

## A FORDÍTÁS

Négy éve, 2006-ban jelent meg Sartre első nagy filozófiai műve, *A lét és a semmi* teljes magyar fordítása. Nemcsak a fordító Seregi Tamás, hanem a kontrollfordítók (Angyalosi Gergely, Dékány András és Moldvay Attila) is tiszteletre méltó munkát végeztek.

Joggal vehető fel a kérdés, mi szükség van egy fordítás bírálatára négy évvel a megjelenése után. A válasz *A fordító utószavában* keresendő: „A terminusokat [csupán] javaslatnak szánom, amely ráadásul csak Sartre-ra vonatkozik.” (740. old.) Az elmúlt évek Seregit igazolták; javaslatait érdemes elfogadni, mivel az egzisztenciális fenomenológia hazai kutatása és művelése számára különösen alkalmas és jól kezelhető, egyseges terminológiát teremtenek.

*A fordító utószavát* külön ki kell emelnünk. Sokan úgy gondolják, hogy egy nagyobb mű lefordításakor a szöveg magyarra ültetésével ki is merül a fordító (vagy a könyv összeállítóinak) feladata, és a fordítói utószót mellőzhető műfajnak vélik. Sok terjedelmesebb műnél el is marad, s helyette csak néhány, a fordítási nehézségekre vagy sajátosságokra vonatkozó megjegyzés szerepel. Seregi Tamás viszont tartalmas utószót írt, röviden bemutatva a hazai Sartre-recepció fontosabb fejleményeit és a korábbi terminológia fejlődését.

A korai Sartre-fordítások nagy fogyatékosága volt, hogy nem vették kellőképp figyelembe a szerző fenomenológiai irányultságát; a későbbi fordítók, mint Tordai Zádor és Fehér M. István (még a „marxista” érában), egyre inkább akceptálták Sartre fenomenológiai beállítódását. Seregi támaszkodik ezekre az előzményekre, de részben eltér tőlük. A fordítás terminológiája önálló, megszilárdult koncepciót tükröz. Például a mű két főszereplője, az *en-soi* és a *pour-soi* Tordainál „önmagában-létező” és „önmagáért-létező”, Fehérnél „magábanvaló” és „magáértvaló” volt. Némiképp kombinálva e két megoldást, Seregi az „önmagában-való” és az „önmagáért-való” terminust alkalmazza. Indoklása szerint a „*soi*” kifejezésnek – erős antropológiai töltetet is hordoz Sartre-nál

## A SEMMI ONTOLÓGIÁJA

Jean-Paul Sartre:

*A lét és a semmi*

Fordította Seregi Tamás

*L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006.*

747 oldal, 4200 Ft

(*Rezonőr – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék*)

az „*être-pour-soi*” kontextusában – inkább megfelel az önállóan jobban megálló „önmaga”, mint a „maga”. A francia fenomenológia első nemzedékének másik két, kimagasló szerzője, Lévinas és Merleau-Ponty egyaránt rendkívül szép, poétikus nyelven írt, noha egyikük sem volt szépirodalom. Viszont a szépirodalmi téren is kiváló Sartre filozófiai művében meglehetősen száraz és szikár, többnyire nehézkesen döcögő, csikorgó metafizikai nyelvezetet használt – és ez okozza a fordításában az egyik fő nehézséget. Természetesen vannak benne irodalmi jellegű leírások, sőt egyenesen lírainak mondható, valóban gyönyörű részek, de a gondolatmenet nagy része ezzel együtt hatalmas intellektuális erőfeszítést követel absztraktsága és sajátos logikai struktúrája miatt

1 ■ Az eredetiben: „Le néant n'est pas, le néant «est été»; le néant ne se néantise pas, le néant «est néantisé».” Fehér M. István megoldása: „est été” = „léteztetve van”; „est néantisé” = „meg van semmisítve”.

2 ■ A magyar szövegben: „A létezni igét tranzitív értelemben értve, inkább azt kellene mondanunk, hogy a tudat a *testet létezi*. A test-nézőpont dolgokhoz való viszonya *objektív* viszony, a tudatnak a testhez való viszonya pedig *egzisztenciális* viszony. Mit értsünk ezen az utóbbi viszonyon? Először is nyilvánvaló, hogy a tudat csak tudatként képes testét létezni. *Saját* testem tehát tudatom egy tudati struktúrája.” (398. old.). A francia eredeti: „Il faudrait plutôt dire, en se servant comme d'un transitif du verbe exister, qu'elle existe son corps. Ainsi la relation du corps-point-de-vue aux choses est une relation objective et la relation de la conscience au corps est une relation existentielle. Que devons-nous entendre par cette dernière relation ? / Il est évident, tout d'abord, que la conscience ne peut exister son corps que comme conscience. Ainsi donc mon corps est une structure consciente de ma conscience.” (Sartre: *L'Être et le néant*. Éditions Gallimard, Paris, 2009. 369. old.).

