

Marosán Bence Péter

1978. április elsején születtem Budapesten. Középiskolai tanulmányaimat az Anna Frank Gimnáziumban végeztem 1993 és 1997 között. Egyetemi tanulmányaimat 1997-ben kezdtem meg az ELTE Bölcsészettudományi Karának filozófia szakán. 2000-ben második szakként esztétikát kezdtem el tanulni. Filozófián 2004-ben államvizsgáztam középkori filozófiából, diplomamunkámat Johannes Scottus Eriugena IX. századi filozófus műveiből írtam. 2006 óta doktorandusz hallgató vagyok a filozófia szakon, esztétika szakon most írom diplomamunkámat filmelméletből. Főbb érdeklődési területeim közé tartozik a klasszikus német idealizmus filozófiája, a fenomenológia, a hermeneutika és a marxizmus. Intenzíven foglalkozom még vallástörténettel is. Egy fontosabb publikációm jelent meg eddig: Variációk az élettörténetre, Magyar Filozófiai Szemle, 2004/4 (Husserl és Heidegger szubjektivitás-fogalmának összehasonlító elemzése). Jelenleg Husserl Logikai vizsgálódások című művének magyar fordításán dolgozom. Az itt olvasható dolgozatommal a 2007-es OTDK-n az esztétika szekcióban első helyet értem el.

Marosán Bence Péter

Passió-játék

Cselekvés és szenvedés Sartre műveiben

Bevezetés

Ebben a tanulmányban Sartre szépirodalmi és filozófiai munkássága közötti kapcsolattal szeretnék foglalkozni. Azt az álláspontot fogom képviselni, hogy életművének ez a két része nem választható el egymástól, hanem filozófiai és irodalmi művei mögött ugyanaz a gondolati rendszer mozog. Ez a megközelítés azt az általánosabb kérdést veti fel, hogy hogyan jelenhetnek meg filozófiai problémák művészileg legitim módon, illetve, másfelől, hogy egy filozófiai gondolatmenet milyen mértékig ölthet irodalmi formát, anélkül, hogy megszűnne filozófiainak lenni; anélkül tehát, hogy az utóbbi elvesztené a speciálisan rá jellemző argumentatív karaktert és bizonyító erőt. A kérdés tehát a két terület egyensúlyi pontjára vonatkozik, ahol megőrzik saját arcukat, és mégis olyan egységet képeznek, hogy egyfajta szimbiózisban egymást erősítik és támogatják.

Noha szimbiózisról beszélek, szeretnék kísérletet tenni egy erősebb állítás bizonyítására is. Meggyőződésem szerint Sartre irodalmi munkái nemcsak legitim módon jelentettek meg bizonyos filozófiai problémákat, de ezeknek a problémáknak adekvátabb kibontását adták, mint a szerző filozófiai művei. Sartre filozófiai munkásságát számtalan bíráló érte. A legfontosabbak az egzisztencializmus heideggeri bírálata az úgynevezett *Humanizmus-levélnél*, és a természetnek egynemű létrégióként való kezelésének bírálata részint Merleau-Ponty, részint pedig a különböző marxista orientációjú szerzők részéről. Az előbbi szerintem részben megkérdőjelezhető. Az utóbbit sajnos részben megalapozottnak tartom. Az önmagában–való, a fizikai realitás létezése Sartre-nál differenciálatlan és homogén. A differenciát és a heterogenitást a létbe az önmagáért–való viszi bele. Irodalmi műveiben, a testiség naturalista ábrázolásaiban, ez a természetkép időről időre megtörik.

A természetnek radikális idegenségként történő felfogásával kapcsolódik össze egy további lehetséges kritikai pont: Sartre az emberi tudatot és az emberi egzisztenciát tökéletesen átvilágíthatónak, tiszta aktivitásnak tartotta. A teljes áttetszőség igénye húzódtott meg a transzcendentális ego husserli felfogásának kritikája, illetve az érzelmekről mint az ember egy negatív-irracionális (bár alapvető) létezési módjáról adott beszámoló mögött. A totális transzparencia vágya tagadja az embernek önmaga előtti alapvető átlátszatlanságát: ez a vágy voltaképpen nem más, mint az emberi létezés eredendő *phüszisz*-karakterétől való elfordulás. Sartre irodalmi munkái annyiban bizonyultak filozófiai tekintetben eredményesebbeknek, amennyiben ezekben a narratívákban

többször megtörik az áttetszőségnek ez a vágya, és megmutatkozik bennük az emberi egzisztencia sötét és átvilágíthatatlan alapja, az emberi valóság passzív oldala is.

A szakirodalom

A Sartre munkásságára vonatkozó szakirodalmat első megközelítésben aszerint lehetne kétfelé osztani, hogy probléma-centrikus vagy kronologikus rendben haladnak. Mindkét módszer igazolható; a probléma-központú elemzés az értelmezőt egy kicsit jobban előtérbe engedi, mint a kronologikus.

Sartre filozófiai és szépirodalmi műveinek kapcsolatára vonatkozóan az értelmező- és kommentárirodalomban két alapfelfogás alakult ki. Az egyik szimmetrikusnak, a másik aszimmetrikusnak látja Sartre-nál filozófia és irodalom viszonyát. Amelyik aszimmetrikusnak, ott további két felfogás figyelhető meg. Az egyik szerint Sartre-nál a filozófiai attitűd a domináns, és irodalmi írásai csupán filozófiai tételeinek illusztrációjául szolgálnak (noha művésziileg vitathatatlanul értékes illusztrációkként). Ilyen jellegű nézetet fogalmazott meg Sartre-ról például Köpeczi Béla.¹ Az ezzel ellentétes nézet szerint éppen az irodalom az, ami teljesen áthatja és uralja Sartre filozófiai gondolkodását. Az ír fenomenológus, Dermot Moran szerint Sartre éppen hogy a fenomenológiai filozófia egyfajta irodalmias kiüresítésével vádolható. „Sartre nagyban kiterjesztette a fenomenológia területét, miközben egyszersmind bizonyosan vétkes a fenomenológiai módszer kiüresítésében, mivel ez többé nem több nála a kreatív intuíció egy formájánál, vagy a világ lényegébe való művészi jellegű betekintésnél” – írja.²

Ennek az egész gondolati építménynek a középpontjában a szabadság eszméje áll. Akik Sartre filozófiáját és irodalmi munkásságát egyetlen, egymást átható egységben látták, azok valamennyien ebből az eszméből kiindulva vázolták fel ezt az egységet. Igaz, ennek az eszmének a kibontásánál mindenkinél máshová kerültek a hangsúlyok. Fehér M. István monográfiájában a hangsúly a fenomén létének ontológiájaként felfogott fenomenológián van, mely úgyszólván lírai érzékenységgel irányul az emberi egzisztenciát érintő jelenségekre, és az élettörténet alapszituációira. Arthur C. Danto felfogása szerint Sartre olyan tradicionális metafizikai problémákat tárgyal irodalmi kontösben, illetve irodalmi színezetű filozófiában, mint valóság és képzet viszonya; nyelv és tudat egyenértékűsége egy ontológiai elkötelezettségű perspektívából; az önmagában-való világ és a világ, ahogyan az strukturálódik az önmagáért-való cselekvésén keresztül; én és másik-én egymástól való kölcsönös függősége; és a tényszerű

1 Köpeczi Béla: *Az egzisztencializmusról és irodalmi hatásáról*, Uő.: *Az egzisztencializmus filozófiájának és esztétikájának fő vonásai*.

2 Dermot Moran: *Introduction to phenomenology*.

hiedelmek, valamint az értékrendszerek között fennálló viszonyok kérdése.³ Mészáros István szerint Sartre életművének belső motorját az a fáradhatatlan igény képezi, hogy a gondolkodó a létezés alapidimenzióira kérdezzen rá.⁴ Mészáros szerint a szerző számára filozófiai érvelés és irodalmi elbeszélés csupán arra szolgáló eszközök, hogy ezt a kérdést minél erőteljesebben kifejezésre juttathassa. „Sartre munkásságát a kezdetektől fogva filozófia és irodalom kombinálására irányuló tudatos törekvés jellemzi, annak érdekében, hogy elmélyítse a meggyőzés és a bizonyítás erőit”⁵ – olvashatjuk monumentális, kétkötetes monográfiájában. Végül, de nem utolsó sorban, Nik F. Fox a posztmodern szemszögéből elemzi Sartre filozófiai műveit, azt vizsgálva, hogy az önmagáért–való mint detotalizált totalitás koncepciója milyen viszonyban áll a felvilágosult ráció által a világot egyetlen egyetemes igazság birodalmaként megragadó modernitást a lét- és igazság régiók megzabolázhatatlan pluralitásába szétrobbantó posztmodernnel.⁶

Sartre életrajzírója, Annie Cohen-Solal, biográfiájába több helyütt filozófiailag is értékes fejtegetéseket iktatott be; melyeket, töredékes és felszínesnek tetsző voltak miatt hiba lenne mégis figyelmen kívül hagynunk.⁷ A hölgy elsősorban életrajzi jellegű munkája értelemszerűen kronologikus vonalat követ. Ebben megegyezik Fehér M. István és Mészáros István monográfiájával. Danto és Fox művét ezzel szemben a tisztán probléma-központú elemzés jellemzi.

Egy korai szárnybontás

Annie Cohen-Solal olyan szerves egységben látja Sartre életművét, melynek eredetpontjában problémák egy jól körülhatárolható együttese áll. Ezen problémák együttese alkotta feszültségtér tartja azután állandó mozgásban a sartre-i gondolatok kompakt, mindig egészes rendszerét. Ennek a probléma-együttesnek a megjelenése meglepően korai időre datálható: Sartre huszonegy éves korában megírja *A vereséget* (*Une Défaite*), egy laza cselekményszövevényű regényt. A kiforrott művek központi témái már ebben az elbeszélésben felvonulnak: a szorongás, a szabadság, a Másik, a tekintet, a rosszhiszeműség és az undor.⁸

A regény egy szerelmi háromszög történetét meséli el (mely alapötletét Nietzsche, Wagner és Cosima viszonyából meríti). A szegény sorból származó Frédéric elszegődik házitanítónak az Organte-házaspárhoz, hogy Richard és Cosima Organte három gyer-

3 Vö. Arthur C. Danto: *Sartre*. 3. o.

4 Istvan Meszaros: *The work of Sartre*. Volume. I. 88-89. o.

5 Istvan Meszaros: I.m. 12. o.

6 Nik Farrell Fox: *The new Sartre*.

7 Annie Cohen-Solal: *Sartre. (1905-1980)*.

8 Vö. Annie Cohen-Solal: I.m. 124. o.

mekére vigyázzon, és tanítsa őket; a házitanító pedig beleszeret Cosimába. A később kibontott problémák korai csírái a legtisztább formában a regény egyik betéttörténetében jelennek meg: anya és lányai számára Frédéric egyszer elmond egy maga költötte mesét.

A mese egy távoli országban uralkodó hercegről szól, aki nem hitt a lélek létezésében. Nem bánt kegyetlenül alattvalóival, de azok mégis zsarnoknak tekintették őt, mivel a herceg dolgoknak látta őket és dolgokként bánt alattvalóival. Birodalma igazgatását miniszterek sokaságára bízta, akiket egy gigantikus gépezet működését megkönnyítő ügyes szerkezeteknek vélt.

Egyszer a herceg hosszú lovaglásra indult ki az erdőbe, és ahogy vágatott hirtelen hirtelmába kerítette a szorongás: úgy érezte, hogy minden irányból tekintetek szegeződnek rá, és minden él, ami csak ökörlötte van, még a kövek és a fák is. Az élet mindenütt jelenvalósága elviselhetetlen súllyal nehezedett rá. A herceg elvesztette eszméletét, és leesett a lováról. Mikor magához tért, meggyógyult; tudta, hogy lelkek sokasága veszi körül.

Minisztereit elcsapta, és a hercegség ügyeinek intézését saját kezébe vette. Felfedezi a szerelmet is: beleszeret egy pásztorlányba, akit feleségül vesz, és akit megtesz tanácsadójának is. Az erdőbeli lovaglás élményében, a szerelem eseményében saját esendősége, egy másik életnek való kiszolgáltatottsága az, amit a herceg megtapasztalt.

Az emberi létezés alapszituációinak ezeken a kezdetleges kifejtésein túl megjelenik ebben a szövegben egy olyan csíra is, amely – sajnos – később elhal: ez az élet mindent átható, egyetemes voltának az eszméje. Az érett Sartre-nál a fizikai világ halott – természeti realitás önmagában–valósága és az emberi egzisztencia önmagáért–valósága úgy különülnek el egymástól, mint olaj a víztől.

Kávéházi redukciók

A fenomenológia a mindennapi élet álláspontját szeretné érvényre juttatni. Ez az értelem Husserlnek a *Logikai vizsgálódások*ban tett híres kijelentésének: „Vissza magukhoz a dolgokhoz!”. Sartre pontosan ezért érezte úgy, hogy a fenomenológiában megtalálta az önnön gondolatainak megfelelő kifejezési módot. Filozófiai rangra akarta emelni a mindennapi létezés alapszituációit és hangulatait, a hétköznapi világot benépesítő dolgokat. Ehhez nyújtott eszközt neki a fenomenológia.

„Sárgabarackkóktél vagy csak egy pohár sör? Simone de Beauvoir állítja, hogy amikor Aron Párizsban átutazóban találkozott Sartre-ral és Beauvoirral, és előadta nekik legújabb filozófiai felfedezéseit, sárgabarackkóktélt ittak. Aron azt írja, hogy csak sört. Tudomásom szerint Sartre az ital dolgában nem foglalt állást” – írja Cohen-Solal.⁹ Azt mindenesetre tudjuk, hogy Sartre képzeletét egy olyan filozófia lehetsége gyújtotta fel,

⁹ Annie Cohen-Solal: I.m. 154. o.

mely éppen a létezésnek arra a területére és azokra a tárgyaira irányult, amelyek addig filozófiailag közömbösnek számítottak.

Sartre-nál a hétköznapi élet problémája szorosan összefonódott egy hagyományos metafizikai problémával is: próbált középutat találni a szubjektumot eldologiasító realizmus, és a világot egy szubjektum árnyékvilágává degradáló idealizmus között. A hétköznapi létezés és ennek a létezésnek a kalandjai lettek hivatva arra, hogy szubjektum és világ között olyan kényes egyensúlyt létesítsenek, mely a kettő viszonyát intim kapcsolatban láttatja, mégis oly módon azonban, hogy mindkettő megőrzi a maga autonómiáját

„Látod! Amennyiben fenomenológus vagy, ha erről a koktélról beszélsz, akkor is filozofálsz!” – szól Beauvoir beszámolója a fenomenológiával való nagy találkozásról. „Sartre elsápadt az izgalomtól, évek óta erre vágyott, pontosan erre: beszélni a dolgokról, pontosan úgy, ahogy azok léteznek, s hogy ez filozófia legyen. Aron meggyőzte, hogy a fenomenológia pontosan megfelel törekvésének: annak, hogy túljusson idealizmus és realizmus ellentétén, egyszerre bizonyítsa a tudat felsőbbrendű voltát és a világ jelenlétét – úgy, ahogyan az megmutatkozik”.¹⁰ A kávéház a szerző élettörténetének egyik visszatérő színtere volt; egy olyan rituális hely, melyen immár a husserli fenomenológiai redukciók segítségével próbált betekintést nyerni a létezésnek a kávécsészék és beszélgetőtársak képezte környezetén keresztül megnyilvánuló mélyebb értelmébe.

A fenomenológiai gyökerek

Sartre, Raymond Aron biztatására, 1933-ban megpályázta a berlini Maison Académique Française ösztöndíját, melyet szerencsésen el is nyert, és 1933 szeptemberétől 1934 júliusáig tanulmányozta Berlinben a fenomenológiát – és, nem mellesleg, a hely éjszakai életét is. 1934-ben elkezdett dolgozni első nagyszabású filozófiai munkáján, *Az ego transzcendenciája* című esszéjén.

A fenomenológia tapasztalat-elmélet, és elsősorban a maga természetes, filozófián kívüli életét élő ember tapasztalatának az elmélete. A fenomenológiai mozgalom alapító művének számító *Logikai vizsgálódások*ban Husserl egy meglehetősen elvont, látszólag csupán egy szűk szakmai közönség érdeklődésére számot tartó probléma-csoporttal foglalkozik. Ez az 1900-1901-es első megjelenésekor kettő, majd 1913-as (és 1921-es) újrakiadásában háromkötetesre duzzadó, absztrakt jel- és jelentéseméleti fejtegetésekkel teli könyv mégis akkora hatást gyakorolt a huszadik századi filozófia történetére, hogy érdemben csak Heidegger *Lét és idője*, Sartre *A lét és a semmije* és Wittgenstein *Tractatusa* mérhető hozzá.

