai alapján, első, fenomenológiai korszakáig mindenképpen, Sartre-nál egy kartéziánus tudat- és szabadság-felfogás körvonalai rajzolódnak ki. A tudat tiszta, transzparens, teljes mértékben aktív régió. A tudat szabadsága Sartre-nál, akárcsak Descartes-nál, „végtelen” (Descartes 1641/1994. 71).¹ Egy nem szabad, passzív tudat fogalma Sartre szerint fából vaskarika, önellentmondás (Sartre 1939a/1972. 58 sk.). A tudat csak maradéktalanul szabad és aktív lehet, értelmetlenség azt mondani, hogy az ember kicsit szabad, kicsit meg nem (Sartre 1943/2006. 525 sk.).² Az ember vagy *teljesen* szabad, vagy *teljesen* determinált, harmadik eset nincs – mondja Sartre (uo.). Ebből a felfogásból vezethetők le morálfilozófiájának bizonyos szélsőségesnek tűnő következményei: mindekelőtt az ember radikális és maradéktalan felelőssége mindenért, amit tesz és mindenért, ami vele történik. Ez odáig vezet nála, hogy helyeslően csatlakozik Jules Romain szavaihoz: „A háborúban nincsenek ártatlan áldozatok” (Sartre 1943/2006. 651). Ezzel összhangban Sartre úgy véli, hogy például a kínzásnak alávetett fogoly teljes mértékben felelőssé tehető azért, ha megtörik, együttműködik kínzóival, és elárulja társait, csak hogy a kínzás abbamaradjon. Szerinte

¹ Descartes-nál: „Másfelől azonban amiatt sem panaszkodhatom, hogy Isten nem adott eléggé átfogó és tökéletes akaratot, más szóval döntési szabadságot, hiszen nyilvánvaló módon azt tapasztalom, hogy ez egyáltalán nincs korlátok közé szorítva” (Descartes 1641/1994. 71). Sartre Descartes szabadság-fogalmáról ld. Sartre 1946/1992.

² Idézett hely: „Mindez azt mutatja, hogy két megoldás és csak kettő lehetséges: az ember vagy teljesen determinált (ami elfogadhatatlan, különösen azért, mert egy determinált tudat, vagyis egy kívülről motivált tudat pusztán külsődlegessé válna és megszűnne tudat lenni), vagy teljesen szabad.”

semmilyen szenvedés sem lehet elég erős vagy intenzív ahhoz, hogy az ember feladja szabadságát (Sartre 1943/2006. 479 sk.).³

Első pillantásra ez a szabadságfogalom némiképp *absztraktnak* és életidegennek tűnhet. Absztraktnak látszhat azért, mivel nem csupán a *szabadság* tartozik alapvető tapasztalataink közé, hanem az is, hogy szabadságunknak *korlátai* vannak, mégpedig olyan korlátai, amelyek magán a szabadság körén belül jelennek meg mint ezzel a szabadsággal szembeni, belőle magából fakadó *ellenerek*. Számos elemző támadta ezen a ponton Sartre felfogását, a legismertebb módon Merleau-Ponty (1945/2012, 1964/2007). Merleau-Ponty szerint a szabadságnak ez a minden korlátozás nélküli fogalma elvont, a konkrét élet összefüggései között értelmezhetetlen, és visszahull saját ellentétébe: a totális passzivitásba.⁴ Merleau-Ponty meggyőződése szerint a konkrét emberi tudatot csak aktivitás és passzivitás játékaaként, különböző arányú ötvözeteként, egybeszővéseként tudjuk megérteni a megfelelő módon. A szabadságnak fokai vannak, és a konkrét emberi létezés fenomenológiájának egyik feladata éppen abban állna, hogy a szabadságnak mint a tudat mozgásterének a szerkezetét, valamint e mozgástér változásait felderítse, és megmutassa, miképpen jelenik meg az emberi szabadság egy eredeti passzivitás hátterén.⁵

Az alábbi tanulmányban azt szeretném megmutatni, hogy annak ellenére, hogy Sartre-nál valóban az ember lényegileg szabad volta volt előtérben, bizonyos alapvető pontokon megjelent nála a passzivitás is mint a tudathoz és az emberi szabadsághoz elválaszthatatlanul hozzátartozó fenomén; mint olyan fenomén, amely éppenséggel konkrétá teszi a szabadságot, s amely nélkül nem tehetünk szert a szabadság konkrét fogalmára. Sartre fenomenológiai művei az emberi élet teljesen konkrét leírásával szolgálnak, amelyeket a legkevésbé sem érhet az életidegenség és absztrakció vádjá. Marxista korszakában pedig Sartre-nál éppen hogy kiteljesedett az a törekvés, hogy az emberi életet a maga konkrétságában tegye láthatóvá; marxista korszaka bizonyos mértékig a korábbi

³ Idézett hely: „Valójában bármilyen nyomás is nehezedjen az áldozatra, a reményről való lemondás akkor is szabad marad, a lemondás spontán létrehozása, a szituációra adott válasz az emberi-valóságot mutatja meg; bármilyen erős is volt az áldozat ellenállása, és bármilyen hosszú ideig várt, mielőtt kegyelemért kiáltott volna, mindennek ellenére még mindig várható volt tíz percig, egy percig, egy másodpercig. Eldöntötte, hogy a fájdalom melyik pillanatban vált elviselhetetlenné. S erre az a bizonyíték, hogy lemondását lelkiismeret-furdalással és szégyennel éli meg.”

⁴ „Ha a szabadság valóban minden cselekedetünkben ugyanolyan fokú, sőt még abban is, amit elszenvedünk, ha semmilyen összefüggésben nem áll viselkedésünkkel, ha a rabszolga ugyanakkora szabadságról tesz tanúbizonyságot akkor, amikor félelemben él, mint amikor eltépi láncait, akkor nem mondhatjuk, hogy létezik *szabad cselekedet*. Akkor a szabadság minden cselekvésen innen van és egyetlen esetben sem jelenthetjük ki, hogy »itt jelenik meg a szabadság«. A szabad cselekedetnek ugyanis ahhoz, hogy felismerhető legyen, az élet olyan hátteréről kell leválnia, amely nem szabad, vagy kevésbé az. Ha a szabadság mindenütt jelen van, akkor ugyanúgy mondhatjuk, hogy sehol sincs jelen.” (Merleau-Ponty 1945/2012. 468.)

⁵ Merleau-Ponty Sartre-kritikájának bizonyos egyoldalúságaival kapcsolatban lásd Bene 2009.

törekvések szerves és logikus folyamatként is értelmezhető; nevezetesen az emberi egzisztenciában jelentkező, a szociális és természeti oldal felől érkező passzív tendenciák finomszerkezetének a feltárásaként.

A jelen írásban mindenekelőtt Sartre szigorúan vett fenomenológiai munkáira összpontosítok; kései korszakának marxista írásai a jelen vizsgálódások körén kívül esnek.⁶ A tanulmány fő tézise a következő. Sartre fenomenológiájában az ember eredeti passzivitásának fenoménje három alapvető ponton is kifejezésre jutott: (1) az érzelmek és a hangoltság fenoménjében, (2) a test problémájában és (3) mindenekelőtt az önmagáért-valónak a Másikhoz való viszonyában. Vanak egyéb pontok is, ahol Sartre a tudat passzivitásáról beszél (mindenekelőtt az észlelés esetében), de Sartre általános antropológiai és pszichológiai koncepciójának tekintetében első körben ezt a hármat tartottam fontosnak kiemelni.

ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK: AZ EMBERI VALÓSÁG FOGALMA SARTRE-NÁL

A konkrét, alapvetően kronológiai rendet követő elemzések előtt három olyan pontot kell figyelembe vennünk, melyek lényegi szerepet töltenek be a jelen írásban vizsgált problémakör megértése szempontjából.⁷ (1) Fakticitás és passzivitás viszonya; (2) a Másik és a másik-számára-való lét viszonya; (3) test és testiség Sartre-nál. Az utóbbi kettőnél egy konkrét faktum és egy egzisztenciális struktúra viszonyáról van szó. A tanulmánynak ebben az előkészítő részében *A lét és a semmit* tartjuk szem előtt.

(1) Ami az elsőt illeti: előre kell bocsátani, hogy Sartre-ra nem mindenütt jellemző a terminológiai szigor. Fakticitás és passzivitás fogalmát több helyen egymással szinonim értelemben használja (vö. pl. Sartre 1943/2006. 406, 462 stb.). Sartre-ral kapcsolatban, úgy vélem, akkor járunk el a legcélravezetőbb módon, ha *terminológiai tendenciákat* keresünk, és nem egyes elszigetelt szöveghelyeket szemelünk ki magunknak, hogy aztán saját, előzetesen kialakított álláspontunkat igazoljuk velük. *A lét és a semmi* elején az önmagában-valót aktivitáson és passzivitáson túlra helyezi. Mint írja:

⁶ Ehhez hozzá szeretném tenni, hogy meggyőződéseim szerint a kései, marxista korszakban, néhány értelmező véleményével szemben, a marxizmus nem felcserélte, nem helyettesítette a fenomenológiát, hanem egyszerűen marxizmus és fenomenológia ötvöztetésére, szintézisére tett kísérletet. (Ahol Sartre „egzisztencializmust” mond vagy ír, ott – véleményem szerint – mindenütt „egzisztenciális fenomenológiát” kell mondanunk, illetve értenünk). Fenomenológia és marxizmus szintézise az idős Sartre-nál azonban egy másik tanulmány témája lenne.

⁷ Az alábbi pontokra Seregi Tamás hívta fel a figyelmemet, akinek ezúton is szeretnék köszönetet mondani észrevételeiért.

A lét önmaga. Ez annyit jelent, hogy nem is aktivitás és nem is passzivitás. Mindkét fogalom emberi, és az emberi megnyilvánulásokat vagy az emberi megnyilvánulások eszközeit jelöli. Akkor van aktivitás, ha egy tudatos lét az eszközöket egy cél érdekében mozgósítja. S passzívnak nevezzük azokat a tárgyakat, amelyekre aktivitásunk irányul, mivel azok spontán módon nem célozzák meg azt a célt, amire használjuk őket. Egyszóval az ember aktív, s azokat az eszközöket mondjuk passzívnak, amelyeket felhasznál. (Sartre 1943/2006. 43.)

Az aktivitást tehát lényegileg az emberre vonatkoztatja, a passzivitást pedig a tárgyi szférára. A tárgyak annyiban az emberre vonatkoztatottak, amennyiben az ember hajtja végre a jelentésadás, értékelés és céltételezés azon aktusait, amelyek eredményeképpen a dolgok jelentéssel, értékkel és céllal rendelkező tárgyakká válnak az emberi világban. A passzivitás ebben a tekintetben a nem-emberi, dologi világ sajátossága. Ugyanakkor más helyeken Sartre arról beszél, hogy az ember is működhet passzív lényként (Sartre 1943/2006. 355, 438, 462, 467 stb.). Igaz, ezekhez a megfogalmazásokhoz időről időre hozzáfűzi: én magam vagyok az, aki passzívvá teszem magam, passzivizálok, passzívként választom magamat.⁸

Ha *A lét és a semmi*ben általánosan érvényesülő terminológiai tendenciára figyelünk, akkor passzivitás és fakticitás különbségét a következőképpen tudnánk megragadni: a fakticitás az önmagáért-való általános létstruktúrája. Olyan létstruktúra, mely nélkül az önmagáért-való mint olyan egyáltalán nem is volna lehetséges. Ilyen egzisztenciális struktúra Sartre-nál például az, hogy az önmagáért-való szükségszerűen rendelkezik (a) egy tér-időbeli helyzettel, amelybe beleszületett, (b) egy múlttal, (c) egy környezettel; (d) az önmagáért-való továbbá társas, illetve társadalmi lény, akihez egzisztenciálisan hozzátartoznak a „mások” vagy „többiek”; (e) végül az önmagáért-való szükségszerűen halandó (Sartre 1943/2006. 569–649). A passzivitás ezzel szemben a mindenkori *konkrét*, aktuális létfolyamatban mutatható fel mint az ember szabadságával szemben mutatkozó, mindenkori konkrét ellenerő. A passzivitás az a különös mód, mondja Sartre, ahogyan a szabadság bizonyos szempontból, bizonyos mértékig magát az aktuális szituációban konkrétan passzívvá teszi. A passzivitás ily módon gyökerezhet a fakticitásban, de nem feltétlenül kell belőle erednie. (Például az érzelmek vagy a szabadságomat béklyóba verő rosszhiszemű magatartásmódok esetén).

(2) Ami a Másik és létem más-számára-való dimenziójának viszonyát illeti, ott ugyanúgy faktum és fakticitás viszonyáról van szó, mint test és (egzisztenciális) testiség esetében. A mindenkori konkrét Másik egy faktum. Ebben a formában esetleges. Bármikor elgondolható nemléte. Létem más-számára-való aspektusa azonban akkor sem teljesen független az önmagáért-valótól, ha Sartre hangsú-

⁸ Jellemző szöveg még ebből a szempontból az *Egy emóció-elmélet vázlat*a is.

lyozza, hogy a Másik levezethetetlen az önmagáért-való létstruktúráiból, és az utóbbiakhoz képest teljesen esetleges.⁹

Több dolgot is le kell szögezni ezen a helyen. Sartre egyfelől azt mondja, hogy a Másikra vonatkozó *cogito* ugyanúgy apodiktikus (tehát kétségbevonhatatlan, felfüggeszthetetlen), mint a saját létemre irányuló; noha mindkettő esetében pusztán tényről van szó. Ez a „pusztán tény” azonban semmi esetre sem tartozik az empirikus tények tartományába, mint a pozitív tudományok igazolt tézisei és felfedezései. A tények egészen sajátos osztályáról van szó: metafizikai őstényekről, „tényszerűségekről” (*nécessité de fait*).¹⁰ Úgy gondolom, ezt a sartré-i felfogást akkor is nyomatékosan figyelembe kell vennünk, ha Sartre egyébként mindenütt hangsúlyozza, hogy a Másik léte éppoly esetleges, mint a sajátom, és a Másik semmi esetre sem alkotja a tapasztalat és az emberi lét valamiféle lehetőségfeltételét (Sartre 1943/2006. 311). Másfelől azonban a vonatkozó szöveghelyeken felfedezhetünk olyan terminológiai tendenciát, hogy Sartre a Másikról, és nem létem más-száma-ért-értékezőről, tehát létem interszubjektív karakteréről beszél. Úgy vélem, hogy ennek a tendenciának jelzésértékűnek kellene lennie.

