

Marosán Bence Péter

**ALTERITÁS, FAKTICITÁS, PASSZIVITÁS. ÖNMAGÁÉRT-VALÓ ÉS MÁSIK  
VISZONYA SARTRE-NÁL**

**Bevezetés**

A tudat sartre-i fogalmának az értelmezők számára a szokásos irányadó pont a szabadság sartre-i koncepciója.<sup>1</sup> Töbnyire adottnak veszik, hogy Sartre a tudatot, és ezáltal az emberi létezést mint olyat, tökéletesen szabad, maradéktalanul aktív folyamatként<sup>2</sup> értelmezi, ami mentes minden passzivitástól, minden tehetetlenségtől. A passzivitás a dolgok jellemzője, az aktivitás pedig az emberé, illetve az emberi tudaté. Az alábbi tanulmányban azt próbálom megmutatni, hogy a passzivitás fenomenje fontos alkotóeleme a szabadság sartre-i felfogásának; még akkor is, ha ezt maga Sartre nem mindenütt szerette volna kifejezetten. Tagadhatatlan, hogy a passzivitás Sartre-nál mindenekelőtt a dolgok passzivitása, és ezt a passzivitást a tudat vetíti ki. A passzivitás Sartre-nál egy eredeti aktivitás hátterén bukkan fel. A passzivitás nála mindenekelőtt a dolgok passzivitása. A következőkben elsősorban arra próbálok majd rámutatni, hogy Sartre-nál jelen van a passzivitás egy olyan fogalma is, mely szerint az nem más, mint a szabadságban ébredő, magával a szabadsággal szemben jelentkező, és azt lehetővé tévő ellenerő. A passzivitásnak ez a szabadsághoz képest immanens értelme speciálisan a fakticitás és a szituáció kontextusában jelenik meg.

Kifejezetten érdekes ebben az összefüggésben Merleau-Ponty és Sartre szabadság-fogalmának összehasonlítása. Azt mondtuk, hogy Sartre-nál a passzivitás egy eredeti aktivitás hátterén bukkan fel. Merleau-Pontynál viszont mintha éppen fordított lenne a helyzet: az aktivitás bukkan fel egy eredeti passzivitás hátterén. Merleau-Pontynál jóval hangsúlyosabbnak tűnik a passzivitás; *Az észlelés fenomenológiájában* az emberi létezést aktivitás és passzivitás játékaként írja le, ahol az aktivitás mindenkor egy passzív adottságtól rugaszkodik el, és benne kapaszkodik meg, mint megvalósulásához szükséges ellenállási közegben. Mindannak leglényegesebb elemei, amit Merleau-Ponty ebben az összefüggésben kifejt, véleményem szerint megtalálhatók magánál Sartre-nál is; Merleau-Pontynál csupán máshová kerülnek a hangsúlyok, illetve Sartre eredeti felfogásának bizonyos mozzanatait bontja ki, és viszi tovább olyan irányokba, melyeket Merleau-Ponty általános filozófiai víziója motivál. Meglátásom szerint minden kritikája ellenére Merleau-Ponty szabadság-felfogásának számos momentuma kifejezetten sartre-iánusnak mondható.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Pl. Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, London & New York: Routledge, 2000:388.

<sup>2</sup> Mert Sartre-nál a tudat lényegileg folyamat: semmítés, az adottól való elszakadás, illetve az adothoz való viszonyulás. Aktus, intencionalitás, vágy.

<sup>3</sup> Sartre és Merleau-Ponty szabadságfelfogásához ld.: Erdélyi Mátyás, „A szabadság fogalma Sartre *A lét és a semmi* című munkájában”, in *Elpis filozófiai folyóirat*, VI/1 (2012): 78-

Merleau-Ponty legfontosabb kifogása Sartre szabadság-felfogással szemben, hogy ez a felfogás szerinte *absztrakt*. Sartre-nál a szabadságnak próteuszi karaktere van: azzá teszi magát, amivé csak akarja.<sup>4</sup> Merleau-Ponty szerint ezzel Sartre alábecsüli azokat a nehézkedési erőket, amelyek a szabadságban és a szabadsággal szemben mindenkor hatnak. Egy életstílus, egy jellem, mondja Merleau-Ponty,<sup>5</sup> amelyet hosszú évek során, egymást megerősítő és támogató, egyébként szabad döntések sorozatával alakítottunk ki, nem változtatható meg egyetlen döntéssel egyik pillanatról a másikra, hanem ez a stílus, ez a jellem óriási súllyal nehezedik ránk, és hatalmas erővel nyom bennünket egy meghatározott irányba. Ennek persze ellent lehet állni, miként Sartre is vallja, az ember számára mindig nyitva van annak lehetősége, hogy megváltozzunk, akár a teljesen ellentéteivé váljunk annak, ami korábban voltunk. De ez nem megy egyik pillanatról a másikra. Merleau-Ponty szerint hosszú évek során meghozott döntéseink olyan *szedimentumot*,<sup>6</sup> leülepedést alkotnak, amelyek félelmetes erejű motivációs bázist jelentenek számunkra. A változás azt követeli meg, hogy tudatosan szembedolgozzunk ezzel a motivációs bázissal, ezzel a leülepedett alappal; egy jellem, egy életstílus átformálása többnyire kitartó, tudatos és nagyon hosszú munkát igényel. Röviden: Merleau-Ponty szerint Sartre alábecsüli egykori döntéseink jelenben ható tehetetlenségi erejét, valamint alábecsüli a passzivitás szerepét a szabadság konkrét arcának kialakításában.

Az alábbi tanulmány többek között annak megmutatására vállalkozik, hogy Sartre tisztában volt a passzivitás szerepével a szabadság konkrét karakterének megteremtésében; csupán arról volt szó nála, hogy az emberi tudat leírásában azt hangsúlyozta, ami szerinte az emberi létezés sajátosan emberivé teszi: az autonómia, a döntés mindig jelen lévő képességét. Azt helyezte előtérbe, hogy mindig módunkban áll választani, másképp dönteni, mint ahogy döntöttünk. De a dolgok „ellenségességi együtthatóját” („coefficient d'adversité”) sehol sem becsüli alá; sem a szabadságban ébredő, magával ezzel a szabadsággal szemben jelentkező ellenerők jelentette kihívásokat, mely erők általános struktúráit Sartre a „fakticitás” címszava alatt emlegette. Maga is nyomatékosan kiemelte szituáció és szabadság elválaszthatatlan összetartozását, és azt, hogy a szabadság csak egy konkrét szituációhoz kötötten létezhet, mint konkrét szabadság. Mint írja: „csak szituációban létezik szabadság, és csak szabadság által létezik szituáció. Az emberi-valóság mindenhol olyan ellenállásokba és akadályokba ütközik, amelyeket nem ő hozott létre; ezeknek az ellenállásoknak és akadályok

---

105. Bene Adrián, „Merleau-Ponty, a Sartre-hamisító?”, in *Többször filozófiai folyóirat*, 2009/2: 18-38.

<sup>4</sup> Vö. ehhez: Moran, 2000:388.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, *Az észlelés fenome-nológiája*, Budapest: L'Harmattan, 2012: 473sk.

<sup>6</sup> Merleau-Ponty ezt a Husserltől származó kifejezést alkalmazza ebben az összefüggésben. I.m. 473.

lyoknak azonban csak abban a szabad választásban és az által van értelmük, ahogy az emberi-valóság van”.<sup>7</sup>

Máshol<sup>8</sup> megpróbáltam kimutatni, hogy Sartre-nál különböző jellegzetes pontokon nagyon is előtérben volt a passzivitás fenoménje: három ilyen jellemző témát emeltem ki: az emóció, a testiség és a Másik. Sartre, részben – vélhetően – etikai alapokon, egy ponton ismeri el kifejezetten, hogy az önmagáért-való passzív lehet: a Másikkal való viszonyában. A Másikat nem uralhatom, a Másikért felelős vagyok. Ennek megfelelően a Másik problémája konkrétan, és az interszubsztitívitás kérdése általában, alább is hangsúlyos vizsgálati terület lesz.

A fentebb érintett pontoknak megfelelően az alábbi szöveg két nagyobb részre tagolódik: I) Passzivitás, fakticitás és szituáció viszonya Sartre-nál, II) A Másikkal szembeni eredeti passzivitásom.