(nem beszélve a néhol előforduló következetlenségekről).

Sartre sajátos gondolkodási stílusát tükrözik nyelvtanilag meghökkenítő megoldásai, alkalmi neologizmusai. Vegyük például a semmire, illetve a tudat–test kapcsolatra vonatkozó elemzéseit. Az előbbivel kapcsolatban gyakran említik Heidegger *Mi a metafizika?* című előadását, amely éppen a semmit taglaló részei miatt nagy hatást gyakorolt Sartre-ra, aki francia fordításban olvasta. A „semmi semmizik” fordulatra szoktak hivatkozni, mint amiből Sartre inspirációt merített volna, pedig kifejezetten elégedetlen volt a heideggeri megoldással; szerinte a „semmi semmizik” kifejezés már előfeltételezi, hogy a semminek valamilyen módon léteznie kell ahhoz, hogy „semmizhessen”. Csak nagy óvatossággal és kellő távolságtartással mondható egyáltalán, hogy a „semmi semmizik” (vagy inkább semmisít, illetve semmit, *néantiser*); a semmiről ilyenformán csak múlt időben beszélhetünk: a semmi sohasem rendelkezhet az önálló aktuális létezés státusával, amit az önmagát semmitő semmi kifejezése sugall (Heideggernél). „A Semmi nincs, a Semmi »létező van« [„est été”]; a Semmi nem semmitő önmagát, a Semmi »semmítve van« [est néantisé]” (58. old.).<sup>1</sup> A semmi önállótlán, csak egy létező, az emberi valóság („*réalité-humain*”) által jöhet a világra; és a világba lépve mégis egészen rátelepszik a dolgokra.

A másik jellemző sartré-i nyelvi megoldás vagy inkább lelemény a tudat és a test viszonyának, vagyis a tudat megtestesült voltának a leírása. A tudat nem birtokolja, hanem „létezi” a testét.<sup>2</sup> Első olvasásra – noha ez a hú, betű és értelem szerinti fordítása a francia szövegnek – némiképp meglepőnek találtam Seregi megoldását; műveltető szerkezetet éreztem volna megfelelőbbnek (a tudat a testét „létezteti”), annál is inkább, mivel Sartre olykor hangsúlyozza, hogy a tudat képes távolságot teremteni saját testétől. Később azonban meggyőződésem eredeti elképzelésem helytelenségéről (azon túl természetesen, hogy a műveltető szerkezet a franciában is másként hangzana). A tudat ugyanis csak megtestesült tudatként, inkarnációként képes létezni. A test egyfelől

az ő fakticitása, bizonyos értelemben véve múltbeli dimenziója, amelytől bizonyos módon el tud távolodni. Másfelől azonban a világban csak testi módon létezhet és fordulhat elő. A test a tudat világi léte – és ez utóbbi tekintetben teljesen találó a „testét létezi” kifejezés. „*Qu'elle existe son corps*”, „*elle vit sa vie*” – a tudat úgy létezi az ő testét, ahogy az ember éli az életét. A tudat élete a test élete.

A francia és a magyar szöveg összevetése során nem akadtam súlyosabb fordítási hibákra. Időnként előfordulnak betűhibák és elírások (amelyek feltehetően a nem kellőképpen alapos nyomdai korrekció munkálattól erednek), de a könyv befogadásában és élvezetében semmiféle fennakadást nem okoznak.

## AMŰ

Noha abban minden kutató egyetért, hogy Sartre első korszakában a fenomenológiai filozófia dominált, korántsem teljes az összhang a tekintetben, minden további nélkül fenomenológiai munkának vehető-e *A lét és a semmi*. Dermot Moran<sup>3</sup> amellet érvel, hogy Sartre itt alapvetően karteziánus ihletésű, a szó klasszikus értelmében spekulatív metafizikát művelt, természetesen erős fenomenológiai motívumokkal. Gregory McCulloch<sup>4</sup> és sokan mások viszont fenomenológiai ontológiának tartják, amely a világban való létezés különböző aspektusait mutatja be.