A kérdés az, hogy vajon elgondolhatjuk-e a tudatot az interszubjektív dimenzió, tehát a más-száma-ért-értékező nélkül. Sartre néhány szöveghelyen valóban megengedhetőnek tartja, hogy az önmagáért-értékezőt lemessük a másik-száma-értékező létről, ténylegesen függetlennek tartja a kettőt. Úgy vélem viszont, hogy ezeket a helyeket alá kell rendelnünk annak az általánosabb tendenciának, hogy Sartre *a konkrét emberi valóság fenomenológiai rekonstrukciójára tesz kísérletet*. Létem másik-száma-értékező nélkül nem lenne *nyelv*,¹¹ nem lenne cél, jelentés, érték a világban, így egyáltalán nem is léteznének szituációk; nem volna a szabadságnak ellenállási közege, ami által a szabadság egyáltalán szabadságként tud megjelenni és működni. Másik nélkül nem lenne szabadság, ami az önmagáért-értékező lényegi strukturális jellemzője. A válasz a kérdésre, hogy elgondolható-e másik-száma-értékező nélkül az önmagáért-értékező, a tudat, az, hogy igen, *de*

⁹ „A másikkal *találkozunk*, nem konstituáljuk azt. S ha ez a tény szükségszerűnek kell is tűnjön számunkra, attól ez még nem egy olyan szükségszerűség, ami »tapasztalatunk lehetőségfeltételeihez« tartozik, vagy ha jobban tetszik, ami ontológiai szükségszerűség formájában jelenne meg: a másik létezésére vonatkozó szükségszerűségnek, ha ez a szükségszerűség létezik, »esetleges szükségszerűségnek« kell lennie, vagyis ugyanolyan típusú *tényszerűségnek*, mint amivel a *cogito* adódik. Ha a másik adott kell lehessen számunkra, ennek olyan közvetlen megértés révén kell történnie, ami faktikus jellegével megterheli a találkozást, ahogy a *cogito* megterheli egész fakticitásával gondolkodásomat, és mégis részesül magának a *cogitónak* az apodikticitásából, avagy kétségbevonhatatlanságából.” (Sartre 2006. 311.) Továbbá: „Tehát még mindig az önmagáért-értékező létstruktúráit írjuk le, még akkor is, ha a másik világban való jelenléte egy abszolút és önmagában evidens, ám esetleges tény, vagyis levezethetetlen az önmagáért-értékező ontológiai struktúráiból.” (Sartre 1943/2006. 434 sk.)

¹⁰ Ezzel kapcsolatban lásd Tengelyi 2011 és Tengelyi 2014. 265–279.

¹¹ Lásd ehhez Erdélyi 2012. 78–105, különösen 101.

*egy ilyen tudatot aligha nevezhetnénk emberi tudatnak.*¹² Ez egy spontán, eksztatikus megnyílás lenne a világra, pontosabban a világ önmagára való spontán, önfelédtrányílása – egy lényegénél fogva absztrakt, nem emberi fejlemény. Az emberi valóság (*réalité-humain*) nem gondolható el Másik és más-számára-való-lét nélkül. Meggyőződésem, hogy már itt, Sartre-nál teljesen világosan és határozottan azonosítható az a Lévinas számára irányadó gondolat, hogy csak a Másik által vagyunk szabadok, a Másik által születik meg a mi szabadságunk is.

(3) Ami a testet illeti: az előbbi pontban említett különbségtételt itt is érvényesítenünk kell: van egyfelől a mi konkrét testünk, mely ilyen és ilyen faktikus adottságokkal bír, mely folyamatosan öregszik, és amely egyszer megtér őseink porához. És van másfelől az önmagáért-való testisége mint egzisztenciális testiség, mint egzisztenciális struktúra, mely nélkül konkrét emberi létezés nem képzelhető el. Sartre-nál a test az a nézőpont, amelyet esetlegességgem szükségszerűen felvesz a világban (Sartre 1943/2006. 395 skk.).¹³ Elképzelhető, hogy másmilyen testtel rendelkeznek, mint amivel aktuálisan bírok. Időről időre elő is fordul az emberekkel, hogy más testre vágyakoznak, mint ami nekik adatott – időről időre fájdalmas műtéteknek vetik alá magukat az emberek, mert elégedetlenek faktikusan adott testükkel. De nem képzelhető el, hogy az önmagáért-való egyáltalán ne bírjon *valamilyen* testtel; tehát ha már egyszer a világon

¹² Találunk egy ezzel kapcsolatos fontos szöveghelyet *A lét és a semmiben*, ahol a szerző különbséget tesz ontológiai és antropológiai törekvések között, a mű célkitűzéseit egyértelműen az előbbiben horgonyozva le. (Az alábbi szöveghely egyúttal kivétel az előbb jelzett terminológiai tendencia alól, lévén Sartre létem más-számára-való dimenzióját mondja levezethetetlennek az önmagáért-való létstruktúráiból). Am úgy gondolom, hogy ezeket a sorokat is kellő óvatossággal és körültekintéssel érdemes kezelni. Mivel végkövetkeztetése egyfelől teljesen egybecseng a miénkkel: Másik, illetve létem más-számára-való aspektusa nélkül a tudat egyáltalán nem lenne emberi tudat; és másfelől azért is, mert az ontológiai leírások Sartre-nál mindig fenomenológiai antropológiai leírásokba torkollnak. Sartre szavaival: „Van egy gondolat, ami segítségünkre lehet feladatunk megoldásában, és ami előző megjegyzéseinkből bontható ki, jelesül az, hogy a másik-számára-lét nem az Önmaga-számára-való egyik ontológiai struktúrája: felesleges abban reménykednünk, hogy – mint egy alapelvűből a következményt – az önmaga-számára-létből egyszerűen levezethetjük a másik-számára-létet, vagy megfordítva, a másik-számára-létből az önmaga-számára-létet. Persze emberi valóságunk megköveteli, hogy egyszerre legyünk önmaga-számára-valók és másik-számára-valók, de a jelen vizsgálódások nem egy antropológia létrehozását célozzák. Talán nem lehetetlen egy olyan Önmaga-számára-valót elgondolni, ami teljesen híján van minden Másik-számára-való viszonyoknak, s ami úgy létezne, hogy még csak feltételezni sem tudnánk róla, hogy tárgyá válhat. Csakhogy ez az Önmaga-számára-való nem »ember« lenne.” (Sartre 1943/2006. 346.)

¹³ „[A] test egyszerre nézőpont és kiindulópont: egy nézőpont, egy kiindulópont, ami én vagyok, de amin ugyanakkor túllépek afelé, aminek lennem kell. Ez az állandóan meghaladott és a meghaladás kellős közepén állandóan újjászülető nézőpont, ez a kiindulópont, amit folyton átlépek, és ami mindig én vagyok önmagam mögött maradvá, ez esetlegességgem szükségszerűsége.” (Sartre 1943/2006. 395.) „Most már teljes világosságában megragadhatjuk annak a definíciónak az értelmét, amit a számunkra-létében tekintett testről fentebb nyújtottunk: a test az az esetleges forma, amit esetlegességgem szükségszerűsége felvesz.” (Sartre 1943/2006. 397.)

van, ne rendelkezzenek egy nézőponttal, melyet *esetlegessége szükségszerűen fel kell hogy vegyen*.