### I.A. Passzivitás, fakticitás és szituáció viszonya Sartre-nál

Sartre kétosztható ontológiája szerint a létezés két alapformája az önmagáért-való és az önmagában-való. Az önmagáért-való az emberi tudat; melynek elválaszthatatlan jellemzője a tiszta transzparencia és a tökéletes aktivitás. Az, hogy az emberi szabadság mozgásteret behatárolt, és számos akaratunkon kívül eső tényező és hatalom alakítja ki és befolyásolja ezt a játéktérrel, semmi esetre sem érv a szabadság áttetszősége és teljessége ellen. Mint írja: „Ez az érv sohasem zavarta különösebben az emberi szabadság híveit: elsőként Descartes ismerte el egyszerre, hogy az akarat végtelen, és hogy igyekeznünk kell «inkább önmagunkon felülkerekedni, mint a sorson»”.<sup>9</sup> Az önmagáért-való tehát a tiszta, tökéletes aktivitás. Eszerint az önmagában-való tiszta passzivitás volna? Némileg talán meglepő módon *nem*. Sartre szerint mind az aktivitás, mind a passzivitás egyáltalán az ember által lép a világba; sőt, bizonyos módon a világ is az ember vagy az önmagáért-való révén születik meg, mint világ. Az önmagában-való nem a világ, nem passzív, hanem egy *homogén létömb*: az, ami, tömör és van.<sup>10</sup> A következőt olvassuk:

„A lét önmaga. Ez annyit jelent, hogy nem is aktivitás és nem is passzivitás. Mindkét fogalom emberi, és az emberi megnyilvánulásokat vagy az emberi megnyilvánulások eszközeit jelöli. Akkor van

---

<sup>7</sup> Sartre, *A lét és a semmi*, Budapest: L'Harmattan, 2006: 578.

<sup>8</sup> Marosán Bence Péter: „Sartre és a szabadság határai. A passzivitás Sartre szabadság-fogalmában” (2015). Kéziratban. Hyperlink: [https://www.academia.edu/12501447/Sartre\\_és\\_a\\_szabadság\\_határai.\\_A\\_passzivitás\\_Sartre\\_szabadság-fogalmában](https://www.academia.edu/12501447/Sartre_és_a_szabadság_határai._A_passzivitás_Sartre_szabadság-fogalmában)

<sup>9</sup> Sartre, 2006: 570.

<sup>10</sup> I.m. 31sk.

aktivitás, ha egy tudatos lét az eszközöket egy cél érdekében mozgósítja. S passzívnak nevezzük azokat a tárgyakat, amelyekre aktivitásunk irányul, mivel azok spontán módon nem célozzák meg azt a célt, amire használjuk őket. Egyszóval az ember aktív, s azokat az eszközöket mondjuk passzívnak, amelyeket felhasznál. Ha ezeket a fogalmakat az abszolútumra alkalmazzuk, elveszítik minden jelentésüket”.<sup>11</sup>

Az önmagában-való tehát túl van aktivitáson és passzivitáson. A viszonyok, a struktúrák, a dolgok viszont az ember által tárulnak fel; ezeket az adottságokat bizonyos értelemben maga az ember, mint önmagáért-való, teszi passzívvá. Az emberrel szemben megjelenő dolgok, adottságok, tények rendelkeznek a passzivitás létmódjával, de az ember az, aki azokat ilyenként tárja fel. Bizonyos módon ő kölcsönzi nekik ezt a létmódot. Ezek elszennvedik az ember semmítő aktivitását. Az önmagáért-valót Sartre nyomatékosan kivonja a passzivitás szférájából: „Mi a passzivitás? Passzív vagyok, amikor egy olyan változáson esem át, aminek nem én vagyok az eredete - vagyis sem az alapja, sem a létrehozója. Tehát létem olyan létmódot visel magán, aminek nem ő az eredete. Viszont ahhoz, hogy ezt magán viselje, létezniem kell, s ebből adódóan létezésem mindig a passzivitáson túl helyezkedik el”.<sup>12</sup> Időről-időre viszont megengedi, hogy a passzivitás mozzanatai – sajátosan mint passzív mozzanatok – jelen legyenek az önmagáért-való működésén belül, tehát a szabadságon innen. A passzivitás az a konkrét<sup>13</sup> ellenerő szabadságom mozgásán belül, amelynek nem én vagyok az ura. Ezekhez a passzusokhoz Sartre többnyire hozzáfűzi: én magam vagyok az, aki passzívvá teszem magam.<sup>14</sup>

A passzivitás a szabadságban megjelenő olyan konkrét ellenerő, mely magát a szabadságot is konkrétá teszi. Passzivitás, nehézkedési erő, ellenerő nélkül a szabadság absztrakt. Ezzel maga Sartre is tökéletesen tisztában volt. A szabadsággal szemben jelentkező ellenerők eredőjét Sartre olyan fogalmakkal írja körül, mint a *fakticitás* és a *sztuáció*. A fakticitást a következőképpen határozza meg:

<sup>11</sup> I.m. 30. Megjegyzem: Merleau-Ponty képe a létről *Az észlelés fenomenológiájában* meglepően hasonlít Sartre-éhoz. Merleau-Pontynál is a viszonyok, a struktúrák az ember által kerülnek az önmagában-való lételjességbe.

<sup>12</sup> I.m. 23.

<sup>13</sup> Ld. ehhez alább, fakticitás és passzivitás viszonyának tisztázásakor.

<sup>14</sup> Például az érzelmeknél. Ld. “Egy emóció-elmélet vázlata”, in Sartre, *Módszer, egyén, történelem. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*, Budapest: Gondolat, 1976:25-93. Ld. még ehhez: Marosán, „Az érzelmek mágikus világa”, in Ullmann Tamás-Váradi Péter, *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*, Budapest: L’Harmattan, 2011:199-207.

„A szabadság fakticitásának azt az adottat neveztük, aminek a szabadságnak *lennie kell*, és amit kivetülésével megvilágít. Ez az adott sokféleképpen mutatkozik meg, még azzal együtt is, hogy mindez egy és ugyanazon megvilágítás abszolút egységében történik. A fakticitás a *helyem*, a *testem*, a *múltam*, a *helyzetem*, amennyiben azt már Mások jelzései határozzák meg, végső soron a *Másikhoz való alapvető viszonyulásom*”.<sup>15</sup>

A szituáció pedig a következő meghatározást kapja:

„*Szituációnak* fogjuk nevezni a szabadság esetlegességét a világ létének *plenum*-ján belül, amennyiben ez a *datum*, amely csak azért van ott, hogy ne kényszerítse a szabadságot, ennek a szabadságnak mindig csak úgy tárul fel, mint amit már megvilágít egy cél, melyet ő választott. A *datum* tehát soha nem nyers létezőként és önmagában-valóan jelenik meg az önmagáért-valónak; mindig *indokként* fedezzük fel, mert csak egy cél fényében tárul fel, amely megvilágítja azt. Szituáció és motiváció ugyanazt jelenti.”<sup>16</sup>

A szituáció mindig egy *konkrét* helyzetre utal. A fakticitás az emberi egzisztenciához általában hozzátartozó struktúra; valami *általános*. A fakticitás létmód, magának az emberi létezésnek, az önmagáért-valónak a lényegi létjellemezője; az, amit Heidegger *egzisztenciálé*nek nevezett. Fakticitásom létem lényegénél fogva jellemez engem: *lényegi*, hogy legyen egy helyem a világban, hogy legyen múltam, legyen testem, hogy interszjektív és halandó lény vagyok. De *esetleges*, hogy ez a fakticitás milyen konkrét formát ölt: hogy hol vagyok a világban, a múltam, amit transzcendálok, konkrét testi adottságaim, a konkrét társas környezet, amelybe beleágyazodom, és esetleges, hogy mikor fogok konkrétan meghalni. Ezek egy eredeti szükségszerűség esetleges megvalósulási formáit jelentik. A fakticitástól meg kell különböztetnünk a *faktumokat*, a *tényeket*, melyek részben a fakticitás konkrét megvalósulási módjait fejezik ki, és amelyek részben a mindenkori szituáció konstitutív mozzanatait alkotják, mint szabadságomtól függetlenül felbukkanó konkrét adottságok. A mindenkori konkrét szubjektum létezéséhez szükségszerűen, strukturális módon hozzátartozó tényeket Sartre – Husserl nyomán – „tényszerűségeknél” („nécessité de fait”) nevezi.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Sartre, 2006: 578.

<sup>16</sup> I.m. 576.

<sup>17</sup> I.m. 19. Ld. ehhez: Tengelyi László: „Merleau-Ponty vitája Sartre fenomenológiai metafizikájával”, in Ullmann-Váradi, 2011:42-56. Ld. még: uő., *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014: 265-270.

### I.B. A fakticitás konkrét struktúrái. A szituáció

Az önmagáért-való Sartre szerint mindenkor egy szituációban találja magát. A szituációt mindig ő az, aki feltárja, mégpedig mint szabad lény. De a szabadságnak mindig egy konkrét szituáción és egy konkrét szituációban kell megvalósulnia. Szabadság és szituáció Sartre szerint elválaszthatatlanul összetartoznak, noha ebben az összetartozásban a szerző a szabadságnak tulajdonítja a kezdeményező szerepet. A szabadság az, ami feltárja a szituációt, és megvalósítja magát benne; ugyanakkor a szabadságnak szüksége van a szituációra, mint ellenállási közegre. Ha a szabadsággal szemben nem érvényesülne ellenállás, ha minden kívánságom és elképzelésem egy csapásra valóra válna, akkor Sartre szerint nem lenne szabadság. Mindenhatóságom egy (irányított) álmon belül nem szabadság.<sup>18</sup> Csak a szituáció által van szabadság, ahogy szituáció is a szabadság által van. Egymásra vannak utalva.