A többségi vélemény mindenesetre az, hogy Sartre filozófiája – ebben az első korszakában legalábbis – mindenképp egy sajátos értelemben vett, mégis markánsan fenomenológiai filozófia. Így látom én is – azzal a kiegészítéssel (amellyel ritka kivételnek számítok a Sartre-értelmezők között), hogy szerintem a fenomenológia a szerző egész munkásságát meghatározó módszer és szemlélet, tehát még *A dialektikus ész kritikájában*, sőt az utána írott művekben is. *A lét és a semmi* egész szemléletét és gondolatmenetét a spekulatív metafizikai motívumok, valamint az erősen karteziánus gondolkodásmód ellenére, vagy inkább azzal együtt, a fenomenológia uralja. Ha el akarjuk dönteni, vajon *A lét és a semmi* inkább

fenomenológiai mű, vagy pedig tradicionális értelemben vett metafizika, akkor három diszciplína – a fenomenológia, a metafizika és az ontológia – egymáshoz viszonyított helyzetét kell meghatároznunk a mű kontextusán belül. Az ontológia Sartre-nál husserli értelemben vett lényegtan, mely a lét általános régióival, valamint a lét a priori strukturális vonásaival foglalkozik. A metafizika ezzel szemben a létezés végső, redukálhatatlan, de a szerző szerint végső soron kontingens tényével foglalkozik. Sartre-nál metafizika csak mint a kontingencia, az esetlegesség metafizikája lehetséges. Végül a fenomenológia – amely végső soron irányt szab mindezeknek az ontológiai és metafizikai vizsgálatoknak – Sartre-nál is lényegileg *deskripció*: az adott olyan *leírása*, amely felszínre hozza a benne rejtőző a priori viszonyokat, illetve a végső, abszolút tény-szerűségekre utaló jelzéseket. Sartre komolyan gondolta a mű alcímét (*Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*), az a metafizika és ontológia, amelyet munkájában prezentál, a fenomenológiai szemléletmód nélkül elképzelhetetlen. Az ontológiailag és metafizikailag meghatározóhoz ugyanis kivétel nélkül a mindennapi konkrét szituációk deskriptív elemzésén keresztül jut el.

A mű négy nagy része közül az első a Semmi problémáját taglalja, a második az Önmagáért-valóval, a harmadik a Másikért-valóval foglalkozik, a negyedik pedig a birtokolni, csinálni és lenni fogalmak viszonyaival. Sartre abból indul ki, hogy a modern filozófia a létezőt megjelenések, fenomének sorozatára redukálta. Husserlnél az észlelésben megjelenő tárgy mindig csak bizonyos aspektusaiban lehet adva, és valamiképpen transzcendálja

azokat az aspektusokat, amelyekben megjelenik. Mégsem értelmezhető azon megjelenések összegeként, amelyekben egyáltalán megmutatható. Sartre elfogadja a Heidegger által javasolt megkülönböztetést lét és létező között: a létező léte túl van a létező megjelenéseinek sorozatán. A lét *transzfenomenális*, mondja Sartre. Ezzel jelentősen átértelmezi lét és létező heideggeri különbségét: míg Heideggernél a vizsgálódás a létnek mint létnek az értelmére irányult (Sartre értelmezése szerint ennyiben szemantikainak volt tekintendő), addig Sartre-nál a „lét” értelme erőteljesen közelített ahhoz, amit Heidegger meglétnek vagy kéznélletnek nevezett. A létezőnek a tudathoz képest transzcendens létéről volt Sartre-nál szó; illetve, a tudat oldaláról, a tudatnak arról a jellegzetességéről, hogy már mindig is transzcendálta önmagát is és a tárgyat is, amelyre irányult.

Sartre állítólagos karteziánizmusának bizonyítékát szokták látni abban, hogy nála az önmagáért-való és önmagában-való két, egymással kommunikálni képtelen régió – „*deux régions incommunicables*” (a fordításban: „Két, egymással közvetíthetetlen régió”, 29. old.). Csakhogy Sartre Husserlre és Heideggerre támaszkodó fenomenológiai szemlélete radikálisan átformálja ezt a metafizikai képet; áthidalhatatlannak tűnik a különbség az önmagáért-való és önmagában-való sartré-i ontológiája, valamint a descartes-i szubsztancia-metafizika között.

Sartre elfogadja Husserlnek a transzcendentális tudatról alkotott felfogását, elutasítja azonban a transzcendentális egóra vonatkozó elképzeléseit. E tekintetben töretlen a folytonosság korai fenomenológiai tanulmánya, *Az egó transzcendenciája*, valamint *A lét és a semmi* között. Szerinte a transzcendentális egó elnehezíti a tudatot, megtöri átterszóségét; ő a tudatot tiszta transzcendenciaként, a létezőhöz viszonyítva úgyszólván semmiként szeretné felfogni. Számára a tudaton túl csak egy empirikus és pszichológiai egó létezik, amely viszont „a világ lakója”.<sup>5</sup> Az egó odakint, a világban van: ez azt jelenti, hogy az egó az, ahogyan a többi ember szá-

3 ■ Dermot Moran: *Introduction to Phenomenology*. Routledge, London – New York, 2000. 354–390. old.