A prereflexív *cogito* szintjén természetesen belesüllyedünk a világba, testünk nincs a tudat előterében. Azonban időről időre hírt ad magáról a testiség mint a lételemet konkrétta tevő egzisztenciális struktúra, mely megnyilvánítja, hogy eredendően testi lény vagyok, és önmagáért-valóként nem tudok másként létezni, csakis megtestesülésként, inkarnációként. A fáradtság, a fájdalom stb. azok az élmények, melyekben lételem testhez kötöttségéről értesülök, az önmagáért-való eredendő megtestesültségét teszik számomra kétségbevonhatatlanná. A jelen tanulmányban a testiség konkrét élményei az érdekesek a számunkra, melyben a tudat passzivitásként jelenik meg önmaga számára.

A passzivitás a fentebb vázolt egzisztenciális struktúrák *konkrét* megnyilvánulása, mely a szabadságot is *konkrétta* és ezáltal speciálisan *emberi* szabadsággá teszi.

I. ÚTBAN A LÉT ÉS A SEMMI FELÉ: A TUDAT EVAKUÁLÁSA

Első fenomenológiai írásaiban már megjelennek Sartre későbbi, kiforrott ontológiájának körvonalai: a valóságnak létre és semmire való felosztása. *A lét és a semmi* felé vezető úton Sartre ennek az ontológiának különböző részleteit dolgozza ki, egy tervezett fenomenológiai pszichológia és antropológia rendszerén munkálkodva (Waldenfels 1987. 70, 74, Moran 2000. 369). Ennek során, Bernhard Waldenfels szép és szerencsés kifejezésével élve, Sartre végrehajtotta „a tudat evakuálását” (Waldenfels 1987. 70), melynek során Sartre kiűzött a tudatból mindent, amit tudatidegennek velt.

A lét és a semmi felé vezető út legfontosabb állomásai: *Az ego transzcendenciája* (1936a/1997a), *A képzelet* (*L’Imagination*, 1936b), *A képzeletbeli* (*L’Imaginaire*, 1940/1997b), *Egy emóció-elmélet vázlatja* (1939a/1972) és *A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás* (1939b/1997c) című írások.

Az ego transzcendenciájában Sartre első ízben vázolja fel egy aszobjektív tudatfilozófia alapvonalait. Az ego, mondja, nem a tudat lakója, hanem épp olyan világbeli, konstituált tárgy, mint bármelyik másik tárgy a világban (Sartre 1936a/1997a. 11, 77). Az ego, az én az a kép, amelyet a tudat alkot saját világbeli megjelenéséről, illetve amelyet mások alkotnak rólam. Ezt a képet, ezt a konstitutívumot azonban a tudat állandóan transzcendálja. A tudat áttetszőségét és illékonyágát zavarossá tenné, ha egy olyan merev, konstituált létezőt helyeznénk el benne, mint az ego. Az ego, véli Sartre, szubsztanciális létező, és a tudatban való lokalizálása szubsztancializálná magát a tudatot is. „A fenomenológia minden eredményét a romba dőlés fenyegeti – írja –, ha az Én nem ugyanolyan rangú relatív létező, mint a világ, azaz ha nem egy tárgy a tudat *sámára*” (Sartre 1936a/1997a. 23).

A *képzelet* és *A képzeletbeli* című írások a tudat lényegét abban ragadják meg, hogy az adottat állandóan transzcendálni tudja egy nem-lét felé, s ezáltal az ember, éppen képzelete által, minden egyes pillanatban képes arra, hogy a világ adott rendjét felforgassa. A képzelet az, ami az embert sajátosan emberi lényvé teszi, lévén ez alkotja a szabadság mint semmítő (az adottat megsemmisítő) erő lényegét; s ami által az ember lényegénél fogva mindig rebellis lény, akár aktualizálja a lázadásnak ezt a számára inherens képességét, akár nem. Az a pont, ahol ezekben az írásokban a tudatba betör a passzivitás, az észlelés. A perceptuális tudat az adottból meríti anyagát, ezért vele kapcsolatban Sartre megengedi, hogy az passzív legyen. „A perceptív tudat passzivitásként jelenik meg. Ezzel szemben a képalkotó tudat mint képalkotó tudat jelenik meg, azaz mint a tárgyat képben létrehozó és megőrző spontaneitás.” (Sartre 1940/1997b. 107.)

Az *Egy emóció-elmélet vázlatja* az érzelmeket, szenvedélyeket olyan tudatmódként mutatja be, amelyek révén az ember meghatározott módon transzcendálja magát a világ felé, illetve olyan speciális mód, ahogyan az ember elhelyezi magát a dolgok közegében. Az emóció, az érzelem, mondja Sartre, a világban-benne-lét speciális módja; mégpedig olyan mód, amit az ember szabadon választ meg. Az ember ilyen vagy olyan hangulati, érzelmi állapotban lévő lénynek választja magát; s ezek a választott viszonyulási módok a világot, s benne a dolgokat, sajátos színezettel, értelemmel, jelentőséggel felruházott létezőkként mutatják meg számára. Sartre szerint az érzelem a világmentelmezés speciális módját jelenti.

Végül *A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás* című rövid írás egy olyan gondolatot fogalmaz meg, mely Sartre számára *A lét és a semmi*-ben is irányadónak számít a tudat értelmezése szempontjából, nevezetesen: a tudatot léthiányként, *vágyként* határozza meg. A tudat lényege az intencionalitás: a tudatnak a dolgok, a világ felé való kimozdulása, eksztázisa. Az intencionalitás viszont lényegét tekintve és alapvetően vágy. Minden tudattípus legerendőbb és legtisztább formája, véli Sartre, a vágy. A tudat mindenekelőtt vágyként lendül ki afelé, ami nem ő: vagyis a világ, az önmagában-lét felé.

A vágy sartre-i felfogásában megjelenik mindhárom fentebb említett összetevő, amely a passzivitás sartre-i fogalmának tekintetében is alapvetőnek bizonyul: (1) a vágy egy alaphangulat, mely bizonyos módon, bizonyos irányból feltárja a létet; (2) a vágy egy testtel bíró létezőnek (az önmagáért-valónak mint emberi valóságnak, mint *réalité humaine*-nek) a tudata; vagyis egy megtestesült, testtel bíró szubjektivitásnak a működése, fungáló testi intencionalitás; és végül (3) a vágy végső soron eminens módon a Másikra irányul Sartre-nál; a Másikkal való ontológiai fúzióra irányuló vágy, illetve annak vágya, hogy saját esetleges, megalapozatlan létünket a Másikkal alapozzuk meg. (Lásd ezzel kapcsolatban Tengelyi 2007. 225–236; Ullmann 2011.)