Sartre-nál a szabadság mindenkori konkrét működését a passzivitás szálai járják át. Sartre fenomenológiai antropológiája vagy fenomenológiai pszichológiája, ép-pügy, mint Merleau-Ponty, bizonyos szempontból értelmezhető a passzivitás filozófiájaként is. Csupán Sartre-nál – mint a Bevezetésben már említettem – másutt vannak a hangsúlyok, mint Merleau-Pontynál. De a szabadság sartre-i fogalma egy, a passzivitástól mélyen meghatározott, izig-vérig emberi szabadság-fogalom. A passzivitást Sartre-nál a szabadság vetíti ki, de a szabadság csak a passzivitásnak ebben a projekciójában válik konkrétá.

Sartre a következő hat elemet sorolja fel a fakticitás alapstruktúráiként, mint amelyek a mindenkori konkrét szituáció kialakításához is hozzájárulnak: 1) helyem, 2) múltam, 3) környezetem, 4) testem, 5) a Másik (felebarátaim) és 6) halálom.<sup>19</sup> Mindegyikre érvényes az, amit fentebb fakticitás és faktum (tény) kettősségéről, illetve különbségéről mondtam: az tehát, hogy ezek egyfelől az önmagáért-való egzisztenciális, általános egzisztenciális struktúrái, másfelől pedig ezek a struktúrák különböző konkrét módokon megvalósulnak, ekkor öltik magukra a tények arcát, és hatnak konkrét ellenerőkként szabadságunkkal szemben. Ez a kettősség lényegi jellemzője az önmagáért-való létnek; tehát, hogy az önmagáért-valót általános struktúrák építik fel, másfelől viszont ezek a struktúrák a tényleges életben mindig bizonyos konkrét megvalósulásra lelnek.

1) *Helyem*. Az önmagáért-való szükségszerűen térben, és valamely konkrét helyen találja magát. „Nem fordulhat elő, hogy ne legyen helyem, máskülönben felül-emelkednék a világon, s a világ így már sehogyan nem mutatkozna meg nekem, mint

<sup>18</sup> Sartre, 2006: 570sk. Vö. Merleau-Ponty, 2012: 469sk.

<sup>19</sup> Sartre, i.m. 569-649. A test nem szerepel a fejezet konkrét, részletes elemzéseiben külön is; a fejezetben Sartre itt említi: 578. A részletes elemzésekben nyilvánvalóan azért nem tér ki külön a testre, mert a könyvben korábban már részletesen foglalkozott vele: 369-431.

azt korábban láthattuk” – írja Sartre.<sup>20</sup> Életem során folyamatosan változtatom a helyemet, de mindig egy konkrét helyen találok magam. A helyek sorozata egy eredeti helyre utal vissza, ahol világra jöttem. „Megszületni tehát, más jellemzők mellett, azt jelenti, hogy helyet foglalunk el, vagy inkább, az imént mondottak alapján, hogy helyet *kapunk*” – olvassuk.<sup>21</sup> Szükségszerűen a világ egy meghatározott helyére, egy meghatározott időben kellett, hogy megszülessek. Az, hogy *konkrétan* mikor, *esetleges*. De hogy *valamilyen* időben és helyen kellett, hogy világra jöjjenek, az *szükségszerű*. Olyan *tényszerűségről* van szó, melynek megvalósulási formája *esetleges*. Nem képzelhető el, hogy ne szülessék meg valamikor – a születés, a világra jövetel, a helyet-kapás eredeti szükségszerűsége Sartre-nál a végesség motívumával függ össze.<sup>22</sup>

2) *A múltam*. Önmagát folyamatosan semmítő transzcendenciaként mindenkor meghaladom múltamat is. Mindenesetre az önmagáért-való, pusztán azáltal, hogy világra jött, szükségszerűen mindenkor rendelkezik *valamiféle múlttal*, noha esetleges, hogy *konkrétan milyen múlttal*. Döntéseim súlya holt teherként nehezedik jelenlegi állapotomra; múltbéli döntéseim, életem múltbéli eseményei, élményei, sikerei és kudarcai azzal szembesítenek, hogy mindenkor vállalnom kell azt, aki vagyok; felelősséggel tartozom múltbeli tetteimért, azért az énért, aki voltam; *ez az én azomban nem determinálja azt az ént, akivé leszek, akivé tehetem magam*. A múltat többé nem változtathatom meg; nem törölhetem el, nem tehetem meg nem történté – ez utóbbiak éppenséggel a múlttal kapcsolatos rosszhiszemű magatartásmódokat jelölnek. Viszont Sartre szerint ugyancsak rosszhiszeműség azt gondolni, hogy az, aki voltam, szükségképpen meghatározza azt, akivé lehetek. A múltat fel kell vállalni, esetleges rossz döntéseinkért, bűneinkért vállalnunk kell a felelősséget; és az elszenvedett kudarcok is egyszer s mindenkorra életünk részei maradnak – viszont a múlt nem kényszeríti jelenlegi döntéseinket.<sup>23</sup> Minden pillanat a radikális újratekintés lehetőségét hordozza magában.

3) *Környezetem*. A világban mindenkor egymással sajátos viszonyban álló, sajátos tulajdonságokkal rendelkező dolgok alkotta környezetben találok magam. A „környezet” problémáját tárgyalva Sartre a „környező világ” („Umwelt”) husserli, heideggeri felfogására is utal.<sup>24</sup> Arról van szó, hogy mindenkor egy olyan dologi horizontban találok magam, melynek összetétele tőlem részben független, ahogyan a dolgok struktúrája és tulajdonságai is. Viszont ezt a horizontot mindenkor szabadságom tárja fel; mégpedig meghatározott célokra való tekintettel. Ezeknek a céloknak a fényében mutatkozik meg a dolgok *ellenségességi együtthatója*, mint céloommal szemben mutatkozó sajátos ellenállások, illetve a dolgok *használhatósága, eszköz-*

<sup>20</sup> Sartre, i.m. 578.

<sup>21</sup> I.m. 579.

<sup>22</sup> Vö. i.m. 641sk. Ld. még alább, a halál problémájánál.

<sup>23</sup> I.m. 585skk, ld. még 69sk.

<sup>24</sup> I.m. 595.

szerűsége. Sartre szerint a dolgoknak ez a két aspektusa elválaszthatatlan összetartozik egymással.<sup>25</sup> A dolgok, mondja Sartre,<sup>26</sup> mindig meghatározott célokkal szemben ellenségesek, illetve meghatározott célok szempontjából tűnnek használhatóknak, „kézhez állóknak”.<sup>27</sup>

Talán a környezetre és a dolgok „ellenségességi együttathójára” vonatkozó sartre-i elemzések azok, ahol a szabadság sartre-i felfogással kapcsolatban leginkább az absztrakció látszata keletkezhetik. Ezekben az elemzésekben ugyanis néha úgy tűnik, hogy tetszőlegesen váltogathatom céljaimat, és ezek a célok mintha egymással egyenértékűek lennének – ha az egyik nem vihető ki drasztikus nehézségek nélkül, akkor nyugodt szívvel lecserélhetem azt egy másikra. Mint ahogy a menzán válogatok a különböző fogások közül, amikor is egyikre sem vágyom jobban, mint a másikra. Ha rosszak az adottságaim ahhoz, hogy súlyemelő legyek, akkor még mindig lehet kiváló zenész, pl. hegedűművész. Tehát Sartre fejtegetéseiben néha az a látszat keletkezik, mintha különböző, egyaránt rendelkezésre álló lehetőségeimhez ugyanolyan viszony, ugyanakkora affinitás kapcsolna.

Ez azonban nyilvánvalóan nincs így. Nyilvánvalónak tűnik, hogy bizonyos lehetőségek és célkitűzések számomra egyfajta kitüntetettséggel, elsőbbséggel bírnak más lehetőségekhez és célkitűzéshez viszonyítva. *A vitális ösztönök*, motivációk, mint a túlélés ösztöne, a nemi ösztön, – nézetem szerint – nem pusztán a szabadságnak köszönhetik motiváló erejüket; és az a motiváció, hogy túl akarok élni, hogy állandó táplálékforrást akarok biztosítani a magam számára, hogy társat szeretnék találni, nem ugyanolyan súlyú és típusú választási lehetőségekként jelennek meg a számomra, mint például az, hogy szenvedélyes könyvgyűjtővé akarjak válni. Bizonyos célkitűzések tehát természetes kitüntetettséggel és motivációs elsőbbséggel rendelkeznek számomra. Különböző súlyú motivációk élnek bennem. Ezt Merleau-Ponty is hangsúlyozza, éppen Sartre-ral szemben;<sup>28</sup> de Sartre védelmében mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy Sartre beszél a motiváció, az indok, illetve az indíték hierarchiájáról,<sup>29</sup> igaz, szerinte ezt a hierarchiát maga a szabadság, az ember

<sup>25</sup> I.m. 595skk.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Ha szabad itt ezt a heideggeri terminust használunk.