4 ■ Gregory McCulloch: *Using Sartre. An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*. Routledge, London – New York, 1994. 3. old.

5 ■ Sartre: *Az egó transzcendenciája*. Latin betűk, Debrecen, 1997. 11. old.: „[A]z egó sem formálisan, sem materiálisan nincs benne a tudatban, kívül van a világban, ugyanúgy a világ létezője, mint másvalaki egója.”

6 ■ Heidegger, Martin: *Seminare*. Gesamtausgabe Bd. 15. (Hg. C. Ochwadt). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986. 273–274. old.

mára megjelenik, ahogy a tudat eltárgyasítja magát a világban. De mivel Sartre szerint az egó csak tárgy lehet kint, a világban, ezért a tudat transzcendenciaként már eleve túl van rajta. Az egó az, ahogyan a többiek beszélnek rólam: én megbízhatatlan vagyok, feledékeny, néha hajlamos vagyok az önzésre, jó érzékem van a rajzolás-hoz, de a matematikában csapnivaló vagyok stb. A tudat mindezt már eleve maga mögött hagyta.

Sartre szerint a husserli fenomenológia alapvető gondolata az intencionalitás, de Husserl félreértette legsajátabb gondolatát, amikor zárójelbe akarta tenni a világot. A tudat intencionalitásként eleve a létnek a tudata; valami olyannak van tudatában, ami nem ő; és a tudat létét hamisítjuk meg, ha zárójelbe rakjuk azt, amire a tudat intencionalitásként irányul. Másfelől Sartre az intencionalitást (eltávolodva Husserltől) vágyként határozza meg, s ezzel már jelzi intencionalitás-felfogásának másik alapvető aspektusát: a tudat amellett, hogy prereflexív cogitóként mindig egy olyan létnek a tudata, ami nem ő, egyszerűsített *megtestesült* tudat. A tudat Sartre-nál eredendően megtestesülés. (Az intencionalitásnak vágyként való felfogása majd Lévinásra gyakorol nagy hatást).

Sartre szerint tehát Husserl azért, hogy a tudat struktúrájává teszi az egót, nem szabadul meg a filozófia régi veszélyétől, a szolipszizmus csapdájától; másfelől azért, hogy a létezőt megjelenések sorozatává oldotta föl, nem tudta kellőképp garantálni a világ önállóságát, s ily módon inkább fenomenalistának, semmint fenomenológusnak volna nevezhető. A létező léte túl van a megjelenések sorozatán; Sartre ebben a tekintetben, Heideggerhez csatlakozna. Heideggerrel szemben azonban nem kevésbé kritikus, noha ekkoriban már inkább Heidegger hívének érzi magát. Mint *Háboris naplójában* írja az *Undor*-ról: „Regényem tisztán husserliánus, amit meglehetősen lesújtónak érzek, tekintve, hogy most inkább Heidegger szövetségese vagyok.”

Szándékaival ellentétben mégis inkább a husserli tudatfilozófiát követi, miközben olyan motívumokat vesz át Heideggertől, mint a hangulatok

létfeltáró szerepe (vagyis azt a gondolatot, hogy bizonyos kitüntetett hangulatok, mint a szorongás, az undor vagy a mély unalom, képesek megnyilvánítani a lét alaptermészetét). De egy alapvető ponton eltér tőle: hibának tartja, hogy Heidegger elvetette a tudat (a „cogito”) fogalmát, szerinte nem lehet e fogalmat mellőzve számot adni az emberi valóságról. Ráadásul Heidegger úgy utasította el a tudat fogalmát, hogy implicit módon továbbra is előfeltételezte.

Két, egymástól alapvetően különböző létező van: az önmagáért-való és az önmagában-való. Az önmagában-való három alapvető jellegzetessége: önmaga, tömör („massif”) és az, ami. Az önmagáért-valót pedig ezzel ellentétes tulajdonságokkal: nem önmaga (abban az értelemben, hogy mindig túl van önmagán), teljesen áttetsző, és nem az, ami. Az önmagáért-való maga az emberi valóság mint testet öltött szubjektivitás. A tudat az a mód, ahogyan az emberi létező viszonyulhat a világhoz. Mivel a tudat *viszony*, a szó szigorú értelmében nem is létező. Az önmagában-való mint Lét („l'Être”) sartre-i fogalma sok ponton analóg a magában való dolog kanti fogalmával. Noha nincs az emberi tudattól abszolút elzárt magában való, és hogy a megismerés az Abszolútum elé állít bennünket, jóllehet egy sajátosan emberi (így történetileg, társadalmilag, sőt testünk természete által meghatározott) perspektívában tekintett Abszolútum elé, Sartre hangsúlyosan elkülöníti a számunkra megjelenő Abszolútumot attól, ahogyan ez az Abszolútum a megjelenésen túl van.