II. ÖNKÉNT VÁLLALT PASSZIVITÁS: AZ ÉRZELMEK MÁGIÁJA

Az *Egy emóció-elmélet vázlatában* Sartre részben a klasszikus érzelem-elméletek elégtelenségére szeretne rámutatni, részben pedig egy pozitív, fenomenológiai érzelemfelfogás kidolgozására törekszik. A klasszikus pszichológiai, fiziológiai és behaviorista orientációjú elméletek általános hibája, hogy az érzelmet testi reakcióként próbálják magyarázni, valamely külső empirikus eseményre visszavezetve azt. Ezáltal viszont felszámolják az érzelem egy alapvető jellegzetességét: azt nevezetesen, hogy az érzelem mindig valamiféle jelentéssel bír, illetve lényegileg céltételező, intencionális magatartással bír, vagyis a finalitás karakterével rendelkezik. Az érzelem jelentéskonstituáló, céltételező jellegét a mechanisztikus, behaviorisztikus, fiziológiai elméletek nem tudják érthetővé tenni (Sartre 1939a/1972. 41–54). Egy fokkal jobb a helyzet a pszichoanalitikus elméletek esetében, ahol az érzelmelek a tudattalan szimbolikus kifejeződéseként jelennek meg (Sartre 1939a/1972. 55–61). Mivel azonban a pszichoanalitikus elméletben a tudattalan képviseli a valódi ágenciát, a valóban hatékony entitást, és az érzelmelek pusztán passzív kifejeződéseként jelennek meg, az emberi tudat első személyű tapasztalatának a pszichoanalízis sem lehet hűségese, adekvát elmélete. Az emberi tudatnak ugyanis alapvető tapasztalata a szabadság, a pszichoanalízis ezzel szemben pusztán dologgá fokozza le a tudatot (Sartre 1939a/1972. 58 sk.). Így az érzelem megint csak pusztán passzív, dologi adottsággá válik, mint a korábbi, klasszikus fiziológiai elméletekben (mint pl. William James felfogásában), és nem tud szóhoz jutni aktív, tudati, jelentéssel bíró viszonyulásként.

Az emóció fenomenológiai elmélete azt mutatja meg, mondja Sartre, hogy az érzelem a világban-benne-lét egy speciális módja, létmód (érzelmes világban-benne-lét), mely a világot totalitásként ragadja meg és meghatározott módon, sajátos színezettel bíróként tárja fel. Sartre-nál az érzelem – és alapvetően ez lesz *A lét és a semmi* álláspontja is – *mágikus magatartásmód*, mely nem a világ valóságos, kauzális, empirikusan és racionálisan rögzíthető viszonyait tartja szem előtt, hanem a valóságos viszonyok helyébe szimbolikus viszonyokat helyez (Sartre 1939a/1972. 85 skk.; Sartre 1943/2006. 528 sk.; lásd még ehhez Marosán 2011). Sartre itt – ahogy később is – szembeállítja egymással a racionális-hatékony és az irracionális-nem hatékony viszonyulási módot (Sartre 1939a/1972. 68 sk.). Másutt már szóvá tettem, hogy az érzelmeleknek ez az értelmezése milyen módon gyökerezik a modern racionalista és speciálisan kartézianus hagyományban, és hogy mennyiben jogosult az érzelmeleknek pusztán irracionális-mágikus, nem hatékony viselkedési módokként való leértékelése (véleményem szerint ez a leértékelő állásfoglalás kikezdzhető, vö. Marosán 2011). Ami a jelen tanulmány szempontjából igazán fontos, az az a momentum, hogy Sartre szerint az emócióban a tudat egyfajta passzivitásba süllyed (Sartre: „passzivizált tudat”), amit azonban önként vállaltunk magunkra (Sartre 1939a/1972. 84).

Az emócióknak ezt a hitem szerint némileg negatív értékelését és értelmezését ellensúlyozza a hangulatoknak vagy diszpozícióknak a kifejezetten pozitív értékelése és értelmezése (ellensúlyozza, mivel az emóciók és a hangulatok, illetve alaphangulatok gyakorlatilag ugyanabba a tudattípusba tartoznak Sartre-nál: nevezetesen a létet, a világot totalitásként megragadó, az átszínező, hangolt-lét vagy hangolt-tudat típusába). A hangulatok valóban megértik és nem félreértik a létet ilyen vagy olyan létmódja szerint: vagyis a hangulatok, speciálisan mint bizonyos alaphangulatok a létet a maga igaz léte és valósága szerint tárják fel, tehát ezek a hangulatok valós ismeretértékkel bírnak a lét vonatkozásában (a szorongásban a szabadság mint olyan tárul fel, az undorban a lét radikális, kiküszöbölhetetlen idegensége válik nyilvánvalóvá, az unalomban átéljük az idő, az események egyhangúságát, lassú, vánszorgó jellegüket, stb.; vö. Sartre 1943/2006. 12 sk.). A hangulatok pozitív értelmezése Sartre-nál módot ad számunkra, hogy az emóciókról adott, némiképp kedvezőtlen és talán egyoldalú értékelését kiigazítsuk.

A jelen írás szempontjából a további alapvető momentum az, hogy miután az emóciókat felidéztük, nem szabadulunk meg tőlük egy csapásra, nem vonhatjuk őket vissza egyszerűen – pontosan azért, mert az emocionális tudat belesüllyed az emócióba, passzívvá válik, elnehezül (Sartre 1939a/1972. 80 sk., 84 skk.). Egyfajta bódultságot ígéz a tudatra – és annak ellenére, hogy Sartre felveti egy helyen „a megtisztító reflexió” lehetőségét (Sartre 1939a/1972. 81), mely egyetlen csapással elúzi a tudatra fonódó mágikus világot (az érzelmek mágikus világát, az emóció mágiáját), elemzéseinek többségében (az *Emóció-elméletben* és *A lét és a semmi*ben egyaránt) mégis az jelenik meg hangsúlyos elemként, hogy az érzelemnek megvan a maga tehetetlenségi ereje, ami nem engedi, hogy egyik pillanatról a másikra, minden további nélkül egyszerűen kivonjuk magunkat a hatása, a varázsa alól. „A tudat saját csapdájába esik” – írja az emócióról (Sartre 1939a/1972. 80); az érzelem nála a palackból kiszabadult szellemhez hasonlít, melyet egy szabad aktus révén szabadítottunk ki, és amelyet mégsem tudunk egyszerűen visszaparancsolni a palackba.

III. INKARNÁCIÓ: A TEST NEHÉZKEDÉSI EREJE

Sartre-nál a tudat lényegileg testtel bíró tudat. Ez a megfogalmazás is pontatlan. Sartre-nál a tudat lényegénél fogva *inkarnáció*: a semmi megjelenési módja a világban. A szerző szerint a test esetében nem arról van szó, hogy „nekem van egy testem” (*j'ai un corps*), hanem arról, hogy „én a testem vagyok” (*je suis mon corps*) (vö. Moran 2000. 389). Ez Sartre monista ontológiájának szükségszerű következménye. Noha a fő mű – *A lét és a semmi* – eleje némiképp talán félrevezetően fogalmaz akkor, amikor a tudatot és a létet – az önmagáért-valót és az önmagában-valót – két, egymással kommunikálni képtelen régióként határozza meg (Sartre

1943/2006. 23), s ez arra csábíthat, hogy ennek nyomán Sartre pozícióját alapvetően kartézianusként határozzuk meg (mint teszi ezt Dermot Moran, lásd Moran 2000. 358 sk.), a mű későbbi részeiben (és más műveiben) Sartre mégis teljesen egyértelművé teszi, hogy monizmusról van nála szó – s a tudat nem más, mint az a mód, ahogyan a lét önmagához képest távolságot teremt. *A tudat a lét bomlása.* A világban viszont, szigorúan véve, csak testek vannak; s ezen testek között van egy egyedülálló sajátossággal rendelkező test: nevezetesen az emberi test,¹⁴ mely által a semmi a világba lép. Az emberi test olyan egyedülálló képződmény, melynek viszonya van önmagához és általában a létezőkhöz; egy olyan test, mely állandóan transzcendálja önmagát, a többieket, a dolgokat s általában a világot.