¹⁰ Simone de Beauvoir: *A kor hatalma*. Budapest, 133. o.

A *Logikai vizsgálódások*, saját célkitűzése szerint, a logikai formák és a nyelvi jelentések ontológiai státuszával foglalkozik. A kétkötetes mű első kötete, a *Prolegomena*, kritikai célzatú, a második (és később a harmadik), a tényleges vizsgálódásokat magában foglaló kötet pedig a pozitív kifejtéseket tartalmazza. Husserl célpontja a XIX. század végén Európa- és Amerika-szerte széles körben elterjedt pszichologizmusnak nevezett filozófiai irányzat. A pszichologizmus szerint a logika és a matematika törvényei levezethetőek az emberi psziché működésének törvényeiből, az empirikus pszichológia kutatási körébe tartoznak.

Husserl – és sok más kortársa – szerint ez a felfogás relativizmushoz vezet, mivel a logika és a matematika igazságait antropológiai esetlegességekké teszi. Tudományelméletileg ez a nézet önromboló, hiszen amikor a pszichológus megkezdi kutatásait, akkor már előfeltételez egy tudat-független igazság- és jelentés-fogalmat, lévén ilyen nélkül nem is beszélhetne szilárd kutatási eredményről.

Nem tartja viszont kielégítőnek az újkantiánusok megoldási kísérletét sem, akik közül Natorp úgy bírálta a pszichológistákat, hogy a pszichológia azt vizsgálja, hogy ténylegesen hogyan gondolkodik az ember. A logika viszont azt mondja meg, hogyan *kell* gondolkodnia az embernek ahhoz, hogy helyesen gondolkodjék. Egy pszichológista, veti ellen Husserl, erre azt felelné, hogy a helyes gondolkodás csak a tényleges gondolkodás egyik alesete. A kiutat az jelenti, hogy az elmélet mint elmélet csak azáltal válik lehetségessé, hogy előfeltételezzük a jelentések és a következtetések formájának valamiféle önálló szféráját.

Ezek nyomán viszont Husserlt többen platonizmussal vádolták. A szerző erre joggal mondhatta, hogy akik ezt mondták, azok nem olvasták művének második kötetét. Ott ugyanis részletesen kifejti, hogy a jelentés és igazság nem létezik a tudati életen kívül, hanem a gondolkodó szubjektum tudati aktusaiban *konstituálódnak*. A fenomenológia feladata ezeknek a konstitúciós folyamatoknak a leírása.

A *Logikai vizsgálódások* korszakában a tudati élet alanya az empirikus ego: az ember a maga mindenkori konkrét voltában. Ennek a tapasztalat-elméletnek a kulcsfogalma az *intencionalitás*. Ez a fogalom a tudat természetére vonatkozik, jelesül arra, hogy a tudat mindig tranzitív, tárgyias viszony; mindig *valaminek* a tudata, valamire irányuló tudat. Az intencionális aktus egy ideális jelentést és igazságot céloz meg, mely a maga ideális voltában csak a tudatban létezik.

A mindennapi tapasztalás leírásakor Husserl erőteljes támadást intéz a korban szintén nagyon divatos érzet-adat elméletek ellen. A közvetlenül adott nem mindenféle érzet, szín és alak, hanem mindig konkrét tárgy. Nem hang-komplexumokat hallok, és nem szín-forma kombinációkat látok, hanem hallok az utcán tovarobogó autót, látom magam előtt az asztalt, amelyre éppen írok stb. Ebben a művében Husserl még úgy gondolta, hogy a tudati élet öngeneráló, önmagát egyesítő és egységesítő folyamat.

Később Husserl úgy gondolta, hogy a tudati folyamat egységesüléséhez nem elég maga a tudat: egy külön alanyra van szükség, mely a tudatfolyamatot generálja és egységesíti. Ez lett a transzcendentális ego. Husserlben 1907 óta érlelődött az a fordulat, mely a második főmű, az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című könyvének 1913-as megjelenésében teljessé vált. Ezt a könyvet a szerző az első műnek az ugyanabban az évben történő újrakiadásához írta mintegy bevezetőként. A *Logikai vizsgálódások* második kiadását megváltozott koncepciójának megfelelően jelentősen átdolgozta.

A *Logikai vizsgálódások*ban az intencionális aktus még közvetlenül a létre vonatkozik. Ennyiben ez egy nem-representacionalista intencionalitás-fogalom. Az *Eszmék*ben az intencionális aktus által megcélzott tárgy objektív magja – amelyre a tárgyat értelmező felfogások és a tárgyat ábrázoló hűletikus adatok úgyszólván rárakódnak – kívül esik a tudati életen. Az intencionalitás így egy reprezentációs karakterre tesz szert.

Sartre és Merleau-Ponty egyformán használja a tudat öngeneráló jellegére vonatkozóan a „felfakadási pont” husserli terminusát – amit Husserl az idő-előadásában használt.¹¹ Ezt a terminust nyugodtan alkalmazhatjuk a transzcendentális ego jellemzésére is: voltaképpen nincs másról szó, mint a tudat egy állandó, rögzített eredetpontjáról.

Husserl azért akarja, hogy ez az eredetpont rögzített legyen, mert a tiszta tudat álláspontjáról az empirikus ego sem több egy örökké változó konstitutívumnál. Az empirikus ego változásai természetesen befolyásolhatják a tudati élet többi tárgyiségének, vagy a többi ember konstituálásának hogyanját, de azt nem, hogy én vagyok az, aki végső soron mind az empirikus valóságot, mind a többi embert, mind pedig saját létezőm empirikus vetületét konstituálom. A tudati életnek ez a szakadatlan áramlása pedig nem mutat alapvető törést, amikor a konstituálás struktúrái módosulnak.

A transzcendentális ego koncepciójában semmi többről nincs szó, mint hogy az intencionalitás nem csak *valaminek* a tudata, hanem *valakinek* a tudata is. Abszurd olyan fájdalomról beszélni, melyek senkinek sem fájnak, olyan érzésekről beszélni, melyeket senki sem érez, vagy olyan emlékekről beszélni, melyekre senki nem emlékezik. A gondolat rászorol egy alanyra, aki azt elgondolja. A tudati élet pedig az enyém marad akkor is, ha radikálisan megváltozik az a mód, ahogyan azt élem. Számomra immanens marad.

Az intencionalitás a tudat mögötti, mindig elrejtőző eredetpont (mely úgyszólván megszökik a tudat tekintete elől) és a tudaton túli, a tudat által megcélzott tárgy közötti viszonyná válik. A tudati élet két transzcendens faktor – a tiszta én és a tudaton túli lét – között kialakuló feszültségterben játszódik le.

11 Edmund Husserl: *Előadások az időről*.

A transzcendentális fordulata utáni Husserl fenomenológiájában a lét a tudaton kívüli elérhetetlen távolságba helyeződött át. A tárgy egy elérhetetlen vágyakozás tárgya lett. A jelenség a létnek a tudati élet immanenciája felületén tükröződő távoli visszfény. A természetes tapasztalás közegében az ember az észlelésben előálló tárgyakat és embereket létezőknek veszi. Ahhoz, hogy a tárgyakat és az embereket jelenségeként engedjük megjelenni, fel kell függesztenünk a természetes beállítódás generáltézisét: azt a tézist, hogy az észlelés a léttel szembesít bennünket.

A cél az, hogy megértsük a természetes beállítódás generáltézisét, hogy megértsük, miként lehetséges valaminek tőlünk független létezőként való megtapasztalása. Ez viszont csak több lépcsőben lehetséges. A tárgynak és a másoknak a meztelen jelenségre való redukciója, a transzcendentális redukció ennek egyik lépcsőfoka. Annak előfeltétele, hogy megértsük az immanencián túli transzcendencia létezésébe vetett, állandóan jelenlévő hitet, az hogy elismerjük azt a tényt, hogy az immanencia burkán csak ennek a létezésnek a visszfényét tapasztaljuk meg közvetlenül. A lét-tapasztalás megértéséhez az út a jelenségekre vonatkozó redukciók sorozatán keresztül vezet.

A fenomenológiai mozgalom vezéralakjai (Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas) kivétel nélkül negatívan viszonyultak Husserl transzcendentális fordulatához. Az eredeti tájékozódási pont náluk továbbra is a mindennapi tapasztalat volt, melynek transzcendentális pozícióból történő reflexióját valamennyien elutasították.

Husserl egyik legelső követője, Max Scheler volt az, aki a transzcendentális filozófia későbbi fenomenológiai bírálatainak legfontosabb támadási pontjait rögzítette. Scheler elutasította a tiszta én képzetét, az intencionalitást mint reprezentációt és a redukciókat mint a léttételezés zárójelezéseit. Scheler szerint a *személy* az az abszolútum, amely megelőzi mind a fizikai, mind a pszichikai realitást; és amit Husserl transzcendentális egónak nevez, az pusztán az a mód, ahogyan a személy pozicionálja magát a többi emberrel és a fizikai realitással szemben. Az intencionalitás lényegi természetéhez hozzátartozik az, hogy tudati vonatkozásaként magára a létre vonatkozik, azt a maga hús-vér valóságában teszi jelenvalóvá. A mindennapi tapasztalatban érvényesülő léttételezést felfüggesztő redukciók ezt a tapasztalatot alapjaiban hamisítják meg.

Heidegger Husserl-kritikájának nagy részét Schelertől veszi át. Sartre és Lévinas később részint Heideggerhez, részint Schelerhez nyúlnak vissza kritikájuk során. Heidegger és Scheler még tisztelettudóak a mesterrel szemben: kifogásaikat nem személyesen Husserlnek címezik, hanem a Husserlnek tulajdonított nézetet Kant (Scheler részéről), illetve Descartes (Heidegger részéről) szájával szólaltatják meg, és úgy bírálják. Sartre és Lévinas már közvetlenül Husserlt támadja.

A lakatlan tudat és a világ lakója

Az ego transzcendenciájában a szerző a fenomenológiában látja annak lehetőségét, hogy idealizmus és realizmus eredményezte képtelenségeket elkerüljük. A fenomenológia, mint tapasztalat-ontológia, mindenekelőtt a hétköznapi ember tapasztalatának, a prereflexív *cogito* élményeinek az ontológiája. Ennek az írásnak a szemléletét már uralja Sartre egyik legfontosabb filozófiai igénye: a tökéletes transzparencia utáni vágya.

A tudat lakójaként felfogott transzcendentális ego megtöri a tiszta tudat áttetszőségét. A tiszta én tömör magként ékelődik a tudatfolyamba, elnehezíti és átlátszatlanná teszi a tudatot.¹² A tárgy a létező és a tudat nem-létező. A tudat pontosan semmi-voltából nyeri transzparenciáját és abszolút pozícióját. „A fenomenológia minden eredményét a rombadőlés fenyegeti, ha az Én nem ugyanolyan rangú, relatív létező, mint a világ, azaz, ha nem egy tárgy a tudat számára”.

Már ebben a korai munkában megjelenik *A lét és a semminek* az az alapgondolata, hogy a tudat, szigorúan véve, nem-létező. A tudat „valamiképpen *semmi*”, mert minden tárgyiaság, amire irányul, rajta *kívül* helyezkedik el.¹³ Önmaga tiszta vonatkozás, és ebben a tiszta vonatkozás-jellegében teheti önmagát jelenvalóvá a maga számára. Ha az Én nem a tudat lakója, hanem *tárgy* a tudat számára, akkor nem a tudat mögött, hanem a tudaton *túl*, valamilyen módon *kint a világban* kell hogy létezzék. Énem, a többi ember énjéhez hasonlóan, egy létező „a világ forgatagában”; létezése pedig semmivel sem bizonyosabb a tudat számára, mint a többi ember énjének léte.¹⁴

Az ego transzcendentális, transzcendenciája azonban a tudaton túlról, a világból érkezik vissza a tudathoz. Az ego kettős struktúrájú: az én (*je*), mint a cselekvések egysége, és a magam (*moi*), mint állapotok és minőségek egysége építi fel. Egységéről van itt szó, és nem pólusokról. A szerző szerint az ego egy konkrét, konstituált totalitás. Sartre bírálja Husserlnek azt az elképzelését, mely szerint a tudati életbe pólusok ékelődnének; jelesül az én-pólus, és a tárgyi pólusok mint az én által végső soron meg-célzottak. A világban található tárgyak részekből és aspektusokból összeálló totalitások; nincs szükség külön olyan pólusra, amely összetartaná vagy egyesítené ezeket a részeket és aspektusokat.¹⁵

Az ego a reflexív tudat szintjén konstituálódik, a nem-reflexív tudat nem ismerént. Az ego pszichikai entitás; a magam pedig pszichofizikai, amennyiben a fizikai világhoz tartozó része van: a test. Énemet ugyanúgy ismerem meg, mint a többi ember énjét; és nincsen a többi emberhez képest kizárólagos hozzáférésem énemhez. Ezen a

12 Sartre: *Az ego transzcendenciája*. 23. o.

13 Sartre: I.m. 66. o.

14 I.m. 77. Ld. továbbá. Dermot Moran: I.m. 376. o.

15 I.m. 50-51. o.

ponton Sartre valóban olyan támadási felületet talált Husserlen, amit adekvátnak tartok: ez pedig az önreflexióba mint apodiktikus érvényű ismeretforrásba vetett feltétlen bizalom. Az önreflexió mozgásteret bizonyosan korlátozottabb, mint Husserl gondolta, az általa szolgáltatott, a szubjektivitás természetére vonatkozó apriori ismeretek köre pedig nagyon is szűk.¹⁶

Élettörténetem során számos meglepetés kiderülhet énemről. Olyan cselekvések indulhatnak ki az énből, és olyan állapotok alanyaként mutatkozhat meg, hogy az teljesen hihetetlennek tűnhet fel előttem. Sartre példái: „*Én* meg tudtam ezt csinálni!”, „*Én* képes vagyok utálni az apámat!”¹⁷ Az egonak, mint magasan strukturált és differenciált entitásnak a képzete nagyon közel áll Scheler személy–fogalmához; Sartre ténylegesen onnan is merít. Csak míg Schelernél a személy abszolút, addig Sartre-nál az ego tárgyi-relatív adottság. Énem kiszolgáltatott a Másik számára, a Másik ítélkezhet rólam. Ahogy a Másik énjét gesztusaiból, mozdulataiból, habitusaiból ismerem meg, ugyanezekből ismer meg a Másik is engem. Minden ügyetlenségemben, szótévesztésben, figyelmetlenségemben énem valamely titkos vonását nyilvánítom meg a Másik számára. Elszólásaim elárulnak engem.

Ennek az elemzésnek az alapvető problémája a passzivitás genezisében van. Sartre szerint a transzcendentális tudat az abszolútum, amely nem más, mint tiszta spontaneitás.¹⁸ Ugyanakkor arról is beszél, hogy a tudat véges, és önmagát határolja (oly módon azonban, hogy határai, akár a horizontnak, nem látszódnak).¹⁹ Hogyan képes azonban arra, hogy önmagát határolja, milyen módon lehet saját végeességének eredete? Dermot Moran is ebben látja a tanulmány leggyöngébb pontját.²⁰ Pedig Sartre beszél a tudattal kapcsolatban passzivitásról.

Amit ebben az írásban a vágyról, a mágikusról és a pszichoanalízisről elmond, már későbbi fenomenológiai kutatásainak eredményeit és eszmefuttatásait előlegezik, ugyanakkor a passzivitás problémája mentén bomlanak ki. Amikor arról beszél, hogy a tiszta tudatban nincsen én, csak egy esemény vagy egy cselekvés tudata, ami valahogy a világból jön és a világba tart, akkor szinte szépirodalmi igényű leírásokban vetíti előre

16 I.m. 31-32. o. „Tehát több mint bizonyos, hogy a *Gondolko-dom* Énje nem tárgy sem egy apodiktikus, sem egy adekvát evidenciának. Apodiktikus nem lehet, hiszen, ha azt mondom, *Én*, sokkal többet állítok, mint amennyit tudok. Adekvát sem lehet, mert az *Én* valami átlátszatlan valóságnak mutatja magát, melynek tartalma kifejtésre szorul”.

17 I.m. 56. o.

18 I.m. 69. o.

19 I.m. 20. o.: „A tudatot (akárcsak Spinoza szubsztanciáját) csak önmaga határolhatja”.

20 Dermot Moran: I.m. 378. o.: „Sartre rámutat arra, hogy Husserl, a belső időtudatról szóló elemzéseiben, elismeri a jelen és a múlt tudatát összekapcsoló szintézis szükségességét, felhívja a figyelmet azonban arra is, hogy ez lehetséges az énnel, mint szintetikus erőnek a bevezetése nélkül is. Ebben az értelemben ragaszkodik Sartre ahhoz, hogy a tudat önmagát korlátozza. Ez azonban nem kielégítő. Feltételezzük, hogy a tudat egy olyan, tisztán negatív erő, mely az önmagában–valóhoz kapcsolódik. Hogyan lehet képes birtokolni a tudat egy ilyen önkorlátozó erőt? Sartre képtelen választ adni erre a kérdésre”.

azt az állapotot, amelyben Antoine Roquentin fog feloldódni és nyomtalanul eltűnni magányos sétái során.