Magát a Létet a szerző a Semmihez vagy a tudatként értett önmagáért-valóhoz képest írja le: az önmagában-való lételjesség, nincs benne csöppnyi hely sem a semmi számára. Önmagával való teljes egybeesés, távolság nélkül. Aktivitás és passzivitás, távollét és ittlét, de még tér és idő különbségein is innen. Mindezek csak az emberi valóság által léphetnek a világba. Maga a világ is csak az ember által születhet meg. A világ totalitásként rendeződik el az ember körül, de az önmagában-való nem totalitás. A térbeli és időbeli viszonyok azok a módok, ahogyan az ember *szabadságánál fogva* elrendezi maga körül a

világot. Az önmagában-valónak szükségképp vilákként kell megjelennie az ember számára, de csak azért, mert az ember a semmités képességével rendelkezik, és már eleve transzcendálja ezt a lételjességet egy olyan totalitás felé, amely emberi teljesítményként már túl van az önmagában-való áthatolhatatlan, homályos tömörségén.

Míg Heidegger éppen abban látta a *Lét és idő* különleges jelentőségét, hogy a modern filozófia történetében először szabadította ki a filozófiát „a tudat börtönéből”,<sup>6</sup> Sartre szerint Heidegger ezzel tévúton jár: a tudat egy bizonyos (kartezianus-kantiánus-neokantiánus) felfogásához ragaszkodik, ami viszont egyáltalán nem szükségszerű. Nem látja, hogy mindaz, amiről az „ittlét létmódjai” címszava alatt beszélt, alapjában a tudat létmódjával bír: a megértés, a szorongás, de a gondoskodás és a gondozás is mind lényegileg „tudat”, mint a világhoz (vagy önmagunkhoz) való viszonyulás. Sartre a tudatot eredendően aktivitásként, szabadságként fogja föl. A tudatfilozófia mellett a másik fontos pont, ahol közel kerül Husserlhez, éppen a tudat értelem- és érvényességkonstituáló szerepének a hangsúlyozása. A világ megjelenésének minden egyes mozzanata a szabadság keze nyomát viseli magán.

Mivel Sartre az emberi valóságot alapvetően a tudat terminusaiiban értelmezi, nagyon óvatosan kell kezelnünk a két, egymástól hermetikusan elkülönülő létrégió képét. A tudat ugyanis lényegileg transzcendencia: szabadság, tagadás, semmités – a szó szigorú értelmében véve olyan régió, amely nem régió. Egyszer csak repedés keletkezik az önmagában-való tömörségében: ez a repedés a tudat. A két régió kapcsolat nélkülsége, közvetíthetlensége abból áll, hogy a tudat eredendően transzcendentális tudat; mindig túl van az empirikus valóságon, és ennél fogva semmiféle empirikus adottság nem kényszerítheti. A tudat szabadság; vagyis egyetlen aktusa sem vezethető le az önmagában-való egyetlen fejleményéből sem. Ebben az értelemben különül el az önmagában-valótól; viszont mivel magát csak az ezzel a létezővel való viszonyban tudja megvalósítani, szervesen össze is fonódik vele.

Igaz, Husserl és Heidegger filozófiai nézeteit Sartre már eleve a maga erős metafizikai vízióján átszűrve fogadta be. Egyik legfontosabb metafizikai előfeltevése az abszolút szabadság kétségkívül karteziánus motívuma volt. De metafizikai, ontológiai elképzeléseit mindig konkrét élethelyzetek fenomenológiai elemzésén keresztül mutatja be. Elemzései helyenként erősen koncepciózusak és tendenciózusak, többnyire viszont egyedülálló fenomenológiai érzékenységről tanúskodnak. Helyenként Sartre közelebb jut „magukhoz a dolgokhoz”, a fenoménekhez, mint akár Husserl, akár Heidegger.

Hogyan kerül a világba a semmi? Ez a könyv első részének egyik irányadó kérdése. A logika hagyományos válasza erre az, hogy a *tagadás* aktusa által. A tagadást csak egy eredendőbb semmi teszi lehetségessé, amely magához az emberi valósághoz kötődik, valamint ahhoz, ahogyan ez a létező egyáltalán viszonyulni képes, és már mindig is viszonyul a világhoz: a tudathoz. Ezt Sartre a kávéházi találkozás ismert példájával világítja meg. Találkozót beszéltem meg Pierre barátommal a kávéházba, de késve érkezem. Egyetlen pillantással felmértem, hogy Pierre nincs ott. Noha a kávéház egy létteljességgént mutatkozik meg, ahol egy szemernyi hely sincs Pierre távolléte vagy hiánya számára, tekintetem mégis feltárja ezt a távollétet, ezt a semmit.