<sup>28</sup> Merleau-Ponty, 2012: 477-479. Merleau-Pontynál „közeli és kevésbé közeli célok”.

<sup>29</sup> *Motiváció*: „Így tehát a helyhez hasonlóan a múlt is a szituációba integrálódik, mihelyt az önmagáért-való a jövőre irányuló választásával múltbeli fakticitását olyan értékkel, hierarchikus renddel és sürgető jelleggel ruházza fel, amelyek alapján *motiválja* cselekedeteit és megnyilvánulásait”, Sartre, 2006: 594.

*Indok és indíték*: „Éhbért csak félelemből fogadok el - és a félelem indíték. Ám ez *éhhaltól való félelem*; vagyis ennek a félelemnek csak önmagán kívül, egy olyan ideálisan tételezett célban van értelme, ami itt az élet fenntartása, amelyet «veszélyben lévőnek» érzek. S a félelem csak ahhoz az értékhez képest érthető meg, amellyel hallgatólagosan ezt az életet felruházom, vagyis az ideális tárgyaknak arra a hierarchizált rendszerére utal, amit az értékek alkotnak. Az indítékról tehát olyan létezők összességén keresztül tudhatjuk meg, hogy



szabad kivételése alkotja meg. Sartre-nál maga a szabadság ruhazza fel különböző súllyal és értékkel az egyes motivációkat, indokokat és indítékokat.

Merleau-Pontynál az ember ösztöneivel, hajlamaival, készségeivel együtt egy olyan motivációs bázissal lép a világba, és nő bele a világba, melyet nem kizárólagosan maga alkotott (az ember „természetes”, „veleszületett” ösztöneiről, hajlamairól és készségeiről van itt szó), amelyeket tehát nem teljesen szabadságánál fogva ruházott fel értékkel és súllyal; és meglátásom szerint itt Merleau-Ponty beszámolója az emberről talán valamivel konkrétabb, mint Sartre-é.

4) *Testem*. Szükségszerű, hogy bírjak egy testtel. Az inkarnáció, a megtestesülés gondolata, mely Merleau-Pontynál oly központi szerepet töltött be, teljesen világosan és határozottan jelen van már Sartre-nál is. A test az a nézőpont, mondja Sartre, amelyet esetlegességem szükségszerűen („esetlegességem szükségszerű volta”) felvesz.<sup>30</sup> Egy esetleges forma, amennyiben nem szükségszerű, hogy konkrétan ezzel a testtel, konkrétan ilyen adottságokkal rendelkezek. Lehetne másfélé adottságokkal, készségekkel; alkalmasint ábrándozhatok is ilyenről. De az, hogy *valamilyen* testem legyen, Sartre szerint abszolút szükségszerű. A tudat csak megtestesülésként lehet jelen a világban; és a megtestesülés Sartre szerint egy olyan nézőpont, amelyről már nem tudok felvenni további nézőpontot.<sup>31</sup> Egy végső referenciaközpont, amire minden más utal körülöttem a világban.<sup>32</sup>

5) *A Másik*. Itt is faktum és fakticitás, egy konkrét adottság és egy egzisztenciális struktúra kettősségét kell szem előtt tartanunk. Egyfelől van a mindenkori konkrét másik, mindenkori konkrét társas környezetem, amelynek létét, a maga tényszerűségében, Sartre szerint lehetetlen bizonyítani. A Másik számomra egy tény, akit cogitóm tár fel. Ugyanakkor Sartre szerint szükségszerűen interszubjektív lények is vagyunk. A Másik tekintete, melyen keresztül egy másik szubjektum válik számomra

---

micsoda, amelyek «nincsenek», az ideális létezőkön és a jövőn keresztül”, Sartre, i.m. 519sk.

„*Indok* alatt általában egy cselekedet *miértjét* értik; vagyis azoknak a racionális megfontolásoknak az együttesét, amelyek a cselekedetet igazolják”, i.m. 529. „Az indítékot ezzel szemben általában szubjektív ténynek tekintjük. Olyan vágyak, emóciók és szenvedélyek együttesének, amelyek egy bizonyos cselekedet végrehajtására készítetnek minket”, i.m. 530.

„Az indok és az indíték tehát egymással korrelatív fogalmak, pontosan úgy, ahogy a nem-tételező önmagá(nak a) tudata ontológiai korrelatívuma egy tárgy tételező tudatának. Ugyanúgy, ahogy valaminek a tudata önmagá(nak a) tudata, az indíték is csupán az indok megragadását jelenti, amennyiben ez a megragadás önmagá(nak a) tudata formáját ölti. Ebből azonban világosan következik, hogy az indok, az indíték és a cél egy eleven és szabad tudat felfakadásának, mely saját lehetőségei felé vetül ki és önmagát e lehetőségek révén határozza meg, egyaránt nélkülözhetetlen összetevői”, i.m. 533.

<sup>30</sup> I.m. 375sk, 395sk. 396. „*Saját* testem tehát tudatom egyik tudati struktúrája”.

<sup>31</sup> I.m. 398.

<sup>32</sup> I.m. 387.

hozzáférhetővé, eredeti nézettségemet tárja fel, azt, hogy már mindig is tekintett lény vagyok; hogy lényegi szükségszerűséggel másik-számára-való vagyok.<sup>33</sup> Nézzünk egy szöveghelyet, mely ennek az értelmezésnek látszólag ellentmond:

„[A] másikért-lét nem az önmagáért-való egyik ontológiai struktúrája: felesleges abban reménykednünk, hogy - mint egy alapelvől a következményt - az önmagáért-valóból egyszerűen levezethetjük a másikért-létet, vagy megfordítva, a másikért-létből az önmagáért-való. Persze emberi valóságunk megköveteli, hogy egyszerre legyünk önmagáért-való és másikért-valók, de a jelen vizsgálódások nem egy antropológia létrehozását célozzák. Talán nem lehetetlen egy olyan önmagáért-való elgondolni, ami teljesen híján van minden másikért-való viszonyoknak, s ami úgy létezne, hogy még csak feltételezni sem tudnánk róla, hogy tárggyá válhat. Csakhogy ez az önmagáért-való nem «ember» lenne. A cogito itt egyszerűen egy tény-szélességet tár fel számunkra: azt - és ez kétségbevonhatatlan -, hogy létünk önmagáért-való összekapcsolódva a másik számára is van; a reflexív tudat számára feltáruló lét önmagáért-másikért-való; a karteziánus cogito csupán egy tény abszolút igazságát igazolja: létezésünkét; ugyanakkor azonban az a kissé szélesebb értelemben vett cogito, amit itt használunk, a másik létezésének és az én másik számára létezésének a tényét tárja fel”.<sup>34</sup>

Ami ebben az idézetben a kulcs: hogy „ez az önmagáért-való nem «ember» lenne”. Elképzelhetünk egy absztrakt tudati megnyílást; ez azonban Sartre szerint semmiképpen sem volna emberi tudat. Márpedig az önmagáért-való a maga végső konkréciójában emberi tudat. Az idézetben jelzett szinten az önmagáért-valónak nem tulajdonít szükségszerűen interszjektív dimenziót; azonban az ontológiai vállalkozásnak, mint több helyen jelzi, szükségszerűen egy fenomenológiai antropológia irányába kell haladnia, és egy fenomenológiai antropológiában apriori szükségszerűséggel jelenik meg az ember interszjektív egzisztenciaként.

Sartre elemzése alapján tehát a szituáció meglehetősen világosnak tűnik: *elképzelhető* az önmagáért-valónak egy olyan mesterségesen elszegényített, absztrakt dimenziója, amelyhez nem tartozik hozzá strukturálisan a másikért-való. Ez a létnek önmagára történő absztrakt rányílása. Azonban mihelyst az önmagáért-valót konkrétan vesszük, azaz akként fogjuk fel, ahogyan az ténylegesen megjelenik, mint emberi egzisztencia, azt rögtön nem tudjuk többé elképzelni az interszjektivitás struktúrája nélkül. Sartre ezt nyomatékosítja és kiemeli: nincs emberi egzisztencia, a másikért-

---

<sup>33</sup> I.m. 319sk, 325sk. Vö. Fehér M. István, *Jean-Paul Sartre*, Budapest: Kossuth, 1980: 59sk.