Ebben a reflexió előtti állapotban csak a másik segítségére-szorulása, csak a sietség tudata van jelen; az, hogy „Péter <segítve–kell–legyen>”,²¹ vagy „a villamos <elérve–kell–legyen>”. Ahhoz azonban, (és erről Sartre nem vet számot), hogy a segítségére-szorulás és a sietség, illetve a késésben-lét tudata egyáltalán előálljon, szükség van egy nagyon összetett intencionális altalajra: a felszín alatt meghúzódó emlékezetre, mely lehetővé teszi, hogy felismerjem és értelmezsem a situációkat. Egyedül ezáltal válik lehetségessé az, hogy átadjam magamat ezeknek az eseményeknek és cselekvéseknek, és maradéktalanul beléjük olvadjak. A reflexió előtti tudat a világ bűvöletében él; a tárgyakkal való foglalatosság, ismerőseinkkel való fecsegés megbabonáz bennünket. A világ elvarázsol minket. A világnak ezzel a varázshatalmával szemben a tudat eredendően passzív.

A *mágikus* mozzanata Sartre későbbi munkássága során is meghatározó szerepet játszik majd. A mágikus kifejezése kettős értelmet hord: jelenti egyfelől az alapvetően különböző kategóriába tartozó létezők közötti közvetlen oksági (vagy, ezzel összefüggésben, emocionális síkon az ál–okszági) viszonyt,²² másfelől azt a kábult tudatállapotot, amikor engedjük, hogy spontaneitásunkat a mágikus módon előálló világ vezesse: a megbabonázottságot. A mágikus tudat felforgatja a valóságos világ viszonyait: az önmagában–való saját, a racionális tudat számára feltáruló oksági rendjének helyébe a szimbólum és az analógia módján létező törvények lépnek.

Noha az érzelmek, a tanulmány példáiban a vágy és a gyűlölet, *Az ego transzcendenciájában* is a tudatot elvarázsoló erőkként jelennek meg, még nem kapnak olyan negatív interpretációt, mint amelyet az *Egy emóció–elmélet vázlatában* fognak kapni az emocionális viselkedési módok. Később ezek a viselkedési típusok egy implicit leértékelést szenvednek el, amennyiben Sartre – a racionális–akaratú viselkedéssel szembeállítva – az irracionális–emocionális viselkedést okságilag nem-hatékony magatartásként értelmezi. Ez a felfogás 1939-től kezdve végig uralni fogja érzélem-felfogását.

A vágy ekkor még tiszta és áttetsző, úgyszólván szűzies. A reflexió rontja meg. „A reflexió <megmérgezi> a vágyat” – írja a szerző.²³ Azáltal, hogy beleviszi az ént, egoistává teszi a vágy tudatát. „Többé már nem Péter vonz, hanem az én könyörületes tudatom, amely számomra úgy jelenik meg, mint ami <megörökítve–kell–legyen>”;²⁴ noha ter-

21 Sartre: I.m. 38. o., 35-38. o.

22 I.m. 46. o.: „Szívesen elfogadjuk, hogy a gyűlölet viszonya egy partikuláris ellenszenv-*Erlebnis*hez nem logikus. Bizonyára mágikus kapcsolatról van szó”. Ld. uo. Sylvie le Bon kommentárját: „Sartre itt jegyzi meg elsőként a mágikus folyamatok megjelenését a tudatban. Később tanulmányozza majd (1939-ben) azt a kivételes mágikus magatartást, ami az emóció, egy tudat nem-reflektált szökése egy olyan világ elől, amely erőszakosan hatalmába keríti, és amelyet meg akar semmisíteni”.

23 I.m. 38. o.

24 Uo.

mészetesen nem altruista reflektálatlan tudat is létezik. Ugyanilyen módon fogja megmérgezni a vágyat *A lét és a semmi*ben a kéjhajhász reflexiója, aki eltárgyasítja a maga számára vágyát.²⁵ De ekkor még a gyűlölet és a vágyakozás, mint viselkedési formák nem homályosítják el a tudatot, hanem annak természetes állapotait alkotják.

Hozzá kell ehhez tenni, hogy amikor ebben az írásában Sartre gyűlöletről és vágyról beszél, akkor érzelmileg áthatott tudatállapotról és az ezzel összekapcsolódó cselekvésekről egyszerre van nála szó. A későbbiekben elválnak egymástól az érzelem, mint specifikus viselkedési mód, mint emocionális magatartás (ez lesz majd az emóció–elmélet tulajdonképpeni témája), és a létet feltáró és megnyilvánító hangoltság, amilyen például az undor, az unalom, a szorongás és a vágy. Ezekben a hangulatokban a lét alaptermészete az, ami megmutatkozik: az abszurditás és az esetlegesség; a *vágy* az önmagáért–valót hiánylényként, semmisként és létében a Másikra–utalként, másikért–valóként nyilvánítja meg. A vágy felmutatja a távolságot, mely engem önmagamtól, az önmagában–valótól és a Másiktól elválaszt. Az emocionális magatartás viszont elhomályosítja a tudatot, amennyiben a világ reális összefüggéseit képzetes kapcsolatokkal helyettesíti.

A „tudattalan” pszichoanalitikus koncepciójának kritikája már itt is előkerül, hasonló megfontolásokból, mint az egonak a tudatból való kilakoltatása. A tudattalan átlátszatlanságot visz a tudatba. Ezt a koncepciót az emóció–elmélet is élesen bírálni fogja, mondván, hogy a pszichoanalitikus felfogás eldologiasítja a tudatot. Már *Az ego transzcendenciájában* megjelenik annak a fogalomnak a csírája, melyből *A lét és a semmi* a pszichoanalitikus elmélet alternatíváját szeretné kibontani, az egzisztenciális pszichoanalízist. Ez a fogalom a *rosszhiszeműség*.

A rosszhiszeműséget, mely *A lét és a semmi* egyik legfontosabb fogalma, Sartre itt még nem nevezi nevén. Lehetősége abból adódik, hogy az ego képes elrejteti a tudat elől saját spontaneitását.²⁶ A pszichoanalitikus praxisból idézett példákön Sartre azt szeretné bizonyítani, hogy nincs semmiféle tudattalan, csak az alany szeretné megtagadni saját eredeti döntéseit. „A tudat megretten spontaneitásától, mert azt a szabadságon *túlinak* gondolja”.²⁷ A szabadság itt speciálisan az etikai szférájára vonatkoztatott cselekvés.²⁸ *A lét és a semmi*ben szabadság és spontaneitás fogalmi összefonódásnak, de ebben a kapcsolatban a szabadság lesz az alapvetőbb. Az önmagáért–való léte minden reflexió és fogalmi megragadás előtt egy „nyers”, egy „vad” szabadság.²⁹

25 Sartre: *A lét és a semmi*. 459. o. „Csak egy romlott ember jeleníti meg magának saját vágyát, csak ő kezeli tárgyként, gerjeszti fel, csillapítja le, különíti el a kielégüléstől stb.”

26 Sartre: *Az ego transzcendenciája*, 73. o. Ld. továbbá Sylvie le Bon lábjegyzetét ugyanott: „Ebből adódik a rosszhiszemű magatartásmódok ontológiai lehetősége”.

27 I.m. 72. o.

28 Sylvie le Bon 73-as és 74-es lábjegyzete ugyanott.

29 Sylvie le Bon: Uo. 73-as lábjegyzet: „*A lét és a semmi*ben a szabadság és spontaneitás összefonódtak. A szabadság a teljes tudattal azonos kiterjedésűvé lett. Természetesen a szabadság etikai fogalom *is* – sőt az etika alapfogalma – amennyiben aktusom a szabadság kifejeződése. De a szabad aktus egy nyersebb

Fentebb, Beauvoir-t idézve arról írtam, hogy Sartre a fenomenológia által próbálta meghaladni idealizmus és realizmus hamisnak tartott ellentétét. A tanulmány végén Sartre azonban azt mondja, hogy „már évek óta nem érezhettünk a filozófiában ennyire realista áramlatot”.³⁰ De ez egyfelől a „szélsőbaloldali teoretikusoknak” szól, akik idealizmussal vádolták meg a fenomenológiát, másfelől arra vonatkozik, hogy a fenomenológia az, ami képes felmutatni a valóban létező dolgokat: ezek pedig a hétköznapi tapasztalat adottságai.

A fenomenológia Sartre-nál is tapasztalat-ontológia. Dermot Moran összefoglalóan a következőképpen értékeli az ebben a korai esszében kirajzolódó fenomenológiát: „Ebben a szövegben Sartre Husserl ego–fogalmának, mint <szubjektum–pólusnak> jó kritikáját adja, és helyesen vet számot a tudatos tapasztalat lényegi passzivitásáról, éppúgy, ahogy a konstitúció természetéről is. De világosan látja azt is, hogy Husserl egy új ontológiát hirdetett meg – a dolgok ontológiáját, és a velük korreláló tudatok ontológiáját.”³¹

Korábban már több alkalommal megneveztem ennek az írásnak az egyik meghatározó vezérmotívumát: a transzparencia utáni vágyat. Ennek jegyében tisztítja meg a tudatot a transzcendentális egótól, mint ami „elnehezíti” és „átlátszatlaná teszi” az előbbit,³² és ezért veti el már ekkor a tudattalan koncepcióját. A másik alapvető motívum a társadalmi érdeklődés. Sartre tagadja, hogy a tudat–tárgy korrelációból kiinduló tapasztalat–ontológia idealista módon kivonná a tapasztaló alanyt a világ politikai és társadalmi történéseiből. Éppen ellenkezőleg: az a tudat, hogy a világra hatást kifejtő és azt megváltoztató spontaneitás vagyok, nem pedig passzív entitás, alapozhatja meg teoretikusan adekvát módon az ilyen megváltoztatások kivitelezésére irányuló törekvéseket. „Nem szükségeteltek több ahhoz, hogy filozófiailag megalapozzunk egy merőben pozitív erkölcsöt és politikát.”³³

Képek, érzések

Útban az első nagy szintézis, *A lét és a semmi* felé, Sartre módszeresen körbejárta a fenomenológia nagy problémáit, amelyenek a kép-tudat és az emóció-tudat. Noha ezek az elemzései egy nagyon száraz, helyenként szinte analitikus nyelven íródnak, melyet csupán néha törnek meg az egyes konkrét példa-szituációk csaknem lírai jellegű leírásai,

szabadságon alapszik, amely nem más, mint a tudat struktúrája a maga tiszta áttetszőségében. A szabadság több mint fogalom: 'a létem szöveve', amely teljes egészében behálóz engem”.

30 Sartre: I.m. 77. o.

31 Dermot Moran: I.m. 378-379. o.

32 Sartre: I.m. 22-23. o.

33 I.m. 78. o.

mégis ezek az analízisek húzódnak meg szépirodalmi alkotásainak mélyén, a drámai és prózai művek elbeszélései képezte hús alatt csontvázként elrejtőzve.

Az 1936-ban íródott, *A képzeletről* című tanulmányban Sartre részben a képzeletről szóló filozófiai munkákat elemzi, Berkeley-t, Hume-ot, és Bergsont, részben pedig olyan szakpszichológiai kutatások eredményeinek filozófiai konzekvenciáit vizsgálja, mint Bühler, Titchener, Köhler, Wertheimer és Koffka munkái.³⁴ Az 1940-es, *A képzeletbeli* címet viselő hosszabb könyv két részre oszlik.³⁵ Az első része *A bizonyosról* címet viseli, a második pedig *A valósínűről*. Az egyes részek címadásának kartézianus ihletettséget Dermot Moran külön kiemeli.³⁶ Sartre, a kép-tudatot feltérképező munkáinak alapkoncepciójában, Husserl és Eugen Fink kép-értelmezését követi: a kép a tudat aktusa; egy mód, ahogyan a tárgyhoz viszonyul; méghozzá olyan módon, hogy tudatában van a tárgy nem-valóságos, vagy távollevő voltának; tehát alaptermészete szerint *fiktív*.³⁷ A képre, mint fizikai és mentális reprezentációra vonatkozó fejtegetéseiben, Sartre továbbhalad saját fenomenológiai filozófiája fogalmi keretének kimunkálásában. A képet úgy ragadja meg, mint ami *semmisként* állítja magát a tudat elé.³⁸

Mindkét írásában Sartre elsőszámú célpontja a tradicionális empirizmus kép-fogalma. A klasszikus brit empirizmusban a képet rendre „elhalványult benyomásként”, „gyöngé képzetként” fogták fel. A tárgy a kép-„ben” van jelen; „erőtlenebb” módon, mint ahogyan az érzet-„ben” megjelenik. Ebben a felfogásban a kép a tudat-„ban” van „benne”, a tárgy pedig a kép-„ben”. A szerző az „immanencia illúziójának” nevezi azt, amikor a pszichikai viszonyok jellemzésekor térbeli viszonyokra utaló fogalmakkal operálunk.³⁹ A tudat-kép, kép-tárgy viszonyoknak térbeli analógiákkal való modellezése Locke idea-elméletében, a „tabula rasa” hasonlatban különösen érzékletesen megjelenik. Ezt a típusú modellt akarja lerombolni Sartre, amikor a képet egyfelől aktusként határozza meg, másfelől fundamentális, az érzékelésre visszavezethetetlen aktusként.

A kép tehát eredendően kép-aktusként vagy képalkotó-aktusként adott. Ez az aktus kvázi-megfigyelésszerű; az észleléssel rokon, amennyiben vizuális természetű, és egy tárgyra irányul. Az észleléssel szemben azonban a képi aktust lényegi szegénység jellemzi: nem bővíti ismereteinket. A képből semmi olyat nem tudunk meg, amit előzetesen ne tudtunk volna. Ez csak első hallásra tűnhet meglepőnek (ha arra gondolunk, hogy emlékképeinkből igenis megtudhatunk olyan plusz információt, amit eddig nem tudtunk, és visszaemlékezés felülírhat visszaemlékezést, amikor rájövünk, hogy vala-

34 Sartre: *L'Imagination*.

35 Sartre: *L'Imaginaire*. Magyarul: *A kép intencionális szerkezete*. (Részlet). In.: *Kép – fenomen – valóság*. 97-141. o.

36 Dermot Moran: I.m. 379. o.

37 *Kép – fenomen – valóság*, Edmund Husserl: *Fantázia, képtudat, emlékezet*, Eugen Fink: *Megjelenítés és kép*.

38 Vö. Sartre: *A kép intencionális szerkezete*. 104-106. o.

39 Sartre: I.m. 98. o.

mire „rosszul emlékeztünk”). Sartre azonban a képpel elsősorban mint konstrukcióval, és nem mint rekonstrukcióval foglalkozik; az emlékkép problémája kívül esik *A képzelet-beli* érdeklődésének homlokterén.

A tárgyat nem-megismerésszerűen, de kvázi-megfigyelő módon megcélzó, képalkotó–aktus ezt a tárgyat semmisként állítja elő; a képi tudat, mint olyan, mindig fiktív. Minden intencionális aktus egy sajátosan rá jellemző módon tételezi tárgyát. Az észlelés a tárgyat létezőként tételezi. A képet előállító tudat is tartalmaz egy pozicionális vagy hit-aktust, mely a kép-tudatban négyféle módon lehet jelen: a tárgyat nem–létezőként, vagy távollevőként, vagy máshol–létezőként teszi adottá, végül pedig semlegesítheti az eredetileg létezőként megjelenő tárgyat, oly módon, hogy nem mint létezőt tételezi azt (a negyedike például az, amikor egy panoptikumban az elsőre tévesen élőnek vélt alakról felismerjük, hogy viaszbábú). A kép-tudat önmagának nem-tétikus tudata. A perceptív tudat, az észlelés, természetéből fakadóan *passzív*. Konstruktív, tárgyát semmifiktívnek tételező tudat lévén a képpalkotó–aktus lényegileg *spontán*. A kép–aktus tiszta, szabadon áramló spontaneitás.