Az ember lényegéhez tartozik, hogy mindig meghaladja a dolgokat, a világ aktuális állapotát; az ember tervekben, kivételésekben létezik. Az a hangulat, amely feltárja számára, hogy szabadságát semmiféle külső erő sem kényszerítheti, a *szorongás* (amit Kierkegaard és Heidegger nyomán Sartre élesen megkülönböztet a félelemtől, amely mindig konkrét dolgokra vagy eseményekre irányul). A szorongásban az ember saját szabadságától szorong; jobban mondva attól, hogy hogyan fog élni szabadságával. A katona félhet a haláltól; de szorongani csak akkor fog, amikor arra gondol, képes lesz-e helytállni a csatában. Ez a jövőre irányuló szorongás. Létezik a múltira irányuló szorongás is, amikor az tudatosul bennem, hogy semmiféle szükségességem sem kényszerít arra,

hogy hű maradjak múltbéli elhatározásaimhoz. Sartre ezt Dosztojevszkij *A játékos* című novellájának példáján mutatja meg. Amikor a játékos, aki megfogadta, hogy nem játszik többé, a rulettasztalhoz lép, akkor átéli döntésének tökéletes hatástalanságát a jelen helyzetre. Újra el kell döntenie, akar-e játszani, vagy sem. Úgyzólván meg kell újítania azonosságát egykori énjével, amelyet máris meghaladott.

Az ember persze megpróbálhatja elleplezni maga előtt szabadságát, azt, hogy döntéseiért egyedül ő a felelős. Ezeket az elleplező magatartásmódokat nevezi Sartre „rosszhiszeműségnek”. A „rosszhiszeműség” fogalmával a freudi cenzúrára keres alternatív fogalmat. Meggyőződése, hogy a pszichoanalitikus elmélet, amikor az emberi lélek organikus voltáról beszélt, valami alapvetőt fedezett fel. Elutasítja viszont a freudi pszichoanalízis állítólagos determinizmusát. A determinizmus is csak a rosszhiszemű magatartásmódok egyike: döntéseink terhet megpróbáljuk áthárítani mindenféle rajtunk kívüli okra – társadalmi, biológiai, rejtett pszichológiai vagy egyéb tényezőkre.

## A MÁSIKÉRT-VALÓ

A mű hőse tehát első pillantásra az önmagáért-való, a megtévesztült tudatként felfogott emberi valóság, a szerző olvasatában egy „diaszporikus” lény abban az értelemben, hogy folyamatosan elszakad és eltávolodik önmagától, tehát alapvetően szabad. Sartre az aktivitás terminusaiban értelmezte az emberi létezést; a passzivitást mindenestül az embert körülvevő tárgyi szférába utalta. Úgy gondolta, ha bármilyen csekély teret is engednénk az emberben a passzivitás számára, akkor az embert menthetetlenül eldologiasítanánk, létmódját egy kő létmódjához közelítve. Ez a meggyőződése helyenként elképesztő következtetésekhez vezetett: tagadta például az érzetek létezését; az „érzet” fogalmát pszichológiai agyrémnek, merő kitalációnak tartotta. Amit a hagyományos empirikus pszichológia érzetnek nevez, az számára a világ dolgainak tárgyi minősége; valami, ami „odakint” létezik a világban, és semmi esetre sem „bent” az észlelő szubjektum fejében.

Merleau-Ponty és Lévinas főként éppen a passzivitásról vallott felfogása miatt kritizálja Sartre-t. Merleau-Ponty már *A lét és a semmi* után három évvel megjelenő, *Az érzékelés fenomenológiája* (1946) című művében az emberi létezésen belülről vezető passzivitás és aktivitás különbségét; az emberi létezést e kettő játékaként értelmezve. Lévinas pedig (*Másként, mint lenni, avagy túl a Léten* [1974] című könyvében) úgy határozta meg a Másikkal szembeni saját szubjektivitást, hogy az „egy minden passzivitásnál passzívabb passzivitás”. Néhány ponton viszont épp Sartre segítette tovább e két szerző kutatásait. Filozófiai prekonceptiói ellenére néhány témában mégis engedte, hogy „a fenomének kényszere sodorja”, és így elemzéseiben láthatóvá vált a passzivitás fenoménje. Három ilyen téma van a könyvben: az érzelem (amit Sartre már korábbi művében, az *Egy emóció-elmélet vázlat*a című munkájában is behatóan vizsgált), a test és mindenekelőtt a Másik.