<sup>34</sup> I.m. 346.

való dimenziója nélkül. Már a szabadságot sem tudom másikért-való létem nélkül elképzelni a maga konkrétságában; figyelembe véve, hogy a szabadság mindig egy konkrét szituációban létezik, amelyet lényegileg interszjektív jelentések, nyelvi értelmek alakítanak ki. *A nyelv, mint másikért-való létem egyik alapstruktúrája*, nélkülözhetetlen feltétele önmagunk, a világ és a másik megértésének, és jelentések felvázolása, jelentésekbe való beágyazódás nélkül szabadság sem létezhetne; nem tudnánk felvázolni konkrét (nyelvi jelentésektől átjárt) lehetőségeinket, nem volna, amire ki tudnánk vetülni.<sup>35</sup>

6) *A halálom*. Ugyanúgy, mint a korábbi struktúráknál, a halál esetében is különbséget kell tennünk életem jövőbeli megszűnésének konkrét, jövőbeli időpontja és módja között, tehát halálom konkrét ténye között, valamint halandó voltom egzisztenciális szükségszerűsége között. Halandóságom, mint konkrét önmagáért-létem egyik egzisztenciáléja az, ami engem többek között emberré tesz. Noha Heideggerrel szemben Sartre a saját, jövőbeli *konkrét* halál *tudatának* nem tulajdonít az önmagáért-való ontológiai struktúrája számára konstitutív jelentőséget,<sup>36</sup> az ember halandó-

<sup>35</sup> Sartre Husserl kapcsán: i.m. 292. "A másik abban nem csupán konkrét és empirikus megjelenésként van jelen, hanem mint egységének és gazdagságának állandó feltétele. Függetlenül attól, hogy egyedül vagy társaságban nézem-e ezt az asztalt vagy ezt a fát vagy ezt a falrész, a másik mindig ott van az azt konstituáló jelentések egy rétegeként, amely hozzátartozik magához a nézett tárgyhoz; röviden mint objektivitásának valódi garanciája". „[A] másik az asztalon, a falon fedi fel magát számomra, mint az, akire állandóan vonatkozik az adott tárgy, pontosan úgy, mintha Pierre vagy Paul konkrétan is megjelenének”, i.m. 293. Sartre kifejezetten a nyelvről, mint a másikért-való alapidimenziójáról: i.m. 445-447. Meg kell jegyezni, hogy Sartre felfogása ezen a ponton is szoros párhuzamot mutat Merleau-Pontynak a nyelvre vonatkozó felfogásával: Merleau-Ponty a nyelvet a testiségbe ágyazza bele (Merleau-Ponty, 2012:198-224). Így cselekszik azonban Sartre is: „A nyelv problémája szigorúan párhuzamos a testek problémájával, s az egyikre érvényes leírások érvényesek a másikra is”. Ld. még ehhez: Erdélyi, 2012: 101.

<sup>36</sup> I.m. 640. "Heideggerrel szemben tehát arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a halál nem saját lehetőségem, hanem olyan esetleges tény, amely mint olyan eleve megvonja magát tőlem, és eredendően fakticitásom körébe tartozik". I.m. 642. „A halál tehát egyáltalán nem létem ontológiai struktúrája, legalábbis annyiban nem, amennyiben létem *önmagáért-való*; csak a *másik* halandó létére való tekintettel. Az önmagáért-létben semmilyen hely nincs a halál számára; sem várni, sem megvalósítani nem lehet, sem kivetülni felé; egyáltalán nem alapja az önmagáért-való végességének, és általánosságban sem belülről megalapozni nem képes mint az eredeti szabadság ki-vetülését, sem kívülről nem kaphatja mint minőséget. Hát akkor mi? Nem más, mint a fakticitás és a másik számára lét egy bizonyos aspektusa, vagyis nem más, mint *adottság*. Abszurd, hogy megszületünk, és abszurd, hogy meghalunk; másrészt ez az abszurditás saját lehetőség-létem folyamatos elidegenedéseként jelentkezik, lehetőség-létem már nem az *én* lehetőségem, hanem a másiké. A halál tehát szubjektivitásom faktikus és külső határa!”

sága mégis alapvető módon meghatározza az emberi egzisztencia általános létmódját. A halálhoz-viszonyuló-lét egyik legszebb irodalmi megformálása, amit csak a világirodalomban találunk, Simone de Beauvoir *Minden ember halandó* c. regénye a sartré-i álláspont hűséges művészi adaptációjának tűnik. Simone de Beauvoir regényében a halhatatlanságot adó elixírt megszerző és elfogyasztó főhős az évszázadok pergése alatt lassan minden emberi vonását elveszti.

Sartre-nál az egzisztenciális struktúráként felfogott halandóság speciálisan a másikért-való dimenziójához tartozik. A halál Sartre-nál a Másik felől érkezik; ezt nem úgy kell érteni, hogy a Másik az én potenciális gyilkosom, hanem úgy, hogy létem értelméről ezután végérvényesen a Másik rendelkezik; ezután végleg a Másik emlékezetére leszek bízva, mindörökké tárgy maradok a Másik számára.<sup>37</sup> Halál és születés nem pusztán empirikus tények Sartre számára, nem pusztán esetlegességek, hanem metafizikai tények, ténytülszükszerűségek, amelyek a konkrét emberi valóság vonatkozásában apriori adottságokként, egzisztenciális struktúrákként, *egzisztenciálékként* jelennek meg; és arra utalnak, hogy az emberi valóság (réalité humaine) végső soron a Másiktól kapja az értelmét és a Másiknak is adja vissza; az emberi egzisztencia nem pusztán empirikus, hanem metafizikai értelemben is a Másikból születik meg és a Másikba is tér vissza.

Sartre a halandóságtól szigorúan megkülönbözteti a végességet. Végességem lehetőségeim végességét, behatároltságát jelenti. Véges vagyok, amennyiben önmagamot embernek választom. Végességem abban és azáltal konstituálódik, hogy minden egyes választásban lehetőségek sokaságát zárom ki, és önmagamot ennek a specifikus lénynek választom. Végességem „belülről” konstituálódik, lehetőségeim önkéntes és szabad korlátozása által; halálom „kívülről” konstituálódik, a Másik felől érkezik hozzám.<sup>38</sup>

---

Itt megint csak arról van szó, hogy a *konkrét* halál ténye nem alkot egzisztenciális struktúrát. Másfelől egzisztenciális struktúráként a halandóság hozzájárul konkrét emberi létem kialakításához – de ezt Sartre az önmagáért-való mint másikért-való felől ragadja meg.

<sup>37</sup> I.m. 635. “[A] halál a másik nézőpontjának a győzelmét jelenti afölött a nézőpont fölött, *amivel én rendelkezem* magamról”. I.m. 638. „Maga a *halál* létezése tehát a másik javára teljesen elidegenít saját életünktől. Halottnak lenni annyi, mint kiszolgáltatottnak lenni az élőknek. Ez tehát azt jelenti, hogy annak, aki jövőendő halála értelmét próbálja megragadni, fel kell fedeznie magáról, hogy ki van szolgáltatva másoknak.” I.m. 639. „A *halál ténye* azonban, anélkül hogy az ellenfelek bármelyikével is szövetségre lépne, a Másik nézőpontjának juttatja a végső győzelmet azzal, hogy a csatát és a játszmát egy másik területre helyezi át, vagyis hirtelen elpusztítja a szembenálló felek egyikét. Ebben az értelemben meghalni annyi, mint arra ítéltetni - bármilyen átmeneti győzelmet is arattunk a Másikon, s még akkor is, ha a Másikkal „szobrot állítatunk magunknak” -, hogy csak a Másik által létezünk, s tőle nyerjük értelmünket és győzelmünk értelmét is.”

<sup>38</sup> Vö. i.m. 641-643. Itt speciálisan: 641.

### I.C. A motiváció mint a szabadság tette és mint spontán elrendeződés

Fentebb jeleztük, hogy Sartre, Merleau-Pontyhoz hasonlóan, szintén úgy gondolja, hogy motiváció és motiváció között, a rám gyakorolt affektív erő tekintetében, különbség van. Sartre szerint szintén rangsoroljuk céljainkat, és céljaink felé irányító motivációinkat. Véleménye szerint értékeink, indokaink, motivációink egyfajta hierarchiába rendeződnek.<sup>39</sup> Ez a hierarchia, valamint az értékek, indokok és motivációk között súlyozási, alá- és fölérendeltségi viszonyok azonban szerinte kizárólag a szabadság teljesítményeként jelennek meg úgy, ahogy. A motivációnak én kölcsönözök motiváló erőt, indokaim szabad döntéseim nyomán nyernek súlyt, az értékek az én szabad választásom nyomán tesznek szert hatalomra fölöttem, válnak számomra kényszerítő erejűekké.

