

Erdélyi Mátyás

2010-ben szereztem szociológia diplomát az ELTE Társadalomtudományi Karán, ugyanebben az évben fejeztem be a szabad bölcsészetet a BTK-n, jelen írás a filozófia szakdolgozatom kissé átírt változata. 2007-től 2011-ig tagja voltam az Eötvös Collegium filozófia műhelyének. Múlt évben elkezdtem a filozófia MA-t a BTK-n, valamint történelmet tanulok a CEU-n. „Filozófiai” érdeklődési területem a 20. századi kontinentális filozófiára, ezen belül, a francia egzisztencialista gondolkodókra korlátozódik.

Erdélyi Máttyás

A szabadság fogalma Sartre *A lét és a semmi* című munkájában

Az egzisztencializmus számára centrális jelentősége van a szabadságnak. Ha az emberi lét bármilyen tekintetben determinált, akkor értelmetlenné válik az egzisztencializmus egyik alaptétele „*a lét megelőzi az esszenciát*” imperatívusza. Ezek alapján az egzisztencializmus építménye csak akkor maradhat állva, ha végeredményben sikerül megalapozni az emberi szabadságot is. Talán nem véletlen, hogy Jean-Paul Sartre korai főművében, *A lét és a semmi*ben az utolsó fejezetben kerül tárgyalásra a szabadság problémája, ahogy Maurice Merleau-Ponty korai főműve, a *Phénoménologie de la perception* is a záró fejezetben foglalkozik a szabadsággal.

Dolgozatomban *A lét és a semmi*ben kifejtett radikális szabadság fogalmát fogom tárgyalni Merleau-Ponty kritikai ellenvetéseinek tükrében. Így a dolgozat forrásait elsősorban *A lét és a semmi* és a *Phénoménologie* adja, de amennyiben szükséges Merleau-Ponty más műveit is igénybe veszem az elemzések során. Merleau-Ponty kritikájának egyik nehézségét az jelenti, hogy észrevétlenül váltakozik benne a sartre-i ontológia és a sartre-i szabadság szigorúan vett kritikája. Ennek megfelelően a koncepció belső koherenciáját támadó érveket megpróbálom elkülöníteni a külső koherenciát támadó érvektől, mivel nyilvánvalóan nem ugyanazzal az értékkel rendelkeznek *A lét és a semmi* tekintetében.

Merleau-Ponty kritikáit három részben, a sartre-i szabadság legfontosabb fogalmai mentén ismertetem. Az első részben magát az abszolút szabadság gondolatát és ennek tarthatóságát fogom vizsgálat alá vonni, amelyet az eredeti választás Merleau-Ponty által kidolgozott kritikája követ, végül a szituáció, a szabadság *fakticitása* és a mező fogalmának összevetésével zárom a merleau-ponty-i ellenérveket. Ekképpen az egymást követő fejezetek egy olyan ívet követnek, melyben a konceptuális problémáktól fokozatosan eljutunk a sartre-i ontológia kritikájáig. Amíg az abszolút szabadság fogalmi kritikája a sartre-i ontológia elfogadásával is megállja a helyét, addig az eredeti választás, valamint a szituáció ellenében felhozott érvek nehezen elfogadhatóak a sartre-i rendszerből tekintve, a merleau-ponty-i ontológia elutasításával. A konklúzióban ennek megfelelően megpróbálom összegezni a két gondolkodó korai főművének ontológiai különbségeit, melyek közül a szabadság szempontjából különösen az önmagában-való és önmagáért-való megkülönböztetése és a testről alkotott elképzelések tűnhetnek relevánsnak.

1. Fogalmi problémák, szabadság-definíciók

A szabadság leírása *A lét és a semmi* negyedik részének első fejezetében, ahogy ezt az alfejezetek felosztása is tanúsítja, kettős céllal történik. Egyrésztől Sartre ontológiai megalapozását adja egy korlátlan és radikális szabadságnak, másrésztől az így leírt szabadságot megpróbálja megvédelmezni az adottal szemben a szituáció és a szabadság *fakticitásának* leírásával.