Noha Sartre az érzelmet a világhoz való választott viszonyulási módként határozza meg, ráadásul mágikus viszonyulási módként, amely nem alkalmazkodik a világ reális-eszköz-szerű viszonyaihoz, s így céljaink objektív eléréséhez többnyire alkalmatlan, ebben a műben mégis úgy beszél néha az érzelmekről, mint amelyek úrrá lesznek rajtunk, hatalmukba kerítenek bennünket. Egyszerűen betörnek életünk természetes menetébe, s onnantól megválaszthatjuk ugyan, hogy a bennünk éppen felbukkanó érzelemhez miként viszonyulunk, de magának az érzelmenek a felbukkanásáért nem az elhatározásunk a felelős.

A testet Sartre egzisztenciáléként, a tudat egy strukturális mozzanataként értelmezi. A test lényegileg a saját test. Éppen ezért lehet egzisztenciálé. Az ember szükségyszerűen bele van zárva egy nézőpontba, egy perspektívába. A test az a nézőpont, amelylyel szemben nem lehet nézőpontot felvenni, amelytől nem lehet eltávolodni. A tudat testi módon létezik a világban; a test a tudat *fakticitása*, az a forma, amelyet esetlegességem szükségyszerűen felvesz.

A test, némiképp meglepő módon, a könyv harmadik részébe került (*A másikért-való*). Sartre szerint a test a tudat „hátoldalához” tartozik, amelyet magamtól nem tudok megismerni; erre a hátoldalára csak a Másiknak nyílik rálátása. (Sartre kissé következtetlenül használja a „Másik” fogalmára az „*autrui*” és „*autre*” szavakat, és ezeket kis, illetve nagy kezdőbetűvel). Testemet csak a Másik által ismerhetem meg.

Ahol Sartre nyíltan elismeri, hogy a szabadság passzívvá válik, az a Másik szabadságával való találkozás. A szabadság határát egy másik szabadság alkotja. A szabadság traumája az, hogy egy másik szabadság eltárgyasítja. Tárggyá válok a Másik tekintetében. A Másik jelenléte a világban egyszerre lehetőség és fenyegetés az önmagáért-való számára. Lehetőség, mivel az önmagáért-való szorongató tényként éli meg saját esetlegességét, és a Másik felbukkanásában lehetőséget lát arra, hogy saját kontingens létét a Másikkal alapozza meg. Másfelől fenyegetés, hiszen a Másik eltárgyasítja őt tekintetével, és szorongató határok közé szorítja szabadságát.

Olvasatom szerint *A lét és a semmi* titkos főszereplője a Másik (ahogy értelmezésemben az *Undor* titkos főhőse Annie). Az önmagáért-való a Másikból születik (faktikus-empirikus, metafizikai és ontológiai tekintetben egyaránt), és a halálban a Másikba tér vissza (halálom után létezésem értelméről egyoldalúan a Másik rendelkezik). Sartre vitába száll Husserlnek az „analogikus apprezencióról” a *Karteziánus elméletek* bemutatott elméletével, amely szerint a Másikról soha nem szerezhetek abszolút bizonyosságot, csupán közvetett módon irányulhatok a Másikra, mivel az éppen másságánál fogva kívül reked „saját-szerűségem szféráján”. Sartre szerint ezzel szemben, ha meg akarjuk haladni a szolipszizmust, akkor a Másikra irányuló cogitónak ugyanúgy apodiktikusnak kell lennie, mint a saját létezésemre irányulónak. Saját létezésem legmélyén kell a Másikra bukkanom. „A másikkal találkozom, nem konstituálom őt.”

A tekintet fenomenje az, ami apodiktikusan feltárja számomra a Mási-

kat. Amikor átélem nézettségemet, akkor azt tapasztalom, hogy egy Másik néz engem, és ez szigorúan apodiktikus természetű tapasztalat. Bármilyen lehet tekintet: egy ág zördülése az erdőben, az ajtó nyikorgása, egy levél a postaládámban. Az eseti csalódások (álmok, hallucinációk, amikor egy zörejt tévesen egy Másik felbukkanásának tulajdonítok) nem cáfolják meg a mindenkori konkrét Másik létezését; épp ellenkezőleg: csak azért lehetségesek csalódások és félreértelmezések, mert már eleve nézett vagyok; mert létezésem legelső pillanatától kezdve kísér a világban a Másik tekintete.