A tapasztalat értelem-betöltő aktusok alkotta szövedék. A hületikus adatokban, a nyers érzetanyagban reflektálatlanul is keressük az értelmet; úgy töltjük fel világunkat értelemmel, hogy eredendő értelem-adó spontaneitásunknak nem is vagyunk tudatában. Egyszerűen ha valami nem mint valami jelenik meg, akkor önkéntelenül is megpróbáljuk tárgyiasítani: a zörejekre odafigyelünk, hogy valamire-utaló hangokká tegyük őket; a távolban látott foltokat megpróbáljuk beazonosítani: hunyorgunk, hogy a folt meghatározott alakká váljék. A mindennapi élet képpalkotó aktusai is az értelem-keresésnek és értelem-betöltésnek ezzel a reflektálatlan (vagy kevésbé reflektált) természetességével mennek végbe.

A kép családfáját Sartre a fogalmi elvontságtól a tiszta vizualitásig vezető út mentén rajzolja fel. A jelben nem látjuk a jelet, csak a jelentettet. A betűben betűt látunk és nem alakzatot, a szó feloldódik a jelentésében, a mondattá összeálló jelsorozat megszólal és beszélni kezd. A karikatúrában keressük az eredetit, hogy mosolyoghassunk vonásainak eltúlzásán, vagy azon a – valamilyen szempontból jellemző – szituáción, melybe a rajzoló belerajzolta a kifigurázottat. Az imitáció paródiába hajlik. Az imitáló felveszi az imitált gesztusait, esetleg az imitáltra jellemző használati tárgyakat (szemüveg) vagy ruhadarabot (szalmakalap) igénybe vesz, hogy megkönnyítse az imitált felismerését. Ha nem nevezik meg az imitáltat, akkor a néző tekintete jelentést keres a mozdulatokban és az imitáló játékában előkerülő tárgyakban: az imitáció célpontját keresi. Ha rátalálunk az imitáltra, akkor az imitált úgyszólván rátelepszik a játékban őt megcélzó mozdulatokra és tárgyakra. Mégis feszültség jön létre az imitáló és az imitált között: a mozdulatokon és tárgyakon átszűrődő jelenlét csak kiemeli a testi távollétet; ami egyfajta megszállás–jelletet kölcsönöz az imitáció aktusának: az imitált személye, ha

az imitáció sikeres, egy bizonyos értelemben megszállja az imitálót. A paródia játéka jelenlétnék és távollétnék ugyanezt a dialektikáját valósítja meg. A paródia azonban nem egyszerűen nevetségessé tesz, hanem, a karikatúrához hasonlóan, a már eredetileg is nevetségés vonásokat hangsúlyozza ki, melyek nevetségessége azonban elrejtőzik a hétköznapi egymással-lét semlegességében. A paródia, azáltal, hogy az előtérbe tolja a létezés nevetségés elemeit, egy nagyon is ősi rituálénak a továbbélése: szatírjáték.

Jelenlétnék és távollétnék az imitációban és a paródiában megvalósuló dialektikája összefonódik közvetítés és közvetettség dialektikájával, mely ugyanilyen lényegi módon jellemzi a kép–tudatot, mint olyat. A kép–aktus tárgyát közvetlenül látjuk, ugyanakkor ebbe a közvetlenségbe, a tárgy máshol–léteinek tudatán keresztül, beleszövődik a tárgynak a kép által történő közvetítődésének az implicit tudata is. A VIII. Károlyt ábrázoló portré magát az ábrázoltat teszi jelenvalóvá, azonban csak mint ábrázoltat, és nem mint testileg is jelenlét. ⁴⁰ Jelenlét és távollét, közvetlenség és közvetettség játéka mágikus színezetet ölt. A mitikus tudat közvetlen megfelelést létesít kép és leképezett között. A kettő közötti analógia alkotja számos mágikus rituálé eszmei alapját. Minél tökéletesebb kép és leképezett hasonlósága, annál kínálkozóbb a kettő mágikus összekapcsolása. A modern okkultizmus számos praktikához fényképet használ. A mitikus tudat ebben a jellegzetességében is szívósan továbbél a modern gondolkodásban. ⁴¹ Gondoljunk csak arra, hogy még a modern társadalom csoport–konfliktusaiban is gyakori, hogy az egyik csoport elégeti vagy valamilyen formában megsemmisíti a szembenálló csoport valamely szimbólumát, illetve valamely vezetőjének bábuját vagy fótóját!

Ahol a képzelőerő készen kapja anyagát, ott nincs is akkora mozgásteret, mint amikor saját magából kellene megszűlnie az anyagot és a formát is. A kristálygömbben kavargó füstből, a kávézacban összeálló formákból kiolvasott alakok még a játékos értelem–betöltés, értelem–teremtés szintjén mozognak – mint amikor a felhőkbe vagy a lángokba próbálunk alakokat beelátni. Az álom és az ébrenlét között lebegő állapot, elmosódott hipnagogikus vízióinak képeit a képzelőerő már saját magából, saját természete szerint szüli. A mentális képek létrehozása azonban már tiszta spontaneitás és kreativitás.

Az *Egy emóció–elmélet vázlatában* Sartre az érzelem következetes fenomenológiai interpretációjára tesz kísérletet. Értelmezését az érzelem pozitivistá szemléletű magyarázatainak bírálatával készíti elő. Az érzelmre vonatkozó pozitivistá beállítottságú kutatások elszigetelt tények sokaságának összegyűjtésén keresztül próbálnak meg eljutni

40 Sartre: I.m. 114. o.: „Őt látjuk, nem a képet, ugyanakkor úgy feltételezzük, mint nem ott levőt: csupán képen kapjuk, a *festmény* közvetítésével. Látható, hogy valósággal mágikus kapcsolatot hoz létre a tudat a kép és ábrázoltja között”. „Az eredeti modellnek ontológiai elsőbbsége van. Azonban megtestesülve leszáll a képbe”

41 Uo.: „Ez a fajta gondolkodásmód a mai napig sem tűnt el. A kép szerkezete megmaradt irracionálisnak; s e téren is, csakúgy, mint majdnem mindenütt, beértük azzal, hogy prelogikus alapokra racionális konstrukciókat emeljük”

az érzelem lényegéhez. A tény azonban maga az eseti, az esetleges. Tények összegén keresztül nem állhat össze semmi lényegi. Éppen a lényeginek kellene megalapoznia a tények összefüggését. Pozitívista természettudósunk bármily sok tényt gyűjtson is egybe, ha nem előfeltételezi a lényegit soha nem is juthat el hozzá.⁴²

A fenomenológia a tény és a lényeg összemérhetetlenségéből indul ki. Az egyes tények megértését mindig valamiféle lényeg előzetes feltételezése vezérli. Az emóció jelenségeinek vizsgálatához nem tudnánk hozzáfogni, ha nem rendelkeznének már eleve valamilyen elképzeléssel az emóció lényegére vonatkozóan. A pszichológia által kutatott jelenségek az embernek a világra adott reakciói. Ilyen formában tehát nem lehetnek elsődlegesek: előfeltételezik ugyanis az ember és a világ eszméjét. Ezeknek az eszméknek a pontos megértéséhez a világ, az ember és a pszichikai forrásához kell visszatérnünk: a tiszta tudathoz, melyből a tapasztalat egésze úgyszólván kiárad. A tiszta tudat struktúrái szervezik egységes egészbe a tapasztalat szövedékét. A tapasztalat egységeinek a tiszta tudat struktúrái felől történő megértésének az ad apodiktikus evidenciát, hogy ez a tudat mindenkor az *enyém*; vagyis a tudat ön–vonatkozása.⁴³ Ennek a tudatnak az alanya az emberi valóság, a maga mindenkori konkrét voltában. Az emóciót tehát nem egyes, elszigetelt emóció–élményekből, hanem a tapasztalat egésze felől, mint szervezett tudatípust tudjuk megérteni.⁴⁴

Az érzelem jelentéssel bír. Jelentéses–voltában az emberi valóság egésze az, amire utal. A természettudományos–pszichológiai megközelítések azáltal, hogy az emóciót fiziológiai folyamatokra igyekeznek redukálni, a pszichikai kiiktatásával nem is adnak arra lehetőséget, hogy az emóció specifikus értelme szóhoz jusson. A fizikaira való pozitívista redukció sartre-i bírálata Fehér M. István ennek az emóció–elméletnek a kardinális pontjaként emeli ki.⁴⁵ Ez a redukció ugyanis a tudat eldologiasítását hajtja végre.

42 Ld. Sartre: *Egy emóció–elmélet vázlatja*. In.: *Módszer, egyén, történelem*. 30. o.: „A tényre várni per definitionem annyit jelent, mint az elszigeteltre várni, vagyis azt jelenti, hogy pozitívista megfontolásból elébe helyezzük az esetlegest a lényeginek, a véletlenszerűt a szükségszerűnek, a zűrzavart a rendnek; azaz a lényegit elvileg a jövőre halasztjuk: «későbbre, amikor már elegendő tényt gyűjtöttünk össze»”.

43 I.m. 34. o.: „Ha valamely pszichológiát akarunk megalapozni, túl kell nyúlnunk a pszichikain, túl az embernek a világbeli szituációján, egészen az ember, a világ és a pszichikai forrásáig: addig a transzcendentális és konstituáló tudatig, amelyhez a fenomenológiai redukció vagy a «világ zárójelbe tétele» révén juthatunk el. Ezt a tudatot kell vallatóna fogni, és választainak az ad értéket, hogy ez a tudat éppenséggel az *enyém*.”

44 I.m. 35. o.

45 Fehér M. István: I.m. 26. o.: „A Wundtra visszanyúló empirikus pszichológia alapvető fogyatékosága az, állapítja meg Sartre az 1939-ben megjelent *Egy emóció–elmélet vázlatában*, hogy a pozitívista tudományosság szellemében, alapvetően természettudományos módszereket alkalmazva, a pszichikai jelenségeket fizikai tényekre redukálja, s ezáltal a felismerhetetlenségig eltorzítja őket. Megfigyelni a fizikai természetben lejátszódó folyamatokat és megfigyelni a pszichikai jelenségeket – ez alapvetően két különböző dolog”

William James koncepciója jellegzetes példája az ilyen típusú redukcionizmusnak. Nála az emóció pusztán egy fiziológiai folyamat passzív tudata, egy epifenomén. Nem azért szokik fel bennünk az adrenalin, mert haragszunk, hanem egy ellenszenves alak láttán megemelkedik az adrenalin-szintünk, *tehát* haragszunk. Ennek az elméletnek azonban két buktatója is van: egyfelől ugyanahhoz a fiziológiai állapothoz több eltérő tudatállapotot és viselkedési reakciót is hozzárendelhetünk, másfelől (az előbbivel szoros összefüggésben) ez az interpretáció kiiktatja az emóció *inherens finalitását*, azt, hogy az emóció nem pusztán egy külsődleges tudat, hanem tudatként valamifajta belső célszerűséggel is rendelkezik.

Janet úgy gondolta, hogy visszahelyezi jogaiba a pszichikait, ha az emóciót nem pusztán egy fiziológiai folyamat, hanem egy kudarcviselkedés aktív tudatává teszi. Ha egy feladat megoldhatatlannak bizonyul számunkra, akkor előnt minket az indulat: sírni kezdünk vagy tombolunk. Janet az emóciót elégtelen alkalmazkodásként fogja fel. Az érzelemnek is egy specifikus alesete az, amivel foglalkozik: az érzelmi sokk jelensége. Az érzelmi sokként felfogott emócióból szintén hiányzik a rá jellemző célszerűség; elégtelen alkalmazkodásként való értelmezése pedig még biologizálja is az emóciót.

Ezekkel az elméletekkel szemben a pszichoanalízisnek az a hatalmas előnye van, hogy az érzelem jelentésségét a középpontba állítja: a pszichoanalízis abból indul ki, hogy az érzelem mindig jelent valamit. Ennek a jelentésnek a jelentettje azonban a freudi elméletben a tudatalatti; valami *per definitionem* nem-tudatos. Ebben az elméletben az emóció–tudat a tudattalan külsődleges megnyilvánulása volna. A jelentő, a tudat, teljesen elszakad a jelentettől, a tudattalantól. Ebben az elszakadásban a tudat dologiként konstituálódik a tudattalanhoz képest. Ha nem akarjuk a tudatot olyan típusú létezőnek tekinteni, „mint egy követ vagy egy ponyvát”,⁴⁶ akkor a tudatnak ez a fajta eldologiasítása elfogadhatatlan.

Mit jelent ezzel szemben az emóció Sartre-nál? Magának, az emberi valóságnak a világban–való létét. Az emóció annak egy lehetséges módja, ahogyan az ember világához viszonyul. Az ember mindenekelőtt cselekvő lényként viszonyul világához. Az emóció is egy cselekvő (gondoskodó) világban–való létnek a tudata. A világ az emberi valóság számára eszközök szervezett együtteseként, mint egy utalás–rendszer áll elő. A világhoz való akarati–racionális viszonyulás a világot eszközök átlátható rendszereként szervezi meg. Amikor az eszközök felmondják a szolgálatot, amikor a mindennapi tevés–vevés fogaskerekei megakadnak, akkor lép elő az emóció jelensége, mint ez a szervezett eszköz–együttest és utalás–rendszert felforgató *mágikus* tudat.

Az érzelem logikája különbözik az akarati–racionális világban–való lét logikájától. Mágikus tudat lévén szimbolikus és analogikus módon alakítja át a világot és a cselekvést.

46 Sartre: I.m. 58. o.

Amikor elájulok a félelemtől, akkor jelképesen megsemmisítem rettegésem tárgyát. A hipnagogikus vízió által megbűvölt tudatot *fogoly tudatnak* fogja nevezni *A képzeletbeli*.⁴⁷ Az emóció ugyanígy elbűvöli és foglyul ejti a tudatot és a cselekvést. Az eszköz–egész valóságos logikájától elforduló emotív viselkedés azonban nem–hatékony.⁴⁸ Ezáltal viszont Sartre gyakorlatilag az érzelmenek kudarcviselkedésként való értelmezését hozza vissza. Abban, hogy az emóciót „degradált tudatnak” is nevezi, ez az implicit leértékelés még hangsúlyosabban kifejezésre jut.⁴⁹

Sartre ekkor (és ez lesz később *A lét és a semmi* álláspontja is) hitt benne, hogy az ember megválaszthatja, hogy érzelmi vagy akaratlagos módon viszonyul a világhoz. Az emocionális tudat burkolt leértékelésének háttérben jelen van negatív természetképe is. Az érzelmek az emberi valóság természeti oldalához tartoznak. Meggyőződésem szerint Sartre figyelmen kívül hagyta, hogy nem rendelkezhetünk korlátlan ellenőrzéssel a bennünk rejlő természeti felett. Szabadságunk csak ezzel az oldallal való összjátékban bontakozhat ki. Ebben a tekintetben Schelling Istenére hasonlítunk, Aki önmagát egy Tőle magától különböző, és Benne mégis lényegileg immanens természeti alapon bontakoztatja ki.⁵⁰ Szépirodalmi műveinek egyik különleges érdekessége az, hogy bennük az érzelmeire és a természetre vonatkozó filozófiai felfogása is tovább árnyalódik.

A meztelen létezés kalandjai

Sartre irodalmi műveinek egymásutánjában nyomon követhető filozófiai érdeklődésének alakulása is. A fenomenológiai attitűd jól kitapinthatóan van jelen a novellák és regények sajátosan lírai hangulatú leírásaiban. Ezekben az elbeszélésekben megjelennek a szerző filozófiájának olyan jellegzetes témái, mint a választás jelentősége, a létezés abszurditása, a szorongás, a rosszhiszeműség, a szexus, a kaland, a mágikus és az örület. Absztrakt metafizikai fejtegetéseit ezek a történetek töltik meg valódi élettel.

Sartre nem egyszerűen irodalmi alkalmazását adja filozófiai elképzeléseinek: ugyanazokat a gondolatokat fejti ki egyszer a filozófiai érvelés módján, másszor pedig konkrét narratívákba ágyazva. Ahogy Mészáros István is kiemeli: a bizonyítás másféle megvalósításáról van itt szó. „Sartre munkásságát a kezdetektől fogva filozó-

47 Ld. Sartre: *A kép intencionális szerkezete*. 133. o.

48 Sartre: *Egy emóció–elmélet vázlat*. 68. o.

49 Vö. Sartre: *Im*. 79. o.

50 Vö. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. 56–58. o. Ld. továbbá. Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. 233. o.

fia és irodalom kombinálására irányuló tudatos törekvés jellemzi, annak érdekében, hogy elmélyítse a meggyőzés és a bizonyítás erőit”.⁵¹

Antoine Roquentin az életéből hiányzó kalandot másvalaki életéből szeretné pótolni *Az undorban*. Könyvet ír a tizennyolcadik századi kalandorról, Rollebon márkiról, hogy általa élje át a kalandot. Könyvének megírásához Párizsból egy kisvárosba, Bouville-ba költözik; remélve, hogy a hely viszonylagos ismeretlensége elősegíti a hétköznapi rutinjának megtörését, a kaland, a csoda megszületését.