Amikor a testet a Másik problémája elé helyezem, akkor némiképp megfordítom a Sartre-nál található logikai rendet. Sartre előbb bevezeti az interszubjektivitás, a Másikhoz való eredeti viszonyom fenoménjét, a tekintet fenoménjének elemzése során (Sartre 1943/2006. 314–368), s ezt követően veszi górcső alá a saját test megjelenési módjait (Sartre 1943/2006. 369–431). A Sartre-nál található sorrend megfordítására bizonyos mértékig dramaturgiainak mondható okunk van: az nevezetesen, hogy a passzivitás jelenléte és hangsúlyozása Sartre-nál a Másikhoz való viszonyok részletes kibontásában kulminál. Másfelől az emberi egzisztencia eredeti testisége bizonyos fokig elemezhető az interszubjektivitásról leválasztva; illetve egy bizonyos ponton éppen a test az, ami előkészíti és megalapozza a Másikhoz való konkrét viszonyokhoz történő átmenetet (a test három ontológiai dimenziója közül az utolsó kettő: a másik-számára-való test és a testem mint amit a másik-számára-valóként apperpciállok).

Sartre-nál a testiség eredendően a fakticitás dimenziójába tartozik. Nem dönthetek arról, milyen testtel születsek meg, milyen testi adottságokkal és képességekkel. Megválaszthatom ugyan testemhez való viszonyulásomat, bizonyos korlátok között alakíthatom testemet (dönthetek róla, hogy rövid vagy hosszú hajam legyen – de például, ha valamilyen betegség miatt kihullik a hajam, az már a fakticitás dimenziójába tartozik; különböző sportokban edzhetem magam – Sartre példái: a bokszoló, a síelő, a kiránduló személy). Sartre-nál ezekben a leírásokban megjelenik a testemnek való eredeti kiszolgáltatottságom motívuma. A test, mint előbb említettem, Sartre-nál alapvetően a tudat lényegi létmódját jelöli, egzisztenciális testet. Sartre szigorú különbséget tesz az átélt, megtapasztalt test (*chair*), valamint a világ közegében megjelenő fizikai test között (Sartre 1943/2006. 369 sk., 414).¹⁵ *A test (chair) egzisztenciális struktúra, mely az emberi va-*

¹⁴ Az állati létezésről Sartre nem sokat ír; a tagadás képességét alapvetően az emberhez köti.

¹⁵ „A legfontosabb azonban ismereteink elrendezését megválasztani: ha azokból a tapasztalatokból indulunk ki, amelyekre az orvosok tudtak szert tenni testemmel kapcsolatban, akkor a világ közegében lévő testemből indulunk ki, s úgy, ahogy az a másik számára van. A testem, ahogy számomra van, nem a világ közegében jelenik meg. Persze láthattam egy képernyőn csigolyáim képét, miközben radioszkópos vizsgálatot végeztek rajtam, de ekkor

lóság mint önmagáért-való egzisztenciális struktúra-egészének faktikus oldalához tartozik (noha szabadon cselekszem általa, szabadon választom meg hozzá fűződő viszonyomat; testi cselekvésem azonban mindenkor a test faktikus jellegének alapján megy végbe). Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert pontosan ennek alapján válik érthetővé az, hogy a test mint faktikus struktúra (a saját testemnek való kiszolgáltatottságom) a szabadságon belül jelentkező, a szabadsággal szemben ébredő ellenerőként jelenik meg az ember életében; *a konkrét életfolyamatban jelentkező egyes konkrét, a testiséghez kötődő élmények formájában.*

Sartre szerint feltétlenül szabadon dönthetek arról, hogy ellenállok a rám törő *fáradtságnak* kirándulás közben – de arról már nem dönthetek szabadon, hogy mikor és hogyan tör rám ez a fáradtság (Sartre 1943/2006. 538 sk.). Ráadásul ez a fáradtság egy idő után, testem edzettségétől függetlenül, egyre jobban elhatalmasodik rajtam, egyre inkább behatárolni látszik szabadságom mozgásterét. Egyre nehezebben vonzoló magam; testem, ahogy a fáradtság nő, egyre inkább „holt teherként” jelenik meg, amit úgy kell magammal vonzoló, akárcsak hátizsákomat; mígnem egy idő után a fáradtság teljesen elnyeli szabadságomat: *összerogyok*, testem nem hajlandó engedelmeskedni akaratomnak. Nem tudok felkelni, nem tudom magamat tovább vonzolni. Mindebben testi létezésem eredendő passzivitása érhető tetten; ez egy olyan belátás, mely többé-kevésbé világosan Sartre-nál is megfogalmazódik az idézett helyen (nem uralhatom, hogy a fáradtság mikor törjön fel, és növekedésének, egyre fokozódó elviselhetetlenségének mértékét sem tudom teljesen az uralmam alatt tartani; uo.). Az egzisztencia fakticitása, melyhez a testem mint átélt test is tartozik, elkerüli ellenőrzésemet, kivonja magát szabadságom alól. Ez a fakticitás egyes konkrét passzív élményekben és tudati tendenciákban jelentkezik.

A testnek Sartre szerint három ontológiai dimenziója van: a számomra-való test (ahogyan önmagam számára testként létezem, a szubjektum-test), a másik-számára-való test (ahogyan a másik számára adódik a testem, az objektum-test) és végül ahogyan a másik számára adott testemet megpróbálom ilyenként (mint másik-számára-való testet) visszanyerni, vagyis ahogyan saját testemre mint mások-számára-való testre tekintek.¹⁶ Sartre szerint mindhárom dimenziót átjárja a passzivitás; egyik testi létdimenziót sem tudom maradéktalanul az ellenőrzésem

éppenséggel kívül voltam, a világ közegében; egy tökéletesen konstituált tárgyat ragadtam meg, egy ezt a többi ez között, s csak a gondolkodás révén nyertem vissza mint enyémet: sokkal inkább valamilyen tulajdonságom volt, mint létem.” (Sartre 1943/2006. 369 sk.)