A Másikkal való viszonyom viszont lényegileg konfliktusos, mivel lehetek tárgy a Másik szemében (és ekkor létezésem úgymond teljesen a Másik hatalmába kerül) vagy eltárgyasíthatom a Másikat (ami viszont egy rosszhiszemű magatartási mód, hiszen azt jelenti, hogy elszököm a Másik szabadsága elől). Sartre elégedetlen az együttlét heideggeri értelmezésével, mivel az a Másikat „akárkiként” (*das Man, l'on*) értelmezi, s így a Másikkal való egyetlen konkrét viszonyt sem képes megmagyarázni. Márpedig az interszubsztantivitás Sartre-nál mindenekelőtt egy konkrét Másikkal való konkrét viszony. A Másikkal való konkrét viszonyokat a könyv aszerint csoportosítja, hogy tárgyként alávetem-e magam a Másiknak, vagy megpróbálom őt eltárgyasítani. Ez tehetetlen, elkeseredett birkózásba torkollik a szerzőnél: a tudat nem lépheti át saját határait, metafizikai okoknál fogva lehetetlen az önmagáért-való és a másikért-való, én és Másik fúziója. Az önmagáért-való azon próbálkozásai, hogy saját kontingens létét a Másikkal alapoztassa meg, kudarcra vannak ítélve; az önmagáért-való megmarad kontingens lénynek; „az ember egy hiábavaló passió” – írja a szerző.

7 ■ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28.* (Husserliana XIV). Hg. Iso Kern. Martinus Nijhoff, The Hague, 1973. 154–155. és 159. old. és *Dritter Teil. 1929–35.* (Husserliana XV). Hg. Iso Kern. Martinus Nijhoff, The Hague, 1973. 366., 371. és 386. old.

## A KONTINGENCIA METAFIZIKÁJA

A mű negyedik része szabadság és fakticitás összjátékával foglalkozik. Ezek az elemzések megelőlegezik Merleau-Pontynak az embert aktivitás és passzivitás együttmozgásaként vagy együttműködéseként bemutató felfogását. A szabadság csak egy szituáción belül, csak egy faktikus ellenmozgással vagy ellenállással szemben nyilvánulhat meg szabadságként. Ha minden vágyam azonnal valóra válna, ha akaratom minden rezdülése máris valóság volna, akkor nem lennék szabad. Isten, ha létezik, nem szabad – mert túl van a szabadságon. A szabadság csak szituációban lehetséges; a maga műveit a szituáción, saját fakticitásán munkálja ki. (Fakticitásom: esetleges téridőbeli helyzetem a világban, társadalmi pozícióm, családi helyzetem, testem stb.) Az emberi egzisztencia eseménye szabadság és fakticitás együttmozgása.

Sartre leírásai a fenomenológia egyik alapvető célkitűzéséhez igazodnak: a szubsztantivitás vagy az emberi létezés a priori elemzését szeretné nyújtani; olyan belátásokat szeretne felmutatni az emberi valósággal kapcsolatban, amelyek bizonyos értelemben időtlen érvényességre tartanak igényt. Az esetlegesség, a kontingencia metafizikáját akarta kiépíteni: az egzisztencia végső, redukálhatatlan tényszerűségeinek – hogy az ember véges, testi, interszubsztantív és történeti lény – metafizikáját. Ennek érdekessége az, hogy ezen a téren Sartre tökéletesen ráértett a husserli filozófia későbbi (általa nem ismert) fejleményeinek irányára. Husserl ugyanis szintén megfogalmazott egy metafizikai koncepciót, amely „az őstények metafizikájaként” jellemezhető (főként *Husserliana* XIV, XV).<sup>7</sup> Az őstények (*Urfakta*) a létezés, illetve a szubsztantivitás végső adottságai, melyektől nem lehet elvonatkoztatni. Ilyen őstények voltak nála, hogy minden tudatfolyamhoz hozzátartozik egy átélő szubsztantívum, ennek a szubsztantívumnak a megtestesült volta, a szubsztantívum „világhordozó” (*Weltträger*) volta; hogy a szubsztantívum történelmi és társszubsztantívumokkal rendelkező lény. Ennek a metafizikai koncepciónak egyik legelső felbukkan-

nása az *Eszmék* első könyvében található, ahol Husserlnek van egy elejtett megjegyzése arról, hogy „a cogito mint faktum egy szükségszerűség”.<sup>8</sup> Ebből alkotta meg Sartre a „tény-szükségszerűség” (*nécessité de fait*)

kifejezést, amely metafizikájának sarkalatos pontja lett.

*A lét és a semmi* alapvető módon határozta meg az egész francia fenomenológia későbbi történetét. A hazai filozófiai és fenomenológiai kutatások

számára hatalmas nyereség e mű teljes magyar fordítása, melyet remélhetően a közeljövőben a francia fenomenológiai mozgalom további alapműveinek fordítása követ.

**MAROSÁN BENCE**

---

8 ■ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, (Husserliana III/1). Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck. Hg. Karl Schuhmann. Martinus Nijhoff, The Hague, 1977. 98. old.: „Offenbar ist die Seinsnotwendigkeit des jeweiligen aktuellen Erlebnisses darum doch keine pure Wesensnotwendigkeit, d.i. keine rein eidetische Besonderung eines Wesensgesetzes; es ist die Notwendigkeit eines Faktums.”

---