Fentebb, a környezetet, mint a konkrét szituáció egyik alkotóelemét tárgyalva, megkockáztattam azt a megállapítást, hogy ez a sartre-i elképzelés némiképp talán absztraktnak mondható. Ez alatt azt értettem, hogy ezt a hierarchiát nem teljesen mi *alakítjuk ki*, hanem van a motivációknak egy olyan előzetesen adott rendje, mely részben a mi szabadságunktól függetlenül, spontán módon, mondhatni „magától” *alakul ki*. Ettől a rendtől természetesen eltávolodhatunk; ahogy Sartre mondja, semmíthetjük. De a motivációk rendjének van egy olyan formája és állapota, amely – meglátásom szerint – a szubjektum aktivitásától függetlenül fejlődik és formálódik; és nem teljesen a szubjektum az, aki ennek a rendnek erőt kölcsönöz, nem teljesen ő az, aki kialakítja ennek a rendnek a belső viszonyait. Vagyis nem kizárólag az önmagáért-való az, aki súlyt kölcsönöz a motivációknak, és akitől az egyes motivációk „súlybéli” különbségei származnak. A szubjektum, az önmagáért-való eltávolodása ettől a rendtől már egy utólagos aktus.

Konkrétabban szólva: dönthetek úgy, hogy nem akarok többé élni; hogy például éhen akarok halni. Például mert a fennálló politikai rend elleni tiltakozásként éhségsztrájkba kezdek, és elhatározom, hogy ha ilyen módon mártírrá válok, ha halálra éheztem magam, akkor többeket a rendszer elleni lázadásra inspirálhatok, ami végül hozzájárulhat az általam gyűlölt politikai berendezkedés bukásához. Vagy úgy döntök, hogy „blokkolom” magamban a szexuális lényt,<sup>40</sup> és nem keresek magamnak társat, mert szerzetes leszek, mert a vallási eszmények számomra magasabb rendűekként jelennek meg, vagy mert úgy döntök, hogy a szexualitás és a társas kapcsolatok akadályozzák tudományos karrierem kiteljesítését. Ezek a döntések azonban eredetileg jelenlévő, és rám már eredendően affektív erőt gyakorló motivációk (életösztön, nemi ösztön) „felülírásai”, ezeknek a motivációknak a „semmítése”; ezekben a döntésekben és ezen döntések által egy spontán módon kifejlődő eredeti rendtől távolodom el *utólagosan*.

---

<sup>39</sup> I.m. 519sk.

<sup>40</sup> A szexualitás Sartre szerint szintén az önmagáért-való eredeti, egzisztenciális struktúrája. I.m. 457sk.

Merleau-Ponty, mint mondtam, érzékenyebb volt erre a spontán módon kifejlődő motivációs rendre, melybe természetes módon beleágyazódom világbeli életem során, és amelyből utólag, akaratlagosan, mesterségesen kell kiszakítanom magamat; (amelynek továbbalakításában tehát mindenkor lényegi módon részt vesz szabadságom is; akár azáltal, hogy megerősíti ezt az eredeti rendet, akár azzal, hogy felülírja azt).

## II. A Másikkal szembeni eredeti passzivitásom

Az előző rész fő következtetése szerint az önmagáért-való csak a másikért-való révén válhat ténylegesen is konkrét egzisztenciává. Sartre természetesen megpróbálja körülhatárolni az önmagáért-való egy olyan eredeti dimenzióját, melyet még nem érint az interszubsztitívitás. Ezzel kapcsolatban mondja azt, hogy „a másikért-lét nem az Önmagáért-való egyik ontológiai struktúrája”.<sup>41</sup> Véleményem szerint ez körülbelül annak felel meg, ami Husserlnél a „primordiális redukció”,<sup>42</sup> ami a tapasztalat egy meghatározott rétegének és aspektusának feltárásához mesterségesen *elszegényíti* a tapasztalatot. Többen<sup>43</sup> ebből azt a következtetést vonták le, hogy a Másik Sartre számára „puszta tény”; olyasmi, ami nélkül nagyon is elképzelhetnénk önmagunkat – ahogy „puszta tény” a test is, és fakticitásom egyéb struktúrái is. Ez azonban a legkevésbé sincs így.

Hangsúlyoztam, hogy a Másiktól elszigetelt önmagáért-való csupán egy absztrakt, csontvázvá lecsupaszított tudati dimenzió; a lét absztrakt önmagára-való rányílása, egy elvont eksztázis, felnyílás, amelynek semmilyen konkrét tartalma nincsen, mert nincsenek jelen azok az *interszubsztitív* artikulált nyelvi jelentések, amelyek kialakítanak az önmagáért-való konkrét transzcendenciájának vagy eksztázisának tényleges tartalmait. Létének egész konkrétságát Sartre-nál a Másiknak, vagy önnön léte másikért-való dimenziójának köszönheti az önmagáért-való. Másik nélkül nincs sem konkrét emberi egzisztencia, sem konkrét emberi szabadság. *A Másik felbukkanása, a test, nem csupán esetleges tények a világban, hanem apriori szükségszerűséggel tartoznak hozzá konkrét létem struktúra-egészéhez.*

Eredeti nézettségemről, létem eredeti interszubsztitív dimenziójáról persze elfeledkezhetem, ahogy testiségemről is, tudatom szükségszerűen inkarnálódott karakteréről; de ez az elfeledkezés pusztán annyi, hogy ezek a struktúrák életem bizonyos pillanataiban a háttérbe húzódnak. Ha nem vennék róluk tudomást, akkor nagyon hamar, nagyon erőszakos módon kifejezésre juttatják magukat, illetve

---

<sup>41</sup> I.m. 346.

<sup>42</sup> Husserl, *Kartézianus elmékedések*, Budapest: Atlantisz, 2000: 115sk.

<sup>43</sup> Egy konferencián Seregi Tamás ezt az ellenvetést tette velem szemben. *Ütközéspontok 2. Cselekvés, autonómia és felelősség*. 2015. május 23. Marosán Bence Péter: „A szabadság határai. Passzivitás Sartre szabadság-fogalmában”.

„eszembe juttatják”, emlékeztetnek arra, hogy nem vagyok magányos szolipszista és test nélküli tudat a világban, és soha nem is lehetek az. Olyan struktúrákról van szó, amelyek nélkül soha nem leszünk képesek megmagyarázni a szabadságot, mint az adottól való elszakadást, a maga konkrétságában – és ezzel Sartre nagyon is tisztában volt.

A helyzet, mint fentebb említettük, inkább olybá tűnik, hogy az önmagáért-való, a maga konkrét létét, empirikus és metafizikai értelemben egyaránt a Másiktól kapja és a Másiknak is adja vissza, ahogyan konkrét szabadságával is ugyanez a helyzet. Ebből a szempontból a Másik tűnik *A lét és a semmi* valódi főszereplőjének (igaz, olyan főszereplőnek, aki egy darabig a kulisszák mögött rejtőzik), a másikért-való pedig az önmagáért-való domináns ontológiai struktúrájának. Domináns ez a struktúra abban a tekintetben, hogy nélküle esélyünk sincs rá, hogy megmagyarázzuk az önmagáért-való konkrétságát.

A Másikkal való – ontológiai szempontból releváns – viszonyok Sartre szerint mindenekelőtt *konkrétak és személyesek*. A mi-viszony, szubjektumok valamely nagyobb közösségének együttléte, Sartre szerint csak az *eltárgyasítás*, egy külső harmadik személy (vagy csoport) számára való tárgyivá válás tapasztalatában bír ontológiai funkcióval – és ily módon is konkrétan az én-Te-viszonyból származik; abból a tapasztalatból nevezetesen, amikor közösséget alkotok a Másikkal, és horizontunkon felbukkan a Harmadik alakja, aki tárgyként tekint ránk.<sup>44</sup> A szubjektum-Mi tapasztalatát Sartre merőben pszichológiai élménynek tartja, és nem tulajdonít neki ontológiai funkciót.<sup>45</sup> Az önmagáért-való interszubjektív dimenziójának értelmezéséhez, és általában az interszubjektív tapasztalatok megmagyarázásához Sartre szerint elégtelen az együtt-lét heideggeri koncepciója; mivel Heidegger a társas viszonyokat mindenekelőtt nem-tulajdonképpen és személytelen viszonyoknak tekinti, mivel az együtt-létet, a Mitseint, mindenekelőtt a „das Man”, az „akárki” fogalma felől határozza meg. Heidegger, mondja Sartre, egyetlen konkrét viszonyt sem képes megmagyarázni.<sup>46</sup>

A Másikhoz való viszony mindenekelőtt konkrét. Ez a konkrét viszony saját önmagáért-való-létem konkrétségének kialakításáért felelős. Ebben a funkciójában a Másikhoz való viszony ontológiai jelentőséggel bír. A Másik nélkül én sem lehetnék konkrét önmagáért-való, konkrét, szabad emberi egzisztencia, hanem csak absztrakt feltárultság, aki még azokat a lehetőségeket sem lenne képes felvázolni, melyek révén kivetülhet a világra és semmítheti a világ éppen aktuális adottságait.

<sup>44</sup> Ld. ezzel kapcsolatban még: Tengelyi, *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest: Atlantisz, 2007: 237-251, („A Harmadik transzcendentális alakja”).