¹⁶ „Testemként létezem: ez a test első létdimenziója. Testemet használja és ismeri a másik: ez a második dimenziója. Mivel azonban a másik számára vagyok, a másik úgy tárul fel nekem, mint az a szubjektum, akinek tárgy vagyok. Mint láthattuk, ebben az esetben is a másikhoz való alapvető viszonyulásomról van szó. Úgy létezem tehát saját magam számára, mint akit a másik ismer – különösen fakticitásomban. Úgy létezem saját magam számára, mint akit a másik testként ismer. Ez a testem harmadik ontológiai dimenziója. Most ezt fogjuk vizsgálni; ezzel kimerítjük a test létmódjaira vonatkozó kérdés minden aspektusát.” (Sartre 1943/2006. 422.)

alá vonni, illetve az ellenőrzésem alatt tartani (ezzel kapcsolatban lásd még Marosán 2010. 160 sk.). Az utóbbi két dimenzió viszont átvezet bennünket az interszubjektivitás szférájába; abba a tartományba nevezetesen, amelyben saját testi létezésemet mindig a Másik tekintetének háttérén, illetve a többi emberhez fűződő konkrét viszonyaim közegében kell artikulálnom. Mint látni fogjuk, a Másikhoz való viszonyaimban jelenik meg eredeti passzivitásom talán a legerőteljesebb formában: mivel a Másik egyfelől saját létem struktúrájaként jelenik meg (mint aki eredeti nézettségem alapja, vö. Sartre 1943/2006. 324 skk., 332 sk., továbbá Fehér M. 1980. 49 skk.), másfelől itt *saját szabadságom körébe egy idegen szabadság hatol be, egy olyan szabadság, amely nem az enyém.*

IV. A MÁSIK MINT SZABADSÁGOM HATÁRA: EGZISZTENCIÁLIS EGYMÁSBAN-LÉT

Azok az értelmezők, akik azért bírálták Sartre-t, hogy az interszubjektivitás husserli elméletét, vagyis az interszubjektivitást mint eredeti egymásban-létet (*Ineinander*) figyelmen kívül hagyta (Tengelyi 2011. 45 sk.), a maguk részéről – úgy vélem – eltekintettek attól a tényről, hogy Sartre-nál a Másik nemcsak úgy van jelen, mint „abszolút tény”, mint „tényszerűség” (*nécessité de fait*), hanem olyanként is, aki létem egyik alapstruktúrájával összefüggésben van jelen számomra, mint aki számomra „másik-számára-való-létem” alapján hozzáférhető. Én és a Másik egzisztenciálisan egymáshoz tartozunk. A Másik szabadsága felbukkan saját szabadságom szféráján belül mint saját szabadságommal szemben érvényesülő ellenerő. *A lét és a semminek* a Másikhoz fűződő konkrét viszonyok elemzéseiben (Sartre 1943/ 2006. 432–514) ez úgy jelenik meg, mint a szabadságok egymásba hatolása, mint egzisztenciális egymásba hatolás. Sajátos módon úgy tűnik, hogy a Másik egyszerre „kint” és „bent” is van tudatomhoz képest.

Sartre eljárása a Másik létezésének bizonyítása során egészen hasonló ahhoz a módszerhez, amit Husserl követ, amikor megmutatja, hogy minden hallucináció, álom, érzékcsalódás stb. csak annak alapján lehetséges, hogy már eleve vannak veridikus tapasztalataim (vö. Sokolowski 2000. 14 sk.). Sartre úgy érvel, hogy a Másik létezésére irányuló *cogito* ugyanúgy *apodiktikus*, mint a saját létezésemre vonatkozó, és nincs több jogom hozzá, hogy a Másik létezését kétségbe vonjam, mint hogy a saját létezésemben kételkedjek (Sartre 1943/2006. 310 skk.). A Másikra vonatkozó tapasztalat evidenciájának bármilyen keresztülhúzódnása, vagyis az idegentapasztalatban jelentkező bármilyen csalódásélmény (azt hiszem, hogy egy másik ember tart felém az erdőben, de kiderül, hogy csak a szél mozgatja az ágakat, hogy a bokorban valamilyen állat fészkelődik, stb.) csak azért lehetséges, mert faktikus létem eleve interszubjektív struktúrával rendelkezik. A Másikra vonatkozó bármiféle tapasztalat eredeti nézettségemmel szembesít (Sartre 1943/2006. 324 skk.).

Saját eredeti testiségemmel is a Másik tekintetének háttérén szembesülök, (ezért következik a műben a testtel foglalkozó fejezet a tekintetet tárgyaló rész után). A Másikhoz fűződő viszonyok alapvetően a testiségen alapulók, a testiség által közvetített viszonyok. Az interszubsztitívitás Sartre-nál lényegileg interkorporitívitás (ezzel kapcsolatban lásd Marosán 2010). Világban-való-létemnek kiküszöbölhetetlen dimenziója a másik-számára-való-létem, világban-való-létemet csak a másikkal együtt tudom, velem együtt kell megvalósítanom. Ennek során szembesülnöm kell azzal az alapvető, megszüntethetetlen ténnyel, hogy a Másik szabadságát nem tudom uralni (igaz, ő sem az én szabadságomat). A Másik szabadságom határaként jelenik meg, olyan erőként, akivel szemben lényegileg passzív vagyok. Ez az erő egyszerre külső és belső tényező, amennyiben a Másik egyszerre jelenti a tőlem függetlenül létező faktikus másikat, illetve utal más-számára-való-létemre mint létezésem egyik alapstruktúrájára. A más-számára-való-létem létezésem faktikus dimenziójához tartozik, a fakticitáshoz, mely az aktivitásban benne rejlő és azt végső soron lehetővé tévő passzivitásként nyilvánul meg.

A Másik tehát egyszerre kívülről és belülről is korlátozza szabadságomat: kívülről mint a mindenkori, faktikus Másik, akit soha nem tudok teljesen alávetni az akaratomnak, szabadságát soha nem tudom felszámolni (és Sartre szerint nem is szabad erre törekednem), belülről pedig mint létem alapstruktúrája, amely egzisztenciám faktikus dimenzióit artikulálja. Arról van szó, hogy az önmagáért-való mindig szituációkban találja magát a világban. Szituáció és szabadság elválaszthatatlanul összetartoznak egymással, szituáció nélkül nincsen szabadság (Sartre 1943/2006. 572). „A szabadság tehát egy korlátozott lét, amely feltételezi a létet, hogy kivonja magát annak hatása alól” – teszi hozzá valamivel később (Sartre 1943/2006. 574). A szabadság nem tud szabadságként megvalósulni anélkül, hogy ne lenne valami ellenállási közeg vagy tényező, amibe bele tud kapaszkodni, amin meg tudja magát valósítani. A szituációkat, létem faktikus dimenzióját azonban Sartre szerint mindenkori a Másikkal együtt artikulálom. A világban-való-lét, ha úgy tetszik, egy társasjáték. A bennem rejlő passzivitás, mely legalább annyira lehetővé teszi, formálja és artikulálja szabadságomat, mint korlátozza, Sartre szerint lényegileg a Másik által meghatározott. Az önmagáért-való passzivitása lényegénél fogva egy interszubsztitív passzivitás.

Végezetül annak az ezzel kapcsolatos sejtésemnek szeretnék hangot adni, mely szerint *A lét és a semmi* igazi főszereplője nem annyira az önmagáért-való, mint inkább a Másik. Sartre-nál ugyanis az önmagáért-való legalapvetőbb létstruktúrái is teljes konkrétságukban csak a Másikkal összefüggésben válnak értelmezhetőkké. Teljes létezésemet, teljes világban-létezem áthatja a Másik jelenléte vagy távolléte, egyáltalán az a tudat, hogy van Másik, hogy más-számára-való-lét vagyok. Sartre-nál *A lét és a semmi* című műben az önmagáért-való faktikus és metafizikai értelemben egyaránt a Másikból születik meg és belé is tér vissza. Ez utóbbi alatt azt kell érteni, hogy Sartre-nál, amíg csak élek, éle-

tem értelmét a Másikkal való társasjátékban formálom meg. Ha meghalok, akkor életem értelmét végérvényesen a Másik kezei közé helyezem, a Másik dönt arról, hogy ki voltam (Sartre 1943/2006. 635–641). Sartre-nál az ember épp annyira passzív, mint aktív lény, ebből a kettősségből származik az emberi valóság konkrétsága, s passzivitásának (de éppígy aktivitásának) legeredendőbb forrását a Másik jelenti. Sartre-nál a Másik abszolút alakja előrajzolja a francia fenomenológia „teológiai fordulatát” (vö. Janicaud 1991).