A vidék varázsa persze hamar eltűnik; kialakul az önként vállalt munka, a kisvárosi életmód rutinja. Roquentin ugyanúgy dolgozik és szórakozik, eszik és iszik, ürit és alszik, társalog és szeretkezik, mint a többi ember. Testi életének naturalisztikus leírásai kiemelt szerephez jutnak a regény szempontjából: a létezés testi aspektusának problematikája jut szóhoz ezekben a leírásokban. Az emberi valóság, mint egzisztencia, alapvetően testi, így a létezésnek a testi élettel összefüggő elemei ugyanolyan jelentőséggel bírnak, mint a választáshoz és a lét esetlegességéhez kapcsolódó mozzanatok.

Roquentin unja magát. A kaland utáni kétségbeesett hajsza ezt a mindig jelenlévő, makacs unalmat akarja elűzni. Az unalmat alkalmasint megszakító felszínes újdonságok azonban csak háttérbe tudják szorítani azt, felszámolni soha. Az unalom ott lapul a kalandok felszíne alatt, és lassú, türelmes munkájával mindig beszürkíti a létezést. A kalandok soha nem igazán mélyek ahhoz, hogy ezt az eredendő unalmat megszüntessék. Az unalom nem engedi megenni magát.

Ebben a konok unalomban tör felszínre újból és újból a lét esetlegességének élménye. A lét, mint esetleges, nem tud bizonyosságot és biztonságot nyújtani az önmagáértvaló módján létezőnek. A világ fenyegetőként jelenik meg az emberi létezés tekintetében. A tárgyak világa éppúgy kiszámíthatatlan, mint a többiek világa. Ez a világ nem tud otthont és hajlékot nyújtani az önmagáértvalónak, radikális *idegenség*ként jelenik meg. *Idegen* vagyok a világomban, és a többi ember szemében. A radikális idegenségnek ez a világa viszolygató. Ezt az idegenséget megnyilvánító unalom a viszolygásban undorba megy át.

Ezek a hangulatok egymásból folynak és egymásba folynak; Roquentin pedig nem más, mint ezeknek a hangulatoknak az áradó folyamának a felszínén magatehetetlenül lebegő hínár. Nem megteremti ezeket a hangulatokat: azok úgy törnek rá, mint éjjeli tolvaj, hogy foglyul ejtsék. *Elszenved*i ezeket az élményeket.

Danto kiemeli, hogy esetlegességnek és abszurditásnak ezek a lírai leírásai már *A lét és a semminek* azt a tételét előlegezik, hogy a létezés megelőzi a lényegét, és esetleges hozzá képest. „Az én abszurditásom, hasonlóan a gesztenyefa, vagy egyáltalán bármi abszurditásához, közös feleslegességünkön alapul, azon a tényen nevezetesen, hogy

51 Istvan Meszaros: I.m. 12. o.

egyikőnk létezését sem teszi szükségyszerűvé a lényegünk (annál kevésbé, ha egyáltalán nem is volna lényegünk).”⁵²

A hétköznapi élet fecsegéseiben és csellengéseiben, hangulataiban és képeiben Antoine önmagát elveszejtve oldódik fel. Az emberi egzisztencia ön-referenciája teljesen megszűnik a mindennapi gondoskodás forgatagában. Az önmagáról mit sem tudó prereflexív *cogito* kalandjaiban a regény *Az ego transzcendenciájának* az üres tudatra vonatkozó felfogását ismétli. *Az undort* Fehér M. István kifejezetten az imént tárgyalt, korai írás fényében elemzi.⁵³

„A tudat tisztán, mozdulatlanul, siváran áll a falak között; most örökkévalósítja magát. Immár senki sem lakik benne. Az imént még azt mondta valaki, hogy *én*, azt mondta, hogy *az én tudatom*. Ki volt az?”⁵⁴ Az önmagára reflektáló mindennapi tudat, Sartre elképzeléseinek megfelelően, tiszta áttetszőségben jelenik meg maga előtt. „A tudatnak is van tudata. A tudat átlát önmagán, látja magát békésen és üresen a falak között: megszabadult az embertől, aki lakott benne, és most iszonyatos – mert már senki.”⁵⁵ Az emberi egzisztencia diaszporikus természete tárul itt fel Antoine számára.

Antoine alapvetően gyöngye lény. Aki megválthatná a létezés unalmától és abszurditásától az egykori szerelme, Anny. Ő a regény másik hőse. Alakja összefonódik Antoine alakjával, akit végigkísér a történeten. Távollétének ugyanakkora jelentősége van a férfi életében, mint jelenlétének. Az elvált szerelmesek találkozása az elbeszélés egyik csúcspontja. Apró utalások készítik elő ezt a találkozást, melyben a lány mintegy epifániában jelenik meg a férfi számára. Az elbeszélés sejteni engedi: kettejük kapcsolata a férfi hibájából ért véget (még ha, esetleg, Anny is volt az, aki szakított); amiatt, hogy Roquentin képtelen volt az igazi elköteleződésre.

Az egész sartre-i életművet végigkísérő alaprobléma, hogy vajon lehetséges-e tulajdonképpen egymással-lét, már itt megjelenik. A kölcsönös elköteleződés ebben a műben csupán lehetőségként vetődik fel, amelyre Roquentin képtelennek bizonyul. A főhős saját gyöngeségének épp úgy a tudatában van, mint a többiek rosszhiszeműségének. A létezéshez való jogba vetett hit: ez a rosszhiszeműség egyik alapformája. A bouville-i Helytörténeti Múzeumba tett látogatása során Roquentin a kép intencionális szerkezetéről szóló leírásokat idéző módon merül alá a város híres embereit – politikusokat és gyártulajdonosokat – ábrázoló portrékban megalvadt történelmi világban.⁵⁶

Rosszhiszemű a regény harmadik központi alakja, az Autodidakta is. A közerkölcs által megbélyegzett, bűnösnek nyilvánított hajlamait önmaga előtt is leplezni próbálja.

52 Arthur C. Danto: *Sartre*. 13. o.

53 Fehér M. István: I.m. 31-33. o.

54 Sartre: *Az undor*. In.: *Regények és elbeszélések*. 228. o.

55 I.m. 229. o.

56 I.m. 115. o. „Mindenhez joguk volt: az élethez, a munkához, a gazdagsághoz, a parancsoláshoz, a tisztelethez – legvégül pedig a halhatatlansághoz”.

Az autodidakta ugyanis homoszexuális és pederasztá. Antoine kezdetben viszolyog az Autodidakta hóbortjaitól, néha kissé esetlenül tolakodó viselkedésétől, naiv humanista rajongásától. Később megenyhül az irányában, és megkedveli ezt a szürke, szerény kis embert. A regény második (Anny és Antoine elválását követő) csúcspontját az a jelenet alkotja, amikor az Autodidakta pederasztá hajlamai lelepleződnek a nyilvános könyvtárban: a könyvtáros rajtakapja az Autodidaktát, amint egy kamasz fiút simogat félreérthetetlen színezetű mozdulatokkal. A könyvtáros erre majdnem összeveri a pederasztát; Antoine siet a segítségére. Az általánostól eltérő meghatározottságú egzisztencia másságát elfogadni képtelen, a társadalmi előítéletekben megnyugvást leelő rosszhiszeműség gyűlöletes a számára.

Flört az elköteleződéssel, flört az örülettel

Sartre-t az 1939-ben megjelent, *A fal* című novelláskötet tette széles körben ismert és elismert íróvá. (*As undor* is kedvező fogadtatást kapott, de az igazi hírnevet ez a kötet hozta meg). A könyv négy novellát tartalmaz, és az *Egy vezér gyermekkkora* című kisregényt. Az elbeszélések egyfelől a rosszhiszeműséggel (*Egy vezér gyermekkkora*, *Hérosztratosz*, *Intimitás*), másfelől a létezés határszituációival⁵⁷ foglalkoznak (*A fal*, *A szoba*).

Az Egy vezér gyermekkkora nem egyszerűen egy fasisztát mutat be, hanem azt, hogyan válik valaki meggyőződéses fasisztává. A történet a gyermekkorból indul. A kisregény első felében Sartre körültekintően építi fel azt a filozófiai kérdést, hogy mit jelent gyermeknek lenni. A válasz egy szolipszista módon zárt, a szimbólum és az analógia törvényei szerint működő mágikus világ mentén körvonalazódik. A felnőttek ezen a világon kívül, a gyermektől végtelen távolságban élnek. Minden szavuk, gesztusuk és mozdulatuk kiszámíthatatlan és valószínűtlen. Olyan, mint ennek a zárt világnak valamennyi eseménye. A csoda jellegével bír. Ahogy a gyermek cseperedik, világa úgy olvad bele a felnőttek világába. Mint amikor sejtek egyesülnek.

Lucien Fleurier, a kamaszkori válságon keresztül fasisztává érve nem egy elkerülhetetlen sorsot teljesít be. Az egész regényt behálózzák a véletlenek. A gyermeket ugyan gyártulajdonos, felső-középosztálybeli apja kifejezetten „vezérnek” próbálja nevelni. Apja iránymutatásait azonban a kamasz Fleurier szabadon veszi át. Politikai kalandjaival egyenesen túl is teljesíti a vele szemben állított elvárásokat, anyját kissé meg is rémítve velük. Az elbeszélés távolságtartó és tárgyilagos módon festi le az egzisztencia autonómiájának kibontakozását, hogy azután a kiérlelődött autonómia rosszhiszeműségként valósuljon meg.

⁵⁷ Fehér M. István megfogalmazása. I.m. 34. o.

Fleurier megmerevíti magát rosszhiszeműségében. A zsidókkal szembeni, közszájon forgó előítéleteket meggyőződésévé teszi, és másokkal szemben forgatható fegyverré kovácsolja azokat. Az önvizsgálat képességét megbélyegzi: következetesen eltorlaszolja az ebből a rosszhiszeműségből visszavezető utakat. „Első szabály: az ember ne akarjon belelátni önmagába, mert ez a lehető legveszedelmesebb tévelygés – szögezte le Lucien”.⁵⁸

A fasizmushoz az út alternatívák ösvényein vezet keresztül. Lucien következetesen a többiek szemén át tekint önmagára, a többiekhez méri magát. A Bergére-rel való homoszexuális viszonyban az a lehetőség rémíti meg leginkább, hogy meleggé válva elveszítheti tekintélyét a gyár munkásai előtt, és azok nem fogadnák el parancsait. Szüzessége elvesztése a felnőttek világába való belépést biztosító feladatként, a felnőtt világ felől megfogalmazódó követelményként jelenik meg. A házi szolgálólányt, Berthét azért nem csábítja el, mert ezzel esetleg „súlyos kellemetlenséget okozhat apjának.”⁵⁹ Maud-dal való kapcsolatának elsősorban a többiek világába való betagozódás a célja. Amikor barátja, Pierrette születésnap partiján visszautasította a zsidó Weill kézfogását, akkor az lebegett a szeme előtt, hogy mit szólnának hozzá sovinszta barátai, ha esetleg elfogadná.

A bouville-i Helytörténeti Múzeum portréin megőrkötött polgárokhöz hasonlóan Fleurier-nek is meggyőződésévé vált, hogy joga van saját létezéséhez. „Sokáig azt hitte, hogy csak véletlenül létezik, hányódik összevissza: de csak azért hitte, mert nem gondolkozott rajta eleget. Már jóval születése előtt kijelöltetett a helye a nap alatt s Férollesban.”⁶⁰ A rosszhiszeműség egyik alapmódja az is, ha átengedjük szabadságunkat a nyilvánosságnak, és engedjük, hogy szabadságunkat a többiek alkotta nyilvánosság vezesse. A rosszhiszeműségnek ez a fajtája szoros rokonságot mutat a nem-tulajdonképpeniség heideggeri fogalmával, és Fehér M. István monográfiája tudatosan közelíti is egymáshoz ezt a két kifejezést.⁶¹ Erre Sartre annak ellenére alapot ad, hogy a nem-tulajdonképpeniség heideggeri koncepcióját – annak moralizáló felhangjai miatt – élesen bírálja.⁶²

Az *Hérosztratosz* című novella főszereplője, a hivatalnok Paul Hilbert, az emberi létezés egy szélsőséges típusát testesíti meg. Sartre filozófiájának számos kedvelt témája összpontosul alakjában: szexuális perverzió (szadizmus), rosszhiszeműség (kisebb-

58 Sartre: *Egy vezér gyermekkkora*. In.: *Regények és elbeszélések*. 580. o.

59 I.m. 552. o.

60 I.m. 581. o.

61 Vö. Fehér M. István: I.m. 34.: „A felelősség, a lelkiismeret, a saját személyiség kiküzdése előli menekülést leíró sartre-i kategória, a rosszhiszeműség, sok hasonlóságot mutat Heidegger *das Manjával*”. I.m. 48. o.: „[A] szorongás előli menekülés pusztán egy – persze inautentikus – módja annak, ahogy a szorongás tudatosodik bennünk”.

62 Ld. Sartre: *A lét és a semmi*. 624-625. o.: „Később majd Heideggerhez hasonlóan azt is megállapíthatjuk – bár az általa használt <tulajdonképpen> és a <nem-tulajdonképpen> kifejezések implicit morális tartalmuk miatt meglehetősen kétségesek és kevésbé őszinték –, hogy az elutasítás és a menekülés, ami mindig lehetséges marad, szabad felvállalását jelenti annak, ami elől menekül”

rendűségi érzés), örület. Hilbert egy pisztollyal arra kényszeríti egy bordélyház örömlányait, hogy meztelenül meneteljenek végig a szobákon; nem akar közösülni velük, pusztán élvezi, hogy megalázhathja őket. A hivatalnok eltökéli, hogy életét a tökéletes gyilkosság kidolgozásának szenteli, de a döntő pillanatban meghátrál. „Azt kérdeztem magamtól: ›Miért is kellene megölnöm ezeket az embereket, akik már amúgy is halottak – és szerettem volna nevetni›” – mondja, amikor pisztollyal a zsebében kilép az utcára.⁶³ Ekkor azonban megállítja egy nagydarab ember, hogy útbaigazítást kérjen. A gondolataiból felzavart Hilbert agyonlővi a kérdezőt, majd menekülni kezd; lakására érve öngyilkosságot kísérel meg.

Az *Intimitás* hősnője, Lulu meg akarna szökni a szeretőjével, de mindig visszaretten a tettel járó felelősségtől, ezért mindig úgy intézi a dolgokat, hogy ne kelljen belevágnia a dologba. Pierre, *A szoba* főszereplőjének, Éve-nek a férje, egyre súlyosbodó elmebajban szenved; hamarosan teljesen el fogja nyelni őt az örület. Éve a kettejük elválasztó örületen keresztül próbál meg utat találni Pierre-hez, hogy akár a tébolyban is társa lehessen választottjának. Megpróbál teljesen azonosulni férje vízióival és különbejáratú mítosz-ával. De tartania kell a kapcsolatot az épelméjük világával is; el kell látnia utasításokkal a szolgálólányt, ki kell fizetnie a gázszámlát. Éve vállalkozása reménytelen: Pierre lassan bezáródik az örület világába, és ezen a világon az asszony szükségképp kívül reked.

„Jó könyv ez a *Lét és idő*, csak épp az abszurd hiányzik belőle” – mondta Sartre Heidegger művéről. *A lét és a semmi*nek a halállal foglalkozó fejtegetései külön kiemelik, hogy az abszurditás a halálnak épp oly alapvető jellemzője, mint a létezés egészének, magának.⁶⁴ Ezt a filozófiai gondolatot dolgozza ki irodalmilag *A fal* című novella. A spanyol fasiszták által elfogott köztársaság-párti katonát, Pablo Ibbietát, harmadmagával együtt a fasiszták rögtönítélő bírósága halálra ítéli. A szűk cellában, a kivégzésére várva azután Pablo a halálhoz viszonyuló lét összes szakaszán keresztülmegy. A halál különösen a halál árnyékában tűnik förtelmesnek és elfogadhatatlannak. A novella különösen aprólékos naturalizmussal tárgyalja a halál borzadályával eltöltött létezésnek a testi síkon megjelenő önkéntelen tiltakozását.

Hajnakra Ibbietának sikerül megbékélnie az elfogadhatatlannal. Két társát, akik közül az egyik még gyermek (ráadásul a testvére helyett lett elítélve), előtte végzik ki. Neki haladékat adnak. Felkínálják, hogy meghagyják az életét, ha elárulja, hol tartózkodik a felettese.