<sup>45</sup> A tömegben való feloldódás, az „akárki” („on”, Heideggernél: „das Man”) tapasztalatával kapcsolatban Sartre kijelenti: „Meg kell azonban jegyeznünk: hogy ez a tapasztalat rendszerint pszichológiai és nem ontológiai természetű”, Sartre, 2006: 503. Sartre a kollektív létezésről részletesen: i.m. 490-510.

<sup>46</sup> I.m. 308.

Sartre Másik-felfogásának markáns és gyakran emlegetett vonása a társas kapcsolatot eredendően konfliktusos jellegének hangsúlyozása. Mint írja: „Az alábbi leírásokat tehát a *konfliktus* perspektívájában kell tekintenünk. A konfliktus az eredendő értelme a másikért-létnek”.<sup>47</sup> Ahogy másutt, itt is érdemes azonban – úgy vélem – óvatosan eljárunk, mielőtt sommás és messzemenő következtetéseket vonunk le Sartre vonatkozó megállapításaiából. Meglátásom szerint arról van szó, hogy Sartre-nál az interszubjektivitás bejelentkezésének alapvető módja a *decentralizáció* élménye vagy tapasztalata. A Másik kibillent engem saját világom középpontjából; és a Másikkal való konkrét viszonyok „körtáncát”<sup>48</sup> az indítja el, hogy megpróbálom a világban betöltött központi helyemet visszaszerezni a Másiktól, illetve megpróbálom a Másik léte által saját esetleges létemet megalapozni.

A decentralizáció tapasztalata illetve eseménye Sartre szerint azt vonja magával, hogy a Másik eltárgyasít engem. Tárgy vagyok a számára, a világban található többi tárgy között. Azok az erőfeszítések, melyek arra irányulnak, hogy megfordítsam ezt a folyamatot, arra irányulnak, hogy visszakérüljek világom középpontjába, és hogy visszaszerezsem szubjektum-voltomat. A folyamat visszafordítása azonban Sartre szerint csak egy módon lehetséges a számomra: ha én tárgyiasítom el a Másikat. Vagy ő, vagy én. Két sajátosan szubjektumként tekintett szubjektum Sartre szerint nem fér meg egy világban – legalábbis fenomenológiailag nem. Ebből fakadnak a Másikkal való konfliktusaink.

Véleményem szerint azonban ez a tárgy-vagy-szubjektum típusú alternatíva nem szükségszerű következménye Sartre gondolatának, és még csak nem is a legfontosabb momentuma. A szétválás és alárendelődés motívumát kellene kiemelni ebben a viszonyban; és nézetem szerint így az egyes konkrét interszubjektív viszonyok is sokkal tisztább és élesebb megvilágításba kerülnek. Merleau-Pontynál egy ezzel éppen ellentétes modell jelenik meg az interszubjektivitásról: nevezetesen az *összefonódás* modellje. Merleau-Ponty emiatt kifejezetten kritizálja is Sartre-t.<sup>49</sup> A Másikkal való viszonyom alapmódja nem a konfliktus, hanem a kölcsönös össze- és egymásba-fonódás. Merleau-Pontynál átjárjuk egymás létét, egymásba hatolunk.<sup>50</sup>

Úgy gondolom, Sartre-nál és Merleau-Pontynál az interszubjektív tapasztalatok két alapmodellje jelenik meg: 1) egymás mellé rendelődés, egymásba-fonódás vagy 2) elkülönülés, szétválás, decentralizáció, alárendelődés.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> I.m. 435.

<sup>48</sup> Fehér M., 1980: 63.

<sup>49</sup> Merleau-Ponty, 2012: 380.

<sup>50</sup> A kései Merleau-Pontynál: *A látható és a láthatatlan*, Budapest: L'Harmattan, 2007: 162sk.

<sup>51</sup> Ld. ehhez: Vermes Katalin, *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*, Budapest: L'Harmattan kiadó,



Az utóbbi válik irányadó motívummá Lévinasnál. Nézetem szerint a Másiknak való eredeti kitettségem, a Másik iránti megmásíthatatlan, redukálhatatlan felelősségem, és a Másiknak való etikai alárendelődésem lévinasi gondolata Sartre interszubjektivitás-felfogásában gyökerezik.<sup>52</sup> Ha én és Másik viszonyát Sartre-nál nem annyira a szükségszerű szubjektum-objektum, eltárgyasító-eltárgyasított dialektikában szemléljük, hanem inkább az alárendelődés, a decentralizáció kontextusába helyezzük leírásait, akkor olyan értelem tárul fel számunkra, amellyel – meggyőződésem szerint – Sartre elemzései végig viselősek, és amelynek a francia fenomenológia későbbi fejlődése számára is óriási következményei lesz.

Magánál Sartre-nál az alteritás kérdése, a Másik konkrét megjelenése, világom felbomlását vonja maga után. Szerinte, mint említettük, ez a bomlás szükségszerűen az egymás konkurenciájaként jelentkező két szubjektivitás közül az egyik tárgyiasulását eredményezi. Vagy én magam vagyok az, aki dönthetek úgy, hogy a Másikkal való viszonyomban alásüllyedek a tárgyi lét passzivitásában: 1) a szeretet, 2) a nyelvi kifejeződés, 3) a mazochizmus módján. Vagy a Másikat próbálhatom tárgyiasítani: 1) a közöny, 2) a szexuális vágy, 3) a gyűlölet vagy 4) a szadizmus módjaiban. Mindegyik konkrét viszonyulási módban egy ponton szóhoz jut a Másikkal szembeni eredeti passzivitásom, az az eredendő tény vagy ténytiségszerűség, hogy nem birtokolhatom a Másikat, hogy nem uralhatom a Másik szabadságát, viszont bizonyos módon mindig eredendően kitett vagyok a Másik szabadságának. A Másik léte belülről érinti saját léteimet; a Másik pusztán felbukkanásával lépéskényszerbe helyez engem: valahogy mindig viszonyulnom kell a Másikhoz.

Az, hogy Sartre alteritás-felfogása kitüntetett elemének a decentralizáció motívumát kellene tekintenünk, a szerző olyan megnyilvánulásai alapján is egy plauzibilis értelmezési iránynak tűnik, mely szerint a Másikhoz való *etikailag*<sup>53</sup> autentikus viszonyulási mód az, ha nem próbálom meg uralni a Másik szabadságát, míg az inautentikus viszonyulási mód, ha a Másik elsajátítására, kisajátítására,

---

2006. Ld. továbbá: Bernhard Waldenfels, „Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Lévinas”, in uő., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995: 346-382.

<sup>52</sup> Ez a helyzet – nézetem szerint – Sartre-re vonatkozó minden kritikája ellenére. Vö.

Lévinas, *Teljesség és végtelen*, Pécs: Jelenkor, 1999: 260.

<sup>53</sup> Ezt azért hangsúlyozom külön, mivel Sartre egy helyen közli, hogy két módon viszonyulhatunk autentikusan a Másikhoz: vagy én válok tárggyá a Másik számára, vagy a Másik válik tárggyá az én számomra. Itt az „autenticitást” azonban ontológiai és nem etikai értelemben kell vennünk. I.m. 355. Etikailag azonban – ez Sartre leírásaiból teljesen világossá válik – az inautentikus viszonyulásmód az, amikor megpróbálunk uralkodni a Másikon, amikor megpróbáljuk leigázni és kiiktatni szabadságát, mint számomra zavaró tényezőt.

eltárgyasítására, uralására törekszem; ha megpróbálom tagadni, illetve megmere-megmerevíteni, eldologiasítani szubjektivitását.

Erre Sartre-nál nagyon szép példa a *szeretetre* vonatkozó elemzése. <sup>54</sup> A szeretetben önmagam eltárgyasulását élem át, egy másik szabad szubjektum számára. De ez nem az a típusú eldologiasodás, mint mondjuk a munkaadó-munkás viszonyában a kapitalista termelés kontextusában: ahol a munkás érzi, hogy ő egy helyettesíthető munkaeszköz, egy munkagép; és ha valami miatt, akár önhibáján kívül, megszűnne biztosítani a termelés gördülékeny menetét, ha valami miatt nem válna be, mint megfelelő munkaerő, akkor a munkáltató habozás nélkül lecserélné. Itt nem ilyen viszonyról van szó. A szerelem/szeretet a felajánlásról, a nagylelkűségről, a kölcsönös, egymás iránti megnyílásról szól. Világom középpontja a Másik lesz, Ő az a Nap, aki körül keringek. Egész lételem szeretném felajánlani a Másiknak, szeretném magamat a Másiknak ajándékozni; és egész lételem betölti a reménykedés, hogy a Másik elfogadja ezt a felajánlást. Lételem egésze a Másiknak szóló ajándékká változik. <sup>55</sup> Szabadon választott passzivitássá változom; az arra irányuló végtelen vágyakozássá, hogy a Másik létezése szerves részévé tegyen, és mindörökké megtartsom. A szeretet, mondja Sartre, az arra irányuló vállalkozás, hogy megszerettessem magam a Másikkal („le projet de se faire aimer”). <sup>56</sup>

A szerelemben/szeretetben a szubjektív oldal van előtérben Sartre-nál. Az idegentapasztalat billegésébe az is belejátszik, hogy mindig úgyszólván csúszkál egymáson a szubjektív és az objektív oldal. <sup>57</sup> A szexuális vágy, a szexuális érintkezés tapasztalatában az objektív oldal van előtérben. A szexualitásban a Másik testére vágyom. De nem egyszerűen a testére, nem szimplán egy objektív, fizikai entitásra, nem egy dologra, hanem egy átlelkesült testre, egy Leib-ra. A

<sup>54</sup> I.m. 435-445.