V. KONKLÚZIÓ

Sartre-nál az emberi létezésnek nagyon is konkrét ábrázolásával találkozunk. Nem szabad, hogy megtévesszen bennünket – mint Sartre egyes kritikussait –, hogy Sartre mindenütt a szabadságot helyezi előtérbe. A szabadság hangsúlyozása nála néhol olyan intenzív, hogy az szinte absztrakttá teszi ezt a szabadságfogalmat. Ezekben a leírásokban néha úgy tűnik, Sartre kevés megértést tanúsít az emberi gyengeségek iránt; pontosabban fogalmazva: szereti mindenütt hangsúlyozni, hogy gyengeségeink önként vállalt gyengeségek, szabadságunk teszi őket azzá, amik; szabadságunkból fakadnak – s ebből a szempontból helyenként nagyon is megértő tud lenni gyengeségeink iránt (például a dohányzás mint szenvedély s ezzel összefüggésben a dohányzásról való leszokás nehézségei iránt: Sartre 1943/2006. 698 sk.). Ezért nagyon méltánytalan, filozófiailag feletébb színvonalatlan volna hibáztatni őt. Saját filozófiai perspektívájából nézve nagyon is jogosult nála ez a megközelítés. Végtére is ez a képesség tesz szerinte bennünket specifikusan emberi lényekké: a szabadság, a semmités képessége.

Azonban ezzel párhuzamosan, és legalább ennyire erőteljesen, még ha nem is ennyire látványosan érvényesül nála az a másik tendencia, hogy ezt a szabadságot mindenütt a passzivitás hajszálerei (vénei, csatornái) szövik át, a passzivitás által lesz az emberi szabadság valóban emberivé, valóban szabadsággá. A szabadság hangsúlyos és előtérben lévő volta egyetlen figyelmes olvasó számára sem fedheti el a tényt, hogy Sartre fenomenológiája legalább annyira a passzivitás fenomenológiája, mint a szabadságé. Sartre vonatkozó műveit azért is érdemes újra és újra tanulmányoznunk, mivel általuk a passzivitás fenomenológiai természetrajzáról jutunk értékes belátásokhoz.

Marxista korszakában Sartre a passzivitásnak ezt az elméletét a szociális és intézményi meghatározottság irányában dolgozza ki és mélyíti el. Ez azonban már egy másik tanulmány témája.

Úgy vélem, hogy a passzivitás sartre-i fogalmának kiemelése és előtérbe hozása filozófiai és filozófiatörténeti szempontból egyaránt termékeny vállalkozásnak bizonyulhat. Egyfelől pontosan arról van szó, hogy Sartre a filozófiai és tágabb kultúrtörténeti köztudatban a szabadság filozófusaként és letéteményeseként

rögzült. A szerző sarkított megfogalmazásai miatt azonban sokan hajlamosak a szabadságnak ezt a felfogását absztraktnak tekinteni. Ezért van különleges jelentősége annak, hogy tisztán lássuk: Sartre mindenütt szabadságfelfogása integráns részeként értelmezi azokat a konkrét tényezőket (faktikus adottságokat), melyek egzisztenciális passzivitásunk alapjául szolgálnak, és amelyek a szabadságot nála konkrét erővé formálják. Ha nincs is a középpontban, Sartre-nál mégis a passzivitás kiforrott elméletével találkozunk, mely a szabadság gondolatának állandó háttereként szolgál nála; olyan háttérként, amelytől nem lehet értelmesen elválasztani a szabadságot.

Filozófiatörténeti (és a vele szervesen összefonódó további filozófiai) szempontok miatt pedig azért bírhat sajátos jelentőséggel a fentebb megfogalmazott felvetés, mivel a bevettnek számító filozófiatörténeti felfogás szerint a passzivitás csak a francia fenomenológia későbbi periódusában, önértelmezésük szerint Sartre-on bizonyos szempontból túllépő gondolkodóknál tett szert meghatározó jelentőségre. Ezzel szemben érdemes látni azt, hogy hogyan jelenik meg ez a probléma már magánál Sartre-nál is; ami felveti annak lehetőségét is, hogy a passzivitás sartre-i koncepciója implicit (vagy akár explicit) módon befolyásolta a háború utáni francia fenomenológiában a passzivitás értelmezéseit.

IRODALOM

- Bene Adrián 2009. Merleau-Ponty, a Sartre-hamisító? *Többlet.* 2009/2. 18–38.
- Descartes, René 1641/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról.* Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Erdélyi Mátyás 2012. A szabadság fogalma Sartre *A lét és a semmi* című munkájában. *Elpis.* 2012/1. 78–105.
- Janicaud, Dominique 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française.* Combas, Éd. de l'éclat.
- Fehér M. István 1980. *Sartre.* Budapest, Kossuth.
- Marosán Bence 2010. Sartre's Radical Reduction to the Incarnated Subjectivity. The Metaphysics of Contingency. *Phainomena International Journal of Phenomenology and Hermeneutics.* 2010. november. 139–167.
- Marosán Bence 2011. Az érzelmek mágikus világa. In Ullmann-Váradai 2011. 199–207.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája.* Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan.
- Moran, Dermot 2000. *Introduction to Phenomenology.* London – New York, Routledge.
- Sartre, Jean-Paul 1939a/1976. Egy emóció-elmélet vázlatja. Ford. Nagy Géza. In Jean-Paul Sartre: *Módszer, történelem, egyén.* Budapest, Gondolat. 1976. 25–93.
- Sartre, Jean-Paul 1946/1992. Descartes a szabadságról. Ford. Détsy Mihály. In Jean-Paul Sartre: *A szabadságról.* Budapest, Kossuth. 15–43.
- Sartre, Jean-Paul 1936a/1997a. *Az ego transzcendenciája.* Ford. Sándor Péter. Debrecen, Latin Betűk.
- Sartre, Jean-Paul 1940/1997b. A kép intencionális szerkezete. Ford. Horváth Csaba. In Bacsó Béla – Somlyó Bálint (szerk.) *Kép – fenomén – valóság.* Budapest, Kijárat. 97–141.

- Sartre, Jean-Paul 1939b/1997c. A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás. Ford. Sándor Péter. In Jean-Paul Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Debrecen, Latin Betűk. 90–94.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan.
- Sokolowski, Robert 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 2011. Merleau-Ponty vitája Sartre fenomenológiai metafizikájával. In Ullmann–Váradai 2011. 42–56.
- Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*. Freiburg–München, Verlag Karl Alber.
- Ullmann Tamás 2011. A vágy fenomenológiája. In Ullmann–Váradai 2011. 68–79.
- Ullmann Tamás – Váradai Péter (szerk.) 2011. *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*. Budapest, L'Harmattan.
- Waldenfels, Bernhard 1987. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin, Suhrkamp Verlag.