63 Sartre: *Le mur*. 97. o.

64 Sartre: *A lét és a semmi*. 627. o.: „Először is a halál abszurd jellegére kell felhívni a figyelmet. Ebben az értelemben minden olyan kísérlet szigorúan el kell kerülnünk, amely egy dallam záróakkordjának mintájára próbálja elgondolni. Gyakran állították, hogy egy olyan elítélt szituációjában vagyunk más ugyanilyen elítéltek között, aki nem ismeri kivégzése időpontját, viszont minden nap tanúja rabtársai kivégzésének. Ez nem teljesen pontos: inkább egy olyan halálraítélthez kellene hasonlítanunk magunkat, aki komolyan készül kivégzésére, aki minden erejével arra törekszik, hogy megállja a helyét a verpadon, ám eközben elviszi a spanyolnátha”

Pablo úgy dönt, hogy úz még egy utolsó tréfát életében: mondj egy nyilvánvalóan hamis információt. Az információ azonban mégis helyesnek bizonyul – felettesét Ibbieta akaratán kívül elárulta, és ezzel megmentette a maga életét. A halál megfutott előtte.

Repedések a sziklában

Sartre-nak a fenomenológiai mozgalom történetében betöltött különleges szerepét Dermot Moran egy nem-egologisztikus fenomenológia teoretikus alapjainak lerakásában látja.⁶⁵ Nik Farrell Fox a sartre-i és poszt-strukturális szubjektum-elmélet összehasonlító elemzésében némiképp hasonló módon az önmagáért-való diaszporikus jellegét helyezi előtérbe, Sartre felfogását posztmodern és poszt-strukturális kritikusainak szubjektum-értelmezéséhez közelítve ezáltal.

Ezek a megközelítések annál is inkább jogosultak, mivel *A lét és a semmi* kiindulópontja a minden homályosságtól megtisztított tudat, és a fenomén, amire a tudat vonatkozik. Noha két ontológiai régió szembenállása jelenik meg itt, Sartre tagadja, hogy lételmélete dualisztikus lenne. A transzcendentális egotól megtisztított tudat ugyanis, szigorúan véve, nem is létező, hanem *semmi*. A tudat fenomenológiája ebben a tekintetben nem is ontológia, a szó hagyományos értelmében véve, hanem *me*-ontológia: a semmi elmélete. Ebben a metafizikában az önmagában-való egy olyan mozdulatlan, egynemű sziklatömb, melybe a tudat semmije hasít repedéseket.

Tudat és fenomén tehát egymásra vonatkoznak, létük azonban nem merül ki ebben az egymásra-vonatkozásban. Ha a fenomén léte kimerülne fenomén-voltában, akkor a tudat teremtené a tárgyat. Ez egy Berkeley-féle idealizmust eredményezne. A fenomenológiai tapasztalatban azonban a tárgynak mindig van egy homályba rejtőző, a tudat létét radikálisan meghaladó aspektusa. Másfelől, amennyiben a tudat léte az intencionális aktusban merülne ki, akkor azzal egy determinista realizmushoz jutnánk, mely szerint a tudatot egyoldalúan határozná meg tárgya, a tudat mintegy a tárgy rabja lenne. A fenomenológiai tapasztalatban azonban a tudat olyanként tárul fel, mint ami állandóan meghaladja önmagát és a tárgyat is. Tudat és tárgy léte egyaránt transz-fenomenális.

A tudat létét tiszta áttetszőség és önmagánál való jelenlét jellemzi. Minden tematikus tárgy-tudatot egy a tematikus öntudat kíséri. Ennek az állandóan jelenlévő, reflektálatlan ön-referenciának a vonatkozási pontja az emberi valóság, mint olyan. A tárgy léte áthatolhatatlan és tömör: önmagában-való lét. A tudat léte, önmagánál való jelenléte folytán, önmagáért-való lét. A tárgy önmagával való egybeesés; a fenomén önmagának

65 Dermot Moran: *Lm.* 390. o.: „Sartre legnagyobb hozzájárulása a fenomenológiához a tudat nem-egologisztikus koncepciójának nagyon tiszta védelme, az imaginatív tudat különböző fajtáinak gondos tárgyalása, valamint az interszjektív élet dinamikájáról adott, csodálatosan eleven beszámolója”

az alapja. A tudat soha nem esik egybe önmagával, soha nem lehet alapja önmagának. Ez teszi lehetővé, hogy a tudat mindig lehessen más, mint ami. A tudat ennél fogva lényegileg kontingens.

A tudat, mint semmi, mindig egy máshol. Nem az, ami, és az, ami nem. Állandó önmeghaladás. Mint önmaga elől elillanót, csak oldalvást tudjuk megragadni; indirekt módon, akár a látást lehetővé tévő vakfoltot. A tudat rendelkezik a tagadás képességével. Ez egy semmitő hatalom, mely képes radikálisan megváltoztatni az önmagában–való arculatát. A tudat egyszerre önmaga semmije, amennyiben kibújik minden meghatározás és kategória alól, és egyszerre a tárgyak semmije, amennyiben képes meghaladni a világ egy fennálló állapotát, egy elképzelt, nem–létező állapot felé.

Az önmagáért–való méhében hordja a semmit, hogy azt a tagadás formájában világra hozza. Ehhez meg sem kell változtatnom a tárgyak egy nyugodt elrendeződését. Ha belépek a kávéházba, tekintetemmel Pétert keresve, akkor tekintetem semmisnek nyilvánítja a helyet, egy feszültséggel teli háttérre változtatva azt, amelyben Péter jelenlétét keresem. Tekintetem nyilvánítja ki Péter távollétét, akit a kávéházban *nem* találok meg.

A tudat, noha léteben az önmagában–valón alapul, levezethetetlen abból. Az önmagával soha egybe nem eső tudatnak ez a tulajdonsága *szabadságként* jelenik meg. A tudat önmeghaladásának irányát az önmagában–való nem határozhatja meg, csakis önmaga. Kivetülését választások összefonódó együttesében valósítja meg. Ha engedi, hogy mások döntsenek helyette, akkor ezt az önállótlanyságot is szabadon választja és valósítja meg. Mindig dönthet úgy, hogy nem követi a mások parancsait és tanácsait.

Az önmagáért–valónak az a tulajdonsága, hogy esetleges, és döntéseiben egyedül magára van utalva, a *szorongásban* tárul fel. A szorongást Sartre, Heidegger követve, nyomatékosan megkülönbözteti a félelemtől. A félelem mindig konkrét dolgokra vonatkozik. A szorongás az önmagáért–való saját szabadságától szorong. Egy katonának félhet attól, hogy elesik a csatában. Viszont amikor szorong, akkor attól szorong, hogy vajon elég erős lesz-e ahhoz, hogy kitarson az ellenséges tűz alatt.

Az ember szabadságra ítéltetett, és ez gyakran gyötrelmes terhet jelent neki. Előfordul, hogy menekülni próbál szabadsága és szorongása elől; különböző módokon próbálja magát tehermentesíteni. Megpróbál önmagán kívül kerülni, hogy önmagát dologként ragadhassa meg. A szabadságot eldologiasító determinizmus kényelmes felmentést ad a cselekvés felelőssége alól. A *pszichoanalízisben* a kezelőorvos jelenti számomra azt a kerülőutat, akin keresztül külsőként ragadhatom meg magam. A tudatban azonban nincs semmi, ami benne magában külsőként jelenne meg, számára tudattalan volna: értelmetlen lenne azt mondani, hogy Péter örül, bár nem tud róla; Júlia szomorú, bár nincs tudatában szomorúságának.

A szabadságnak önmaga elől való elleplezése, vagy választásainknak magunk elől történő elrejtése az, amit Sartre *rosszhiszeműségnek* nevez. A rosszhiszeműség fogalma helyettesíti nála azt, aminek a pszichoanalízisben a cenzúra és a tudattalan felel meg. A pszichoanalitikus felfogást Sartre nem tartja alapvetően elhibázottnak, csak egyfelől ki akarja iktatni belőle azt, ami átlátszatlanságot vinne a tudatba, vagyis a tudattalant, másfelől fel szeretné számolni azt a skizofrén helyzetet, hogy a páciensnek szüksége van egy pszichiáterre, aki által közel jut önmagához. Beteget és orvosát Sartre egyesíti. Nekünk magunknak kell felderítenünk az önmagunk elől elrejtett választásainkat. A mű negyedik részében kibontott *egzisztenciális pszichoanalízis* egyik fő feladata ez lenne; (a másik – az előbbivel összefüggő – feladata pedig az, hogy csoportosítsa és elemezze a rosszhiszeműség legfőbb típusait).

A szabadság nem hagyja magát eltárgyasítani. Amikor a pederasztá tiltakozik ellene, hogy őt pederasztának bélyegezzék, akkor csak részben motiválja ezt a tiltakozást az a rosszhiszeműség, hogy elrejtje maga elől a fiatal fiúk iránti szexuális vonzalmát. Másrészt viszont éppen az a homályos sejtés ad neki motivációt, hogy ő nem dolog, és nem lehet oly módon kategorizálni, ahogyan azt az élettelen tárgyakkal tesszük. Az őszinteség bajnoka azt követeli a pederasztától, hogy ismerje be, hogy ő pederasztá. Éppen ez az, amit a pederasztá szabadsága eldologiasításaként él meg. Az őszinteség bajnoka azt követeli tőle, hogy essen egybe a saját lényegével, hogy legyen az, ami. Ez azonban ellentmond a tudat lényegének. Az őszinteség bajnoka maga is rosszhiszemű, hiszen olyan ideált állít a pederasztá elé, amely megvalósíthatatlan. Az önmagáért–valót az őszinteség bajnoka önmagában–való halott tömbjébe fagyasztaná bele. „A jóhiszeműség létem belső megbomlásából afelé az önmagában–való felé próbál menekülni, amivé lennie kellene, de egyáltalán nem az. A rosszhiszeműség az önmagában–valótól próbál létem belső megbomlásába menekülni.”⁶⁶

A tudat üres, melyben nincs semmiféle, világtól elzárt én. Ürességével a tudat a világ megjelenésének ad helyet. Sartre átveszi Scheler intencionalitás–felfogását: az intencionalitás közvetlenül a létre irányul. A tudat prezentáció és nem reprezentáció. A tudatban a lét úgy jelenik meg, ahogyan az önmagában van: maga az önmagában–való jelenik meg számára. Az igazság, mint a lét feltárulkozása, azonban mindig az emberi valóságnak való feltárulkozás. Az igazság, mint Heideggernél, itt is emberi igazság; az intencionalitás magát az abszolútumot jeleníti meg, az abszolútum azonban emberi módon jelenik meg. A megismerés folyamata azonban már a többi emberre utal. A megismerés a legprimitívebb szinten sem mehet végbe a többiek segítségével és együttműködése nélkül; a gyermek környezetére szorul, mikor elkezd belakni világát.

66 Sartre: *A lét és a semmi*. Id. kiadás. 111. o.

Tekintetek keresztútjében

Moran meggyőződése szerint Sartre nem annyira fenomenológiát, mint inkább egy hagyományos értelemben vett, karteziánus ihletettséggű metafizikát művel.⁶⁷ Kifejezetten vitatkozik Gregory McCulloch-hal, aki szerint Sartre a világban–való létezés szabatos, *fenomenológiai* leírására törekedett.⁶⁸ E két szembenálló álláspont között Arthur C. Danto felfogása közvetíthetne. Sartre filozófiájában Danto szerint is megőrződik a fenomenológia eredeti módszertani attitűdje. Viszont minden, amit Sartre akár Husserltől, akár Heideggertől kölcsönvesz, azt egy utánozhatatlanul újszerű gondolati építmény részévé teszi, amiben ezek az elemek a korábbi kontextustól radikálisan különböző értelemmel tesznek szert.⁶⁹

A lét és a semmi alapkonceptiója valóban jellegzetesen metafizikai orientációjú. Ennek a tradicionális metafizikai keretnek a kialakítása azonban a fenomenológiai szemléletet hűen követő, egymásba illeszkedő leírások során keresztül megy végbe. Ahogy *Az undornak*, láthatóan és láthatatlanul, állandó szereplője Anny, ugyanúgy *A lét és a semminek*, az előtérben vagy a háttérben, mindig jelenlévő alakja a Másik. A másikért–való leírásai a fenomenológiai módszer legtisztább alkalmazásai a mozgalom egész történetében.

A szolipszizmus szerint csak a saját létezésemben lehetek bizonyos, a Másiknak mint másiknak a léte mindig kétséges; mindig kiderülhet, hogy álommal vagy érzécsalódással van dolgom. Sartre szerint ahhoz, hogy egy jelenség számomra a Másik megnyilvánulásaként tárulhasson fel, már rendelkezniem kell magamban a Másik létezésének bizonyosságával. A szolipszizmuson csak úgy léphetünk túl sikeresen, ha a Másikat a saját létem egyik alapstruktúrájává teszem.

Ezt lényegében megtette már Hegel, Husserl és Heidegger is. Megoldásukkal Sartre mégis elégedetlen. Husserl és Hegel a kérdést a megismerés körén belül intézte el; Husserlnél a Másik a jelentés objektivitásának biztosítója, Hegelnél pedig a szellem kibontakozásának egy átmeneti mozzanata. A Másik azonban számomra elsősorban gyakorlati valóság. Heidegger az együttlét létmódjának leírásakor már a gyakorlati dimenzióból indul ki. Az együttlét nála mégis az ittlét egy inautentikus létmódjának minősül: a Másik Heideggernél az «*aқárқи*»; egy elvont létező. Ennélfogva Heidegger képtelen megmagyarázni akárcsak egy konkrét, társas viszonyt is.

Sartre, miként Heidegger is, a természetes beállítódás tapasztalatából, a prereflexív *cogitóból* indul ki. A Másikkal *találkozunk*, nem konstituáljuk őt – írja Sartre.⁷⁰ Ez Heidegger véleménye is. Sartre azonban bírálja Heideggert, hogy megkerüli a *cogito*

67 Dermot Moran: I.m. 358. o.

68 Gregory McCulloch: *Using Sartre. An analytical introduction to early Sartrean themes.* 3. o.

69 Arthur C. Danto: I.m. 2-3., 70-71. o.

70 Vö. Sartre: *A lét és a semmi.* 311. o.

tényét, mondván, hogy nem hagyhatjuk figyelmen kívül az intencionális aktusoknak azt az altalaját, mely a találkozást, mint olyat lehetővé teszi, a találkozás eseményének finomszerkezetét alkotva.⁷¹ A Másik létezésében való bizonyosság magának az önmagáért–valónak az alapszerkezetében gyökerezik, aki maga is csak másikért–valóként lehet önmagáért–való.

A *szégyen* élményében a másikért–való alapvető módon mutatkozik meg. A szégyenben magamat tárgyként észlelem, és tudatában vagyok egy Másiknak, akinek a szemében én tárgy vagyok. Szégyellem magam a Másik előtt. A szégyen ugyanakkor elismerés is: elismerem, hogy olyan vagyok, amilyenek a Másik előtt megjelenek; és ez a Másik független tőlem, és hatalma van felettem.

A Másik an-archikus, kezdet-nélküli hatalomként tör be világomba. Lyukat üt világomon, felforgatja a tárgyak körém szerveződő, nyugodt rendjét. Kipenderít világom közepéből. Amikor meglátom a Másikat, akkor a tárgyak felőlem Őfelé kezdenek áramlani. Megpróbálom elszigetelni ezt a szivárgást: tárgyiasítom a Másikat, „ez csak egy ember, aki olvas a parkban”. Egy tárgy a többi tárgy között. Amikor azonban a Másik odalép hozzám, és megszólít, akkor ez a törékeny egyensúly helyreállíthatatlanul megbomlik: a Másik nem engedi magát eltárgyasítani; rám szegeződő tekintetében én magam válok tárggyá; feltáruł számomra, hogy a létezés valódi központja nem az önmagáért–való, hanem a másikért–való.

A Másik fenyegető hatalomként jelenik meg, akinek ki vagyok szolgáltatva. A másikért–való léte ugyanúgy transzfenomenikus, mint az önmagáért–való és az önmagában–való léte. Túllép a jelenségeken, van egy eltárgyasíthatatlan, kifürkészhetetlen arca. Amikor egy kulcslyuknál leskelődök, és a Másik meglát engem, akkor a Másik tekintetében tárggyá válok. Ez az én ek-sztázisa: kívül kerülök önmagamon, tárgy leszek a világban. A Másik tekintete a másikért–való alapstruktúrája. Nem engedi magát tárgyi fenoménekre redukálni. Ha a Másik szemgolyóit nézem, a tekintet eltűnik. A tekinteten keresztül a Másik semmítő hatalma áramlik be a világba. A Másik tekintete ítélkezik felettem; meghaladja és behatárolja lehetőségeimet. Szabadságomat a Másik szabadsága határolja.