<sup>55</sup> I.m. 443. “Létezésem azért van, mert *meg van szólítva*. Amennyiben ezt a létezést állítom, az tiszta nagylelkűséggé válik. Azért vagyok, mert elpazarlom magam. Ezek az erek a kezemen, amiket szeretek, jóságom miatt léteznek. Azért vannak szemeim, hajam, szemöldököm, mert jó vagyok, és mert kimeríthetetlenül pazarlom azokat egy határtalan nagylelkűséggel arra a kimeríthetetlen vágyra, amivé a másik teszi szabadon magát. Amíg nem szerettek minket, aggodalommal töltött el ez az igazolatlan és igazolhatatlan protuberancia, ami létezésünk volt; ahelyett, hogy „túl soknak” éreznénk magunkat, azt érezzük, hogy ezt a létezést a legapróbb részletéig is visszanyertté és akarttá teszi egy olyan abszolút szabadság, aminek ugyanakkor e létezés feltételét alkotja - s hogy önmagunkat saját szabadságunkon keresztül akarjuk. Ez alkotja a szeretet örömének alapját, mihelyt léteznek: igazolva érezzük, hogy létezőnk.”

<sup>56</sup> I.m. 448.

<sup>57</sup> Vö. Moran, 2000:389. “Sartre számára bizonyos nehézséget jelent, hogy összekapcsolja a tudatot a fizikai testtel”. Ez egyébként Merleau-Ponty egyik jelentős kritikai megjegyzése Sartre-ral szemben.

szexuális vágy egy olyan testre vágyakozik, melybe alászállt a szubjektivitás.<sup>58</sup> A szexualitás: kettős kölcsönös inkarnáció. Kölcsönösen a szubjektivitás megtestesüléseként adódunk egymás számára.<sup>59</sup> A szexualításban Sartre szerint ténylegesen egymásnak való kölcsönös kitettségről, a szabadságok egymásba játszásáról, egymásba hatolásáról van szó.

### Konklúzió

Sartre fenomenológiai ontológiájának elemzése során annak megmutatására tettem kísérletet, hogy Sartre-nál a tudat nem egy absztrakt felnyílás, a lét önmagától való eltávolodása (csak a legalapvetőbb, ennél fogva legelvontabb szinten az), hanem mindenekelőtt *emberi tudat*. Mint emberi tudathoz apriori szükségszerűséggel tartoznak hozzá az őt konkrét emberi valósággá tevő egzisztenciális struktúrák: a végesség, az interszubjektivitás, a testiség. Ebben az összefüggésben faktum és fakticitás kettősségére utaltunk: a faktum egy konkrét tény, mely a maga konkrétóságában valóban radikálisan esetleges és meghatározatlan. A fakticitás viszont a szubjektivitást konkrétá tevő egzisztenciális struktúra, mely nélkül nem képzelhető el konkrét emberi szubjektivitás; egy olyan fakticitásról van szó, mely apriori szükségszerűségre utal. Ahol Sartre „tényekről” beszél a fakticitás kontextusában, ott nála minden esetben „tényszerűségekről”<sup>60</sup> van szó, tehát semmi esetre sem pusztán empirikus tényekről, hanem az emberi szabadság konkrét arcát kialakító *apriori strukturális elemekről*. Az emberi szabadság konkrét megvalósulásaiban ható nehézkedési erőkként ezek a faktikus struktúrák *passzivitásként* jelennek meg az emberi létezésben; olyan passzivitásként, melyek belőle magából származnak, és amelyek végső soron lehetővé teszik a szabadság konkrét létezését és kibontakozását. Passzivitás nélkül nincs aktivitás, nincs szabadság.

Az egyik elsőrendű passzivitásként a konkrét Másikat, illetve az egyik elsőrendű fakticitásként az interszubjektivitást, a másikért-valót jelöltük meg, mint az önmagáért-valóhoz elkerülhetetlenül hozzátartozó egzisztenciális dimenziót vagy egzisztenciálét. Létem másikért-való dimenziója nélkül nem létezhetnék szabadságként, nem léteznének azok a jelentések, azok a lehetőségek melyek szabadságom kivételése számára elengedhetetlenek. A konkrét emberi szabadsághoz az interszubjektivitás, létem másikért-léte, elengedhetetlen; Sartre szerint interszubjektivitás nélkül nem képzelhetünk el emberi szabadságot.

Sartre alteritás-felfogása szempontjából a legmegfelelőbb megközelítésmódnak a decentralizáció tapasztalatát ajánlottuk, amelyet szem előtt

---

<sup>58</sup> Sartre, 2006: 463sk.

<sup>59</sup> I.m. 466.

<sup>60</sup> Pl. i.m. 311.

tartva láthatóvá válik, hogy már Sartre-nál is nagyon intenzíven jelen van a Másikért viselt eredeti felelősségem és a Másiknak való eredeti kitettségem, a Másikra irányuló megkerülhetetlen feleletkényszer gondolata. Ebben az összefüggésben érdemes némi óvatossággal és körültekintéssel kezelni Sartre-nak a társas kapcsolatot eredendően konfliktusos jellegére, valamint a Másik eltárgyiasítására (vagy a Másik általi eltárgyiasulásunkra) vonatkozó megnyilvánulásait kezelni. Mint említettem, meggyőződésem szerint ezek mögött a sartre-i megállapítások mögött a megtestesült emberi, interszubjektív létezés szubjektív-objektív aspektusainak a *billegése* áll.

Javaslatom szerint, ha ezeket az egyébként Sartre-nál nem feltétlenül és nem mindig előtérben lévő momentumait emeljük ki, és tesszük meg az értelmezés vezérfonalainak, akkor a szerző fenomenológiájának olyan további mélységei válnak számunkra hozzáférhetőkké, melyek korábban rejtve voltak; és a francia fenomenológia egész további története, valamint maguk az elemzett fenomének is egészen újszerű megvilágításba kerülhetnek.

### Bibliográfia

Bene Adrián (2009): „Merleau-Ponty, a Sartre-hamisító?“, in *Többlét filozófiai folyóirat*, 2009/2: 18-38

Erdélyi Mátyás (2012): „A szabadság fogalma Sartre A lét és a semmi című munkájában“, in *Elpis filozófiai folyóirat*, VI/1 (2012): 78-105

Fehér M. István (1980): *Jean-Paul Sartre*, Budapest: Kossuth

Husserl, Edmund (2000): *Kartéziánus elmékedések*, Budapest: Atlantisz

Lévinas, Emmanuel (1999): *Teljesség és végtelen*, Pécs: Jelenkor

Marosán Bence (2011): „Az érzelmek mágikus világa“, in Ullmann Tamás-Váradi Péter, *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*, Budapest: L'Harmattan, 2011:199-207

Marosán Bence Péter (2015): „Sartre és a szabadság határai. A passziuitás Sartre szabadság-fogalmában“. Kéziratban. Hyperlink:

[https://www.academia.edu/12501447/Sartre\\_és\\_a\\_szabadság\\_határai.\\_A\\_passziuitás\\_Sartre\\_szabadság-fogalmában](https://www.academia.edu/12501447/Sartre_és_a_szabadság_határai._A_passziuitás_Sartre_szabadság-fogalmában)

Merleau-Ponty, Maurice: (2012): *Az észlelés fenomenológiája*, Budapest: L'Harmattan

Moran, Dermot (2000): *Introduction to Phenomenology*, London & New York: Routledge

Sartre, Jean-Paul (1976): *Módszer, egyén, történelem. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*, Budapest: Gondolat

Sartre, Jean-Paul (2006): *A lét és a semmi*, Budapest: L'Harmattan

Tengelyi László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest: Atlantisz

Tengelyi László: (2011): "Merleau-Ponty vitája Sartre fenomenológiai metafizikájával", in Ullmann-Váradi, 2011:42-56.

Tengelyi László (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014: 265-270.

Vermes Katalin (2006): *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*, Budapest: L'Harmattan

Waldenfels, Bernhard (1995): „Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Lévinas”, in uő., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995: 346-382.