Arra vagyok ítélve, hogy mindörökké lényegemen, cselekedetem indítékain és indokain túl létezzen: szabadságra vagyok ítélve. Ez azt jelenti, hogy szabadságom számára nem találhatunk más korlátokat, csak saját magát, vagy ha jobban tetszik, hogy nem áll szabadságunkban, hogy megszűnjünk szabadok lenni.¹

Szabadságra vagyok ítélve, és ezen sehogy sem tudok változtatni; paradox módon megfogalmazva a szabadság börtönébe vagyok zárva. Nem lehetek egyszer szabad, egyszer nem szabad; ahogy nem lehetek egyik pillanatban tudat, a másik pillanatban dolog sem. A szabadságnak nincsenek fokozatai: „Az ember nem lehet hol szabad, hol pedig szolga: vagy teljes egészében és mindig szabad, vagy egyáltalán nem az.”² Nincsenek szabad, illetve nem szabad cselekedetek sem, szenvedélyeim, indokaim és indítékaim is a szabadságnak köszönhetik erejüket. Szabadságom semmi sem korlátozhatja, mert *minden* az előre-vetített³ tervemnek köszönhetően rendelkezik értékkel; az előttem lévő hegy például attól függően jelenik meg akadályként vagy segítségként, hogy megmászni vagy csodálni akarom. Merleau-Ponty a *Phénoménologie de la perception* záró fejezetében ezt a koncepciót veszi górcső alá, miközben fokozatosan kibontakozik a szabadságról alkotott saját elképzelése is.

A szabadság kiüresítése – fogalmi kritika

A radikális szabadság fogalma értelmetlen és elgondolhatatlan. Sartre definíciója ugyanis annyira tág, hogy a szabadság megfoghatatlanná válik. Mondhatnánk azt is, hogy a szabadság mindenhol jelen van, de épp ennek következtében sehol sincsen.

1 LS 522. o. (Az idézeteknél használt rövidítések magyarázata a dolgozat után található.)

2 LS 524. o.

3 *A lét és a semmi* magyar fordításában a *pro-jeter* francia ige *ki-vetít*nek van fordítva, a *projeter* – projektálni igének azonban van egy másik jelentése is: tervezni. A pro előtag előzetes, valamit megelőző jelentéssel is bír, sartre-i értelemben a *pro-jeter* megelőző tervet is jelenthet, emiatt a ki-vetítés helyett az előre-vetülés kifejezést fogom használni a *pro-jeter* fordítására.

Azonban a szabadságról alkotott ezen első⁴ elképzelés eredményeként lehetetlenné válik a szabadság elgondolása. Ha a szabadság tényleg egyenlő mértékben van jelen minden cselekedetünkben, és még a szenvedélyeinkben is, ha összemérhetetlen a viselkedésünkkel, ha a félelemben élő rabszolga ugyanazzal a szabadsággal rendelkezik, mint amikor megszabadul láncaitól, akkor nem mondhatjuk azt, hogy létezik bármilyen *szabad cselekedet*, mivel a szabadság megelőz minden cselekedetet. Semmilyen esetben sem jelenthetnénk ki: „Itt felbukkan a szabadság”, mivel a szabad cselekedetnek, ahhoz, hogy felismerhető legyen, egy olyan élet háttérén kellene kirajzolódnia, amelyről teljesen vagy majdnem teljesen hiányzik.⁵

Ha közelebbről megnézzük Sartre felfogását, az önellentmondást abban találhatjuk, hogy ez a definíció minden partikuláris cselekvéstől függetlenné teszi a szabadságot, ezáltal lerombolva a cselekvés fogalmát. „A cselekvés fogalma eltűnik tehát: semmi sem kerülhet a világba belőlünk, mivel semmi meghatározható nincsen bennünk és a nem-lét, amely bennünket alkot, nem képes belemerülni a világ teljességébe.”⁶ Ahhoz ugyanis, hogy értelmesen elgondolhassuk a szabadságot, meg kell határozunkunk a cselekvés néhány tulajdonságát,⁷ melyek alapján meg tudjuk különböztetni a szabad és nem szabad cselekedeteket. Amennyiben minden cselekvés *szabad* cselekvésnek számít,⁸ vagyis a szabadság azonos lesz a tudattal, esetleg magával a létezéssel, akkor a szabadság fogalma kiüresedik, értelmetlenné válik.⁹ Egy *mindent magába foglaló* definíció szükségképpen üressé válik, voltaképpen nem is tekinthető definíciónak. Fontos megjegyezni, hogy abban egyetért Sartre és Merleau-Ponty, hogy nem lehetünk kicsit vagy nagyon szabadok, nem lehetünk egyszer szabadok és egyszer a kövekhez hasonlóan *dolgok*; a meghatározó különbséget abban találjuk, ahogyan a szabadság *elérését* elgondolják. Sartre számára, mint azt később is látni fogjuk, a szabadság egy elért dolog, egy adottság, míg Merleau-Ponty számára azt

4 Sartre elképzeléséről van szó, a kérdéses fejezetet ennek összefoglalásával kezdi Merleau-Ponty.

5 PP 499. o. (A Merleau-Ponty idézetek esetében, ha ezt külön nem jelzem, a fordítások tőlem származnak.)

6 Ibid.

7 A szabadságról szóló fejezet ennek megfelelően azzal kezdődik, hogy Sartre meghatározza a cselekvés fogalmát, a cselekvés kritériumait. Ezek alapján cselekedni annyi, mint intencionálisan, valamilyen előre-vetített terv elérése érdekében változtatni a világ képén (ld.:LS 515–516. o.).

8 Intencionalitásról csak „szabadon” interiorizált célok esetében beszélhetünk, ami magában foglalja, hogy a sartre-i definíciót követve csak *szabad* cselekedetek vannak. Ezzel együtt implicit módon Sartre megadja a „nem szabad cselekedetek” kritériumát is: a *nem* intencionális tevékenységek körét. Amikor az ügyetlen dohányos felrobbantja a löporraktárt, nem szabadon cselekedett. A probléma ezzel mindössze az, hogy a nem-szabad cselekedetek, nem is cselekedetek, hiszen nem elégitik ki a cselekvés második feltételét, így inkább nem szabad *mozgás*nak kellene hívni őket. Ez a nehézség természetesen nem jelent különösebb fennakadást, mivel a szabadság leírását tekintve a nem intencionális tevékenységeknek nincsen jelentősége.

9 Vö. Stewart 1995, 313. o.

el kell érni, erőfeszítéseket igényel, és épp ennek köszönheti értékét;¹⁰ ez a gondolat átvezet a következő ellenvetéshez is.

Végül, nem csak a cselekvés szempontjából, de a szabadság szempontjából is ellentmondásokhoz vezet Sartre koncepciója, ugyanis a mindenütt ott lévő szabadság nem tud megjelenni a világban. Abszolutizmusának köszönhetően a szabadság semmivé válik az ember számára. Ezzel kapcsolatban érdemes még egy lehetséges ellenvetést megemlíteni. Bár a szabadság leírásának végső célja az, hogy megalapozza az emberi felelősséget,¹¹ Merleau-Ponty szerint a szabadság radikális elképzelése ezt is lehetetlenné teszi, mert a cselekvést elszigetelt, *monász*-pillanatokként fogja fel, amelyek teljesen el vannak választva a múlttól és a jövőtől.¹² Csak azt nevezhetjük szabad cselekedetnek, ami értelmes eredményeket és kötelezettségeket von maga után. „Ha a szabadság cselekvést jelent, nem lehetséges, hogy azt, amit tesz, a következő pillanatban átírja egy új szabadság.”¹³

Sartre egyik centrális tétele szerint a szabadságnak önmagán kívül nincsenek *korlátai*; a filozófus szavaival élve „szabadságom számára nem találhatunk más korlátokat, csak saját magát.”¹⁴ Azért lényeges fenntartani a korlátlan szabadság elképzelését, mert ennek hiányában nem lehetnénk korlátlanul felelősek cselekedeteinkért. A korlátlanság egyik kritikáját találhatjuk Hans Jonas az *Istenfogalom Auschwitz után*¹⁵ című előadásában, amelyben többek között azt állítja, hogy Isten nem lehet mindenható, mert a mindenhatóság már önmagában egy ellentmondásos fogalom. Ahhoz, hogy egy erő vagy hatalom hatást tudjon kifejteni, valami másnak is léteznie kell és ettől fogva ez az erő már nem lehet korlátlan. Más szóval az erő egy relációs fogalom, amelynek szüksége van viszonyokra. Attól kezdve ugyanis, hogy egy erő nem ütközik semmilyen ellenállásba, megszűnik erőnek lenni, tehát egy erő csak valamilyen másik erővel viszonyban fejthet ki hatást.

Ha Hans Jonas gondolatmenetében az erő szót a szabadsággal helyettesítjük, elfogadva egyúttal, hogy a szabadság egy relációs fogalom, Merleau-Ponty egyik ellenvetését kapjuk. Ha ugyanis az emberi-valóságot alapvetően a szabadsággal jellemezhetjük és minden cselekedetünk *ipso facto* egy szabad cselekedet, akkor semmi nem jelenthet valós akadályt a szabadság számára. „Egyedül olyan intenciók vannak, amelyeket azonnal követ valamilyen következmény, nagyon közel vagyunk a kanti gondolathoz, mely sze-

10 Ez jól látszik *A legyek* kapcsán írt 1943-as Merleau-Ponty recenzióból is. A görög drámát és tragédiát úgy fogja fel, mint a veszélyben lévő szabadság bemutatásának ideális terepét, épp ezért indokolt Sartre műfajválasztása is. Merleau-Ponty konklúziója szerint Oresztésznek elege lesz az elköreleződés nélküli szabadságból, hiszen, ha semmit nem választottunk nem lehetünk szabadok. Oresztész ténylegesen csak akkor lehet szabad, ha azzá válik, amit választott, ha választása *belemerül* a világba (Parcours 61–64. o.).

11 Ehhez ld. *A lét és a semmi* utolsó oldalait (LS 732–735. o.).

12 Stewart 1995, 315. o.

13 PP 499. o.

14 LS 522. o.

15 Ld. Jonas 1984.

rint az intenció egyenlő a cselekvéssel.”¹⁶ Értelmetlenné válik a szabadság fogalma, mert számára semmi nem jelent akadályt; egy olyan szabadság, amely semmivel szemben nem jelent szabadságot, nem tekinthető szabadságnak. Amint a szabadságot elválasztjuk a szükségszerűség uralmától, megfosztjuk tárgyától is, így épp oly hasznavetetlené válik, mint az ellenállás nélküli erő. Merleau-Ponty konklúziója már saját szabadság felfogását előlegezi, amikor kijelenti, hogy „a szabadságot valaminek el kell választania saját céljaitól.”¹⁷ Azt a közeget, ami elválaszt szabadságom céljaitól és a világgal való szükségszerű kapcsolatom következménye, mezőnek (*champ*) fogja nevezni.

Absztrakt szabadság

Scheler példája szerint az a rokkant, aki meg szeretne menteni egy fuldoklót, és az a jó úszó, aki ténylegesen meg is menti, nem rendelkeznek ugyanazzal az autonómiával.¹⁸ Abszurd volna azt állítani, hogy mind a ketten *ugyanazzal* a szabadsággal rendelkeznek a fuldokló megmentésére. Merleau-Ponty röviddel a felszabadulás után kiadott „*A háború megtörtént*”¹⁹ című esszéjében azt írja, hogy a sartre-i abszolút szabadság *gondolatokra korlátozott*, minek következtében nem megvalósítható. A német megszállás alatt mindenki *szabadon* bezárkózhatott gondolatai, Descartes vagy Platón világába, de ezzel a „bezárkózással” sem válhatott szabadabbá, mint a zsidók vagy a deportáltak, akiknek egyedül a választás nélküli vak fájdalom maradt.

A világban vagyunk, összekeveredve vele, kompromittálva. De ez nem ok arra, hogy minden külsőlegest átengedjünk és rábízzuk magunkat a mindig, még a rabszolga esetében is szabad gondolatainkra. Külső és belső ilyen felosztása absztrakt.²⁰

Merleau-Ponty ezzel a mindig az elnyomás idejében megjelenő sztoikus szabadságot támadja,²¹ amely elvontságának köszönhetően erőtlenné válik. A dualista rendszer maradványaként, önmagában-való és önmagáért-való éles elkülönítése végzetes következményekkel jár, mert ha „a világon kívül akarok szabad lenni, egyáltalán nem leszek az. Egy szó nélküli döntés nincsen végrehajtva, a beszéd lehetséges válasz nélkül értelmetlen; szabadságom és a másik szabadsága a világon keresztül fonódnak

16 PP 499. o.

17 PP 500. o.

18 Idézi: PP 499. o.

19 Ld. *La guerre a eu lieu* (SNS 281–310. o.).

20 SNS 298. o.

21 Stewart 1995, 314. o.

egymásba.”²² Végül eljutunk arra a konklúzióra, amelyet már Hans Jonas kritikája kapcsán is tárgyaltunk: „Nincsen tényleges szabadság valamilyen erő nélkül. A szabadság nem a világon túl található, hanem vele érintkezésben.”²³ A szabadságnak mindig szüksége van reális lehetőségekre ahhoz, hogy működni tudjon. Reális lehetőségek nélkül csak „belső” szabadságról beszélhetünk, amely szerint a rabszolga is azt gondol, amit akar, csak éppen teljesen hiányzik számára a „megvalósítás szabadsága.” Később a *Les Aventures de la dialectique* című írásában is ezt hangsúlyozza: „Ez a szabadság [...] valójában az ítélőerő szabadsága, az, amelyet a rabszolga bilincsek között is megtart.”²⁴

Sartre védelmében felhozhatjuk, hogy tisztában van a problémával, amelyet a valóság és az álom elkülönítésekor is hangsúlyoz. Ahhoz ugyanis, hogy a választást és a cselekvést meg tudjuk különböztetni az álmotól és a kívánságtól, a megvalósítás bizonyos kezdeményére van szükségünk. Ebből a gondolatból kibontakozik az adott és a szabadság viszonyának egyik *lehetséges* felfogása is, miszerint az adott a szabadság szükségszerű²⁵ feltétele volna. Ahhoz, hogy választásom megkülönböztethető legyen az álmotól vagy az egyszerű kívánságtól, valamint ahhoz, hogy a megvalósítás bizonyos kezdeményét véghez tudjam vinni, *szükségem* van a dolgok vagy az adott ellenségességére és akadály-jellegére. Amennyiben *az adott* nem jelentene akadályt és pusztán egy akarati aktussal bármilyen mértékben képes lennék azon változtatni, képzelet és valóság között nem lehetne különbséget tenni. Így értelmetlenné válna a választott célok elérése és a választás közötti különbségtétel, továbbá cselekvésről sem beszélhetnénk.²⁶ De ez a szükségszerűség minden esetben megmarad esetleges (kontingens) szükségszerűségnek, amely esetlegességéből kifolyólag megmarad élesen elkülönítve az önmagáért-valótól. Bár Sartre rehabilitálja az adottat, de esetlegességéből kifolyólag egyúttal teljesen kizárja a tudati folyamatokból is, így korlátozva a tudatot saját magára.

A képet tovább árnyalja, hogy Sartre megkülönbözteti a szabadság „technikai” és filozófiai fogalmát,²⁷ így elválasztva a választás *megvalósíthatóságát* és a választás *autonómiáját*.²⁸ Ennek tudható be, hogy Sartre számára is nyilvánvaló, és nem okoz problémát lemondani intenció és cselekvés közötti különbségről:

22 SNS 299. o.

23 SNS 300. o.

24 AD 264. o.

25 Az, hogy a szabadságnak van szükségszerű feltétele, nem jelenti, hogy ez a feltétel bármiben is korlátozná a szabadságot. Egyébként születésem is szükségszerű feltétele szabadságomnak, mégsem mondaná senki, hogy születésem ténye bármiben is korlátoz engem (vö. LS 578. o., LS 566. o. és Tordai 1967, 95. o.).

26 „Csak akkor lehetek szabad, ha a kitűzött cél nem-létező, ha az »adott« ellenállást fejt ki.” (Fehér 1980, 71. o.) Adott ellenállása nélkül nem tudnánk megfelelni a cselekvés kritériumainak sem.

27 Ehhez ld. LS 571–572. o.

28 Gabriel Marcel Sartre-ról tartott előadásában például „végzetes hibának” nevezi szabadság és választás ekvivalenciáját (Marcel 1981, 76–77. o.).

[A rab] mindig szabad, hogy megpróbáljon megszökni (hogy kiszabadítsa magát) – vagyis hogy bármilyenek legyenek is a feltételek, maga elé tudja vetíteni a szökést, és valamilyen cselekvés kezdeményén keresztül értesülhet terve értékéről. Mivel a szabadságra vonatkozó leírásunk nem tesz különbséget a választás és a tett között, arra kényszerülünk, hogy az intenció és a cselekvés közötti különbségről is lemondjunk.²⁹

A fentiek alapján *A lét és a semmi* ripszjtja a következő lehetne: Scheler példája a konkrét következményeket veszi számításba anélkül, hogy figyelembe venné a kiindulópontot: a szabadság *filozófiai* fogalmát használva ugyanis nem jöhet számításba a megvalósítás szabadsága, azaz a cselekvés eredményessége; ebben az értelemben a herceg és a rabszolga ugyanannyira szabadok arra, hogy „királlyá” váljanak.

Mező és situáció különbségéről később lesz szó, de már a fentiek alapján előrebozsátható, hogy mind Sartre, mind Merleau-Ponty számol az adott ellenségességével vagy akadály-jellegével; a különbség abban áll, hogy Sartre számára ez nem *lehet* korlátja a szabadságnak, míg Merleau-Ponty szerint nem *lehet* eltekinteni az adott ellenségességtől a szabadság tárgyalása során, ha nem is korlátozza szabadságunkat, azt nem tagadhatjuk, hogy *viszonyban* vannak egymással.

A szabadság két értelme, mint lehetséges megoldás

Merleau-Ponty eddig felhozott érvei felhívták a figyelmet a sartre-i szabadság néhány belső ellentmondására. A fenti kifogásokat a legkönnyebben azzal az érveléssel lehetne feloldani, miszerint *