Gabriel Marcel viszi be a francia fenomenológiába azt a gondolatot, hogy az ember nem „birtokol egy testet”, hanem „mint test létezik”. Ezt a gondolatot átveszi tőle Merleau-Ponty és Sartre. Sartre-nál a test azonban a másikért–való leírásában jelenik meg. Saját testem akkor kezd igazán létezni a számomra, amikor megfürdik a Másik tekintetében. A Másikkal keressük annak módját, hogyan illeszkedjünk egymáshoz; keressük a helyzethez illő szavakat, gesztusokat. Érintjük egymást a másik létében, súroljuk egymás testét. De ez a viszony eredendően aszimmetrikus. Míg én lecsupaszítva állok a Másik előtt, addig a másikért–való elrejtü tekintetem elől a maga visszáját.

71 I.m. 305. o.

Azáltal, hogy tárgy vagyok a Másik előtt, úgy érzem, hogy a Másik birtokolja létezőm titkát.⁷² Amikor a Másikat megpróbálom magamba olvasztani, akkor ezt a titkot próbálom meg feltörni.

Az önmagáért–való különböző utakon próbálja meg elsajátítani a Másikat; végső soron azonban minden próbálkozása kudarcra van ítélve. A szerelemben az önmagáért–való, mint másikért–való a Másik szabadságát akarja rabul ejteni; azt akarja, hogy a Másik egyszerre szabadságánál fogva és szükségszerűségből szeresse. A viszonzott szerelemben a szerelmesek világa egymásba ömlik; kölcsönös áradássá változik egymás számára a másikért–való és a Másik. Létüket mégsem lesznek képesek megalapozni egymásban; a legbensőségesebb egymást–áthatásban is megőrzik egymással szembeni másságukat és esetlegességüket. A megvalósíthatatlan szerelem a Másik szubjektivitását mazochizmusként kísérel meg asszimilálni; a másikért–valónak a Másikkal szembeni totális ön–alávetésében. Az engem tárgy–voltomban kiélvező Másik azonban előbb–utóbb rám un, és ez az unalom megszüli az egymás iránti közönyt. A közönyben a másikért–való szolipszista módon külön el a Másiktól.

De a Másiktól mégsem tudok teljesen elkülönülni. Létezésének tudata belehasít a húsomba: a Másikat, mint testet, a szexuális vágyban kívánom. A szexuális vágy mégsem pusztán a testre vágyik, hanem arra a testre, melybe alászállt a tudat. A szexusban felébred a mágikus tudat. A szeretők ek-sztázisa: szubjektivitásuk egymásban–léte. Ez az egymásban–lét a testnek test általi megbabonázottsága, „a hús hús általi igenlése”.⁷³ A szexualitás fenomenológiája a könyv leggyönyörűbb és legköltőibb része. Abban a pillanatban azonban, ahogy a Másik általam birtokolt testében megpróbálom megpillantani a Másik szubjektivitásának visszáját, az eltűnik, ahogy a tiltott pillantás következtében Eurüdiké eltűnik az Alvilágban. Az egymásban–lét csak a szexualitás bűvöletében él. Az elillant Másikat a szadizmusban próbálhatom meg ismét a magamévá tenni.

A szadizmus a Másik szabadságát akarja egyesíteni önmagával. Amikor a kínzott megtörik, akkor a kínzó számára elveszti jelentőségét. Ha viszont ellenáll a kínzásoknak, akkor a szadista kívül reked a megkínzott szabadságán, és kénytelen elszenvedni, hogy ő maga az, aki tárggyá válik a másik tekintetében. A Másik szabadsága zárt, néma erődként magasodik a másikért–való fölé. A bejutás lehetetlenségébe belétörődni képtelen másikért–valót ekkor előnti a gyűlölet, és a Másik elpusztításával próbálja meg bevenni ezt az erődöt. A Másik halála által azonban nem hogy bejutnék

72 I.m. 355-356. o.: „Valójában ahhoz, hogy saját tárgy–létemet, amit vállalok, élvezzem is, azt tárgyként kell megpróbálnom visszanyerni; s mivel a Másik jelenti ennek kulcsát, hatalmamba próbálom keríteni a Másikat, hogy elárulja nekem létezőm titkát”

73 I.m. 472. o.

szabadságába, hanem végérvényesen kívül rekedek azon. A másikért–való „ha most éppen el tudja tüntetni a másikat, azt nem tudja elérni, hogy a másik múltját is eltüntesse. Sőt ahhoz, hogy a másik eltűnését a gyűlölet győzelmének éljük meg, annak explicit elismerése szükséges, hogy a másik *létezett*”.⁷⁴

A másikért–valónak a Másik szabadsága elsajátítására irányuló viselkedés-alakzatai körbe rendeződnek; az egyik struktúrája a másiból keletkezik; ez a keletkezés azonban nem időbeli, hanem logikai természetű. A másikért–való és a Másik szabadságának egymásba olvadására azonban mégis van egy sajátos lehetőség: ez a Harmadik jelenléte, akinek szemében én és a másik „mi” vagyunk; csoportot alkotunk. Az osztálytudat keletkezése csak egy osztálykülönbségekkel rendelkező társadalomban jöhet szóba: az elnyomott osztály tagjaiként az elnyomó osztályok tagjaival, mint „ők”-kel szemben jelenünk meg „mi”-ként.

Ezzel *A lét és a semmi* már előrevetíti *A dialektikus ész kritikájának* problémáit. Az együtt–lét struktúráival a csoporttudat geneziséét írja le Sartre; pontosan azt, aminek részletes kidolgozását *A dialektikus ész kritikája* fogja céljaul kitűzni.

A könyv negyedik részében a szerző a szabadság megvalósulásának szituációhoz kötöttségét írja le; azt, hogy a szabadság mindig egy meghatározott mozgástéren belül nyer értelmet. A *cselekvés* kapcsolódik a megismeréshez. Tudnom, kell, hogy tetteimmel milyen oksági sorokat indítok el. Magam választhatom meg, hogy a világ reális kéznél–léte szerinti oksági rend, vagy az emóciók mágiikus világában létező okság szerint cselekszem. Azonban a világ reális oksági összefüggéseihez alkalmazkodó cselekvés a cél–racionális.

De a racionális–akarati viselkedésnek sem láthatjuk előre valamennyi következményét. Nagy Konstantin császár nem láthatta előre, hogy a Római Birodalom székhelyének Rómából Konstantinápolyba való áthelyezése évszázadokkal később egyházszakadást fog előidézni. Ebben már megjelenik a második főmű koncepciója praktiko–inercikusról: minden tett rejthet magában olyan következményeket, melyek az eredeti tett intenciója ellen fognak fordulni.

A világ ellenállása és a többiek ellenállása nem akadályát, hanem feltételét jelentik cselekvésem szabadságának. Csak ahol ellenállás adódik, ott haladhatja meg az adott állapotát a szabadság valami nem–létező felé, egy elképzelt állapot felé; ott mutatkozhat meg semmítő hatalomként. Helyezkednem kell a tárgyak és a többiek világában. Ellenállás és szabadság összetalálkozása alkotja a *szituációt*. A szabadság mindig szituációhoz kötött; a tárgyak és a többiek egy adott elrendeződéséhez van kötve, melyen belül a szabadság magát szituálhatja.

74 I.m. 489. o.

A szabadság színe és visszája

Sartre-nál, mint már korábban is említettem, szabadság és természet élesen elkülönülnek egymástól. A természet nála halott és egyenmű. Az ember ugyan testi lény ebben a felfogásban, aki testének anyagát a természet anyagából meríti, mégis egy olyan különleges test, aki szállkaként ékelődik a természeti világ húsába.

Természet–fenomenológiájában Merleau-Ponty a természetnek ettől a mechanisztikus koncepciójától élesen különböző képet rajzolt meg. Természetfilozófiái előadásaiban a „filigrán” példájával szemlélteti szellem és természet viszonyát:⁷⁵ ahogy az arannyal–ezüsttel áttört ékszerben egymáson futnak a fémszálak, a világban úgy szövődnek egymásba szellem és természet szálai. Összefonódást, *khiazmust* alkotnak, ahogy később *A látható és a láthatatlanban* mondani fogja.

Sartre-nak a *test* fogalmán keresztül lett volna rá lehetősége, hogy egy ilyen természetfelfogáshoz közelítsen. Merleau-Pontynál a test az *én* húsa, ami által az én a világa húsába ágyazódik bele. Sartre ezzel szemben tiszta áttetszőségében akarta látni az önmagáért–valót, melybe nem visz homályt az önmagában–való eredendő sötétsége. A transzparencia vágya azonban éppen abban akadályozta meg Sartre-t, hogy feltárja az emberi valósághoz szükségszerűen hozzátartozó passzivitást, a szubjektivitás lényegi *phüszisz*-karakterét, ahogyan az a testi létezésben vagy a másikért–valóban megnyilvánul.

Merleau-Ponty szerint az intencionalitás spontaneitás, Sartre szerint szabadság.⁷⁶ A terminus különbsége pontosan jelzi a két koncepció különbségét: a spontaneitásban benne van az aktus saját tehetetlenségi ereje, nem–reflektált mozgató rugói. Ez Sartre-nál megjelenik a praktiko–inercikus, és az emocionális viselkedés gondolatában. Csakhogy ő óvakodik attól, hogy a passzivitást a tudaton belülré helyezze, hogy azt a tudat lényegéhez tartozónak nyilvánítsa. Ezért nála a passzivitás genezise végső soron homályban marad. A tökéletes transzparencia illúziójának kritikája Merleau-Pontynál *A látható és a láthatatlanban* a dolgoknak „fölébe szálló” („survol”) reflexió naivitásának kimutatásában valósul meg.⁷⁷

Amíg Sartre-ral szemben, úgy vélem, jogosan lehet érvelni azzal, hogy a tudat nem válhat teljesen áttetszővé önmaga előtt, addig Heidegger ellenvetéseit nem tartom minden szempontból megalapozottnak. A *Humanizmusról* írott híres levelében Heidegger azt veti Sartre szemére, hogy félreértette lényegi mondanivalóját, amikor azt a tanítást tulajdonította neki, hogy „a létezés megelőzi a lényegét”. Ő, Heidegger, ugyanis azt mondta, hogy az emberi jelenvalólét lényege a létezés,⁷⁸ és amit Sartre

75 Merleau-Ponty: *La nature. Notes de cours du Collège de France*. 275. o.

76 Vö. Annie Cohen-Solal: I.m. 544. o., Sartre: *Merleau-Ponty vivant*.

77 Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. 35–37. o.

78 Heidegger: *Lét és idő*. 140. o.: „A jelenvalólét «lényege» az egzisztenciájában rejlik”.

csinált, az nem más, mint egy metafizikai tétel megfordítása, miközben esszencia és egzisztencia megőrzi hagyományos, metafizikai jelentéstartalmukat. „De egy metafizikai tétel megfordítása megmarad metafizikainak”.⁷⁹

Heidegger nemcsak hogy olvasta *A lét és a semmit*, de kezdetben lelkesedett is érte.⁸⁰ Később már taszította Sartre erőteljesen metafizikai gyökerezettségű filozófiai módja. Heidegger a kategóriákban való gondolkodást a metafizikai tradíció egyik lényegi jellegzetességének tartotta; „Az egzisztencializmus humanizmus” című 1945-ös előadásban, melyre Heidegger levele hivatkozik, pedig szinte burjánzanak a különböző gondolkodási áramlatokat megjelölő kategóriák, melyekkel szemben Sartre az egzisztencializmust körvonalazza. Nem árt látni azonban, hogy Sartre maga is vonakodva vállalta fel az „egzisztencializmus” megnevezést.⁸¹ Sartre ugyan antropológiában gondolkozott, de az ember lényegét olyan módon gondolta el, hogy az szétfeszítette az összes hagyományos metafizikai kategóriát. A szabadságnak Sartre szerint nincs is a hagyományos értelemben vett lényege; a szabadság lényege éppen struktúraképző és lényegteremtő hatalmában van; abban, hogy általa az ember bármivé teremtheti önmagát.⁸² Ezzel viszont már Sartre – Heideggerhez közelítve – messze maga mögött hagyta az ember tradicionális metafizikai interpretációit.

Játékok a történelem színpadán

Mészáros István szerint Sartre filozófiája különösen erősen jelenik meg drámai alkotásaiban. Sartre filozófiája alapvetően drámai filozófia, drámai filozófiai drámák. Ezzel összefüggésben kiemelt jelentősége van gondolkodásában a mítosznak; és specifikusan a drámai mítosznak, vagyis a tragédiának. A drámai mítosz „a mindennapi létezés *eidosza*” – mondja Sartre.⁸³ Egyetlen erővé szintetizálja az irodalmat, a filozófiát és a mítoszt.⁸⁴

Míg azonban az antik görög mítoszban az ember rajta kívül álló, vele elnyomó főlényben lévő hatalmakkal kerül szembe, addig Sartre drámáiban ezek a mítikus hatalmak magából az emberi egzisztenciából lépnek elő. A létezésnek ilyen hatalmai a szorongás, a szabadság, az undor és a rosszhiszeműség. Sartre-nál a szabadság egy létezésen túli hatalomnak a létezésbe való betörése. E hatalom megnyilvánulásának közege az ember. A filozófiai leírások e hatalom megnyilvánulásait a szabadság mítoszaiként beszélnek el.

79 Heidegger: *Level a «Humanizmus»-ról*. In.: „...Költőien lakozik az ember” – válogatott írások. 132. o.

80 Ld. Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. 496-497. o.

81 Ld. erről: Fehér M. István: I.m. 83. o.

82 Sartre: *A lét és a semmi*. 520. o.

83 Idézi: Istvan Meszaros: I.m. 44. o.

84 I.m. 65. o.

Míg a novellákban és kisregényekben a létezés apró nüanszai és lírai hangulatai jobban szóhoz juthattak, és ezek leírásaiban a szerző fenomenológiai látásmódja is jobban érvényesülhetett, addig drámáinak középpontjába a szabadság szituációkhoz kötöttsége, illetve szituációkban történő kibontakozása került; a második főmű, *A dialektikus ész kritikájának* számos problémáját megelőlegezte.

A legyek, a *Zárt tárgyalás* és *A tisztességtudó utcalány* (és később, bizonyos mértékig, *A főbelövendők klubja* [Nekrassov] is) a rosszhiszeműség problémakörében mozog, míg *Az ördög és a jóisten*, *Az altonai foglyok* és (megint csak bizonyos mértékig) *A temetetlen holtak* már a történelmi létezés kérdésének különböző vonatkozásait járják körül.

Az 1943-ban született *A legyek* történeti beágyazottságával részletesen foglalkozik Fehér M. István.⁸⁵ Ahogy a darabban az egész argoszi népet kollektív büntudat tartja foglyul egy olyan bűn miatt, amit nem ők, hanem az Agamemnónt orvul meggyilkoló Klütaimnésztra és Aigiszthosz követett el, ugyanúgy a megszálló németekkel kollaboráló vichy-i kormány is állandó bünbánatra szólítja fel a francia népet egy olyan bűnért, mely csak a hatalom szemében volt bűn: a háború előtti frivol és liberális életmódot, a szabadgondolkodásért és toleranciáért. Az argosziak kollektív rosszhiszeműségével áll szemben Elektra individuális rosszhiszeműsége. Oresztész húga egész életében az apja halálát megtorló bosszúra készül, de amikor erre lehetősége nyílna, akkor meginog. A szabadság valóban isten és ember felett álló, pusztító hatalomként robban be a drámába: Oresztész döntése úgyszólván a semmiből szakad fel; korábban senki nem akarja igazán ezt a gyilkosságot, Oresztész talán a legkevésbé. Tettével megváltja az argosziakat a kollektív büntudattól; a gyilkosság után elmegy a városból, a legyekben testet öltő, büntudatból élő Erinnüsözzel a nyomában. A legyek sejtik: az egész város büntudata a bosszúálló Oresztész körül összpontosult; akit azonban páncélként véd tettének szabadon vállalt volta, és önmaga előtti őszintesége. De az őszinteség páncélja is megtörhet egyszer, és akkor egy egész városnyi büntudatból lakmározhatnak.

Oresztész félelmetes titka az, hogy a szabadság hatalmát még egy isten sem törheti meg. Ennek a szabadságnak van visszája is, aminek nem is kell a Másik pusztulására törnie, hogy vele szemben idegen, hátborzongató hatalommá váljék. A mítosz levegőjét árasztja a *Zárt tárgyalás* világon túli szállodája, melynek szobái az elkárhozott lelkek örök időkre szóló szállását jelentik. Ez a darab Sartre túlvilág-járó víziója, ahol a kárhözottak egymást kínozzák.

Három főszereplője mind rosszhiszemű. Garcin, egy brazil származású, dezertálásért kivégzett újságíró, aki feleségét nyíltan csalta, és azt gyöngeségénél fogva kínozza. Inés, egy leszbikus lány, egymás ellen fordította unokatestvérét és annak feleségét, Florence-t, amikor megtetszett neki a nő. A férjet elütötte a villamos, és Inés a bűn-

⁸⁵ Fehér M. István: I.m. 75-76. o.

tudatánál fogva kínozza szeretőjét; amíg az egy éjjel rá nem nyitotta mindkettejükre a gázcsapot. Estelle nagyvilági nő volt; akit tüdőgyulladás vitt el. Pénzért ment hozzá nála sokkal idősebb férjéhez, akit egy fiatal fiúval csalt rendszeresen. Bűne a megalkuvás (pénzért ment férjhez), és kegyetlenség (szeretője szeme láttára ölte meg tőle fogant gyermekét). Ők hárman a szadizmus játékait úzik egymással: ebben a Pokolban nincs szükség rostélyokra; egymás számára jelentenek poklot.

A *tiszteletudó utcalány* a társadalmi előítéletek kollektív rosszhiszeműségét ábrázolja. Zsarolással, lelki terrorral majd szép szóval próbálnak meg rávenni egy örömlányt, egy gyilkosság szemtanúját, hogy a gyilkos fehér fiú helyett (akinek, nem mellesleg, befolyásos szenátor a nagybácsija) egy ártatlan feketére valljon. A nő végül is megtörik: a szenátor szelíd és meggyőző szavai rábíriák Lizzie-t, hogy aláírja a bűnöst felmentő vallomást. A Mások diktatúrája az, ami hatalmába keríti és elnyeli a kezdetben ellenkező lányt.

A *főbelövendők klubja* az ötvenes évekbeli Franciaország kommunista-ellenes sztrákiáját figurázza ki egy könnyed vígjátékban. A szélhámos Georges de Valera az eltűnt szovjet belügyminiszter, Nyekraszov imázsát magára öltve csavarja az ujjá köré az ország jobboldali elitjét. A dráma légkörét Sartre jellegzetes fanyar humora uralja. A vígjáték Sartre-nál egy ősi műfajt idéz: a szatúrjátékok. Az a meggyőződés jut kifejezésre benne, hogy nevelésnek lenni nem csupán a létezés egy degradált állapotát jelenti, hanem a komikusság az emberi egzisztencia alapstruktúrájához tartozik. A neveléssé válás, mint korlátoltként való lelepleződés, az egzisztencia eredendő korlátokkal bírásának faktumát nyilvánítja meg.

A *temetetlen holtak*ban az elfogott partizánokkal a kollaboráns franciák a szadizmus játszmáit úzik: a játék tétje a foglyok ellenállásának megtörése, szabadságuk elsajátítása. Ez a dráma már jelzi *A dialektikus ész kritikájának* a csoportról szóló gondolatmeneteit. A megkínzottak „mi”-t alkotnak, a kínzó „ők”-kel szemben. Amikor a csoport legfiatalabb tagja közel kerül a megtöréshez, akkor a csoport megsemmisíti őt; egyik társa megfojtja a gyermeket, így téve őt végérvényesen a közösség részévé.⁸⁶

Közösségi létemben egyszerre vagyok aktív és passzív lény. A közösség, melynek tagja vagyok, egyszerre jelenik meg velem szemben befogadó–oltalmazó és fenyegető–pusztító hatalomként. Ez a felfogás szemléletesen tükröződik például annak elbeszélésében, ahogy Lucie tevélegesen kiszolgáltatja öccsét, François-t, a csoport ítéletének; majd, miután a fiút megölték, gyöngéden az ölébe veszi és simogatja a halott gyermek fejét. Lucie gesztusa nem csupán abból az ambivalens szituációból magyarázható, hogy benne a csoportkötődés a meghatározó, de lélektanilag természetszerűleg kötődik

86 Sartre: *Critique de la Raison Dialectique*. 454. o.: „Az árulót nem zárják ki a csoportból; noha ő maga ténylegesen nem tud szabadulni belőle. Ő továbbra is a csoport egy tagja marad, amennyiben az áruló által fenyegetett csoport helyreállítja önmagát a vétkes tag megsemmisítése által; jobban mondván azáltal, hogy a maga *teljes erőszakát* az árulóra bocsátja.”

öccséhez is: ebben a gesztusban a magának a csoport–létnek az eredendően ellentmondásos jellege ábrázolódik.

A tett praktiko–inercikus természete válik témává *Az ördög és a jóisten*ben; az, hogy egy tettben elválaszthatatlanul összefonódik egy világalapító, kozmikus aspektus és egy világ–bomlasztó, előreláthatatlan, kaotikus mozzanat. A dráma hőseit, a XVI. századi zsoldosvezért, Götz von Berlichingent száznolcvan évvel korábban már Goethe is megénekelte. Sartre-nál a darab kezdetén Götz individuális lázadó, aki Isten és az általános normák elleni lázadáson keresztül akarja kikovácsolni saját személyiségét. Majd lázadásának helyébe ezeknek a normáknak a kérlelhetetlen következetességgel való alkalmazása lép. Birtokán kommunisztikus közösséget alapít, a Napállamot; amely azonban a késő középkori történelmi körülmények között nem bizonyul életképesnek; és egy parasztfelkelés katalizátorává válva iszonyatos vérfürdő kibontakozását segíti elő.

A dráma kérdésfeltevése a tulajdonképpeni egymással–létre irányul. Götz a színjáték végén eljut a kollektív felelősség–vállalásig. Megérti, hogy nincsenek abszolút normák, és a cselekvés mindig történetileg meghatározott, konkrét szituációhoz kötött. Épp ezért negatív és pozitív következményei elválaszthatatlanok egymástól.

Sartre egész filozófiai gondolkodásáról is átfogó képet nyújt *Az altonai foglyok* című monumentális darab. A történet két központi témája a roszszhizeműség és a kollektív felelősségvállalás. A dúsgazdag német hajógyáros, Albrecht von Gerlach idősebb fia, Franz több mint tíz éve él elzártan a család villájában; vezekelve azért, hogy a második világháborúban feltételezett partizánokat kínozta meg. Csak hűgával, Lenivel tartja a kapcsolatot, akivel egyszer vérfertőző viszonyt létesített. Kiépítette a maga magánmitológiáját és álomvilágát. Nem akar szembesülni a ténnyel, hogy bűneit a semmi miatt követte el – a Führer bukása után Németország nemhogy nem tűnt el a történelem süllyesztőjében, de vezető gazdasági hatalommá nőtte ki magát.

Franz roszszhizemű: képtelen felvállalni, hogy a náci Németország hadseregének tisztjeként elkövetett bűnei ugyanolyan értelmetlenek voltak, mint az egész világháború. Kísértet a drámában; sógornője, az ifjabb nemzedékhez tartozó Johanna próbálja meg visszahozni az élők világába. Johanna a közvetítő apja és fia között. A darab fordított passió–játékban csúcsoad ki: a fiú vétkeit önként átveszi az apa, aki közös vétkeiket egy halálba vezető autózásban törli el.

A dialektikus ész könnyei

Sartre irodalmi művei értelmezőinek többsége kiemeli a szerző politikai elkötelezettségét, és külön figyelmet szentelnek ezekben a művekben elhelyezett aktuál–politikai

utalásoknak (így például Fehér M. István rámutat *Az altonai foglyok*ban az algériai háborúra utaló célzásokra). A tanulmány orientációjánál fogva ez a réteg nálam háttérbe szorult. Érdeklődésem homlokterében e művek filozófiai vonatkozásai álltak: az, hogy az emberi egzisztencia amennyire aktív, legalább annyira passzív, testi voltak és érzelmeinek kiszolgáltatott, szenvedő lényként tárul fel ezekben az elbeszélésekben.

Ennyiben ezek a művek továbbírták szerzőjük fenomenológiai–filozófiai gondolatait. Ugyanakkor a politikai dimenzió kétségkívül nem elhanyagolható aspektusa irodalmi alkotásainak. Teoretikus szinten ezt a dimenziót *A dialektikus ész kritikája* bontja ki a maga részletgazdag és szerteágazó jellegében. Ez a könyv minden további nélkül felfogható a közösségi tudat konstitúciós típusainak fenomenológiájaként, ennyiben tekinthető Sartre fenomenológiai munkásságának folytatásaként is.⁸⁷

Ahogy *A lét és a semmiben*, úgy itt is az ember szabadsága a kiindulópont. Sartre meggyőződése szerint a mechanikus determinizmus nem hogy a forradalmi tettet és a közösségek földcsuszamlásszerű átalakulását, de még az elnyomás mibenlétét sem képes értelmezni. Elnyomás ugyanis csak ott van, ahol van egy szabadság, amit el lehet nyomni. Az ember semmítő hatalomként van jelen a történelem születésénél is.

A történelmet ellentmondások alkotta feszültségtér tartja mozgásban. Az ellentmondásokon keresztül történő fejlődés logikája a *dialektika*. Valóságos ellentmondás azonban csak ott képzelhető el, ahol egy olyan egység van, mely külsővel és belsővel rendelkezik, amellyel tehát szembekerülhet valami, mint vele szembenálló. Ez csak az organikus természetben belül fordulhat elő. Hibát követünk el, mondja Sartre, ha Engelshez hasonlóan univerzális természettörvényt csinálunk a dialektikából.

A *Materializmus és forradalom* című tanulmányhoz képest a szerző álláspontja némiképp mérséklődött: ott határozottan elutasított a dialektikának az emberi világon túlrá történő kiterjesztését. Itt már csak az *anorganikus* világra való kiterjesztés tévességéről beszél. Ezzel némiképp közelebb kerül Merleau-Ponty természet-fenomenológiájához, sajnálatos módon azonban az organikus fenomenológiája Sartre-nál kifejtetlen maradt.⁸⁸

De a dialektika *par excellence* birodalma mégis az emberi *praxis*. Hegel úgy tudta a valóságnak, mint olyannak a törvényévé tenni a dialektikát, hogy azonosította a valóságot és a gondolkodást. Mivel azonban a megismerés a praxis egy különös mozzanata, és nem fordítva, ezt az azonosítást mi semmiképp sem fogadhatjuk el. A valóság elsajátítása távolról sem gondolati mozgás, hanem keserves, gyakorlati folyamat. De el kell utasítanunk a „tényekből” kiinduló, magát pártatlannak mutató pozitív-

87 Szemben Dermot Moran véleményével. Ld. i.m. 356. o.

88 Sartre és Merleau-Ponty természetfilozófiájának viszonyáról lásd Zuh Deodáth tanulmányát. *Sartre és Merleau-Ponty szakítása*.

ta történetírást is. A tények külsődleges egymáshoz illesztése már súlyos módszertani előfeltevéseken alapul. A dialektika, mint a történetírás módszertani alapvetése, távolról sem önkényes feltételezés: a dialektika magának a történelmi mozgásnak az *apriori* struktúrájaként tárul fel.

Az ember hiánylény. Önmagát az organikus és anorganikus természet anyagából kénytelen folyamatosan reprodukálni. Ember és ember közötti első közvetítés ezen a természeti közegen keresztül történik meg, mint csere és kölcsönösség. A természeti erőforrások azonban végesek: a környező világ a szűkösség világa. A közösség közösen próbál meg gazdálkodni a véges készletek felett és próbál meg újabbakat szerezni. A másik közösség embere veszélyt jelent az erőforrásokra. A közösségen kívüli Másik idegen és fenyegető hatalomként jelenik meg, aki nehezíti, hogy a lételemet újrateremtő anyaghoz hozzájussak. Ő a nem–ember, az ellen–ember. A szűkösség világában minden ember lehetséges túlélő vagy fölösleg.

Részben a szűkösség miatt, részben a praxis és ismeret közötti hiátus miatt, de ebben a világban tesz szert az emberi egzisztencia és közösség tette tehetetlenségi erőre, amely a tettet szembefordítja annak eredeti intencióival. Ez a praktiko–inercia mozzanata. Sartre példája: amikor a kínai parasztok erdőirtásba fogtak, nem tudták, hogy ezzel a folyóvizeket megkötő és mederben tartó akadályokat távolítják el, és tetteikkel megteremtik annak lehetőségét, hogy falvaikat és házaikat árvíz pusztítsa el.

Annak idején *A lét és a semmiben* az önmagáért–valóra Sartre a „detotalizált totalitás” fogalmát alkalmazta, jelezve, hogy az emberi egzisztencia állandó alakulásban van. Itt a közösségi létet egy hasonló kifejezéssel jellemzi: a „totalizáció”. A csoport, noha törekszik rá, nem válhat totalitássá, legfeljebb csak elhalhat egy bürokratikus gépezetben.

A szűkösség világán belül a csoportképződést és a csoportbomlást a negáció indítja el. Noha a csoportok egymásba való átalakulása alapvetően hasonló struktúrákat mutatnak, ezek a folyamatok a közösség egészét spirális mozgásban tartják; egyetlen csoport sem hal meg hiába, mindegyik csoport létevel elősegíti a társadalmi komplexitás kibontakozását.

A közösségi lét, amennyire biztonságot nyújt nekem, annyira veszedelmessé is válhat. Az önmaga kétségbeesett fenn- és egybetartására törekvő, a pusztta egymássallettiség szerialitásába való visszahullás ellen küzdő csoport, terrorba fulladva, árulónak bélyegezhet, és megsemmisíthet engem. A tett magán a közösségen belül is önmaga ellentétébe fordulhat, és a halálat jelentő Másik érkezik a saját közösségemből is.

A szűkösség egyszerre teszi világotat emberivé és embertelenné. Nem csak a természeti erőknél, de tulajdon közösségemnek is áldozatává válhatok. Tettemben kinyilvánított lételemben passzivitás és aktivitás elválaszthatatlanul egybefonódnak.

Szenvedő alanyává válhatok saját cselekedetemnek. A dialektikus észnek a szűkösség világában és világa által szenvedőkért hullatott könnyei azonban mégsem meddő: a talaj, amit feláztatnak, termékennyé válhat egy újabb, emberibb közösség számára.

Felhasznált irodalom

Primer szövegek

- Jean-Paul Sartre: *Critique de la Raison Dialectique*. Paris, Gallimard, 1960.
- Jean-Paul Sartre: *Drámák*. Budapest, Európa, 1968.
- Jean-Paul Sartre: *Egy emóció-elmélet vázlatja*. In: *Módszer, egyén, történelem*. Budapest, Gondolat, 1976.
- Jean-Paul Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Debrecen, Latin betűk kk., 1997.
- Jean-Paul Sartre: *A kép intencionális szerkezete*. In: Bacsó Béla szerk., *Kép – fenomen – valóság*. Budapest, Kijarat, 1997.
- Jean-Paul Sartre: *Le mur*. Paris, Gallimard, 1998.
- Jean-Paul Sartre: *Regények és elbeszélések*. Budapest, Európa, 2001.
- Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Budapest, L'Harmattan, 2006.

Szekunder szövegek

- Simone de Beauvoir: *A kor hatalma*. Budapest, Magvető, 1965.
- Annie Cohen-Solal: *Sartre*. Budapest, Európa, 2001.
- Arthur C. Danto: *Sartre*. London, Fontana Press, 1991.
- Nik Farrell Fox: *The new Sartre*. London - New York, Continuum, 2003.
- Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*. Budapest, Kossuth, 1980.
- Köpeczi Béla: *Az egzisztencializmusról és irodalmi hatásáról*. In: *Társadalomtudományi szemle*. 1964/11.
- Köpeczi Béla: *Az egzisztencializmus filozófiájának és esztétikájának fő vonásai*. In: *Kritika*. 1965/5.
- Gregory McCulloch: *Using Sartre. An analytical introduction to early Sartrean themes*. London, Routledge, 1994.
- Istvan Meszaros: *The work of Sartre*. The Harvester Press, Sussex, 1979.
- Dermot Moran: *Introduction to phenomenology*. London, New York. Routledge, 2000.

Fenomenológia

- Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, Gondolat, 1989.
- Martin Heidegger: *„...Költőien lakozik az ember...” – válogatott írások*. Budapest – Szeged, T-Twins, 1994.
- Edmund Husserl: *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Budapest, Gondolat, 1972.

- Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Budapest, Atlantisz, 1998.
- Edmund Husserl: *Kartezianus elmélkedések*. Budapest, Atlantisz, 2000.
- Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Budapest, Atlantisz, 2002.
- Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002.
- Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964.
- Maurice Merleau-Ponty: *La nature. Notes de cours du Collège de France*. Paris, Seuil, 1995.
- Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Budapest, Európa, 2000.
- Max Scheler: *Formalizmus az etikában és a materiális étika*. Budapest, Gondolat, 1979.
- Zuh Deodáth: *Sartre és Merleau-Ponty szakítása*. In: Pro Philosophia Füzetek. 2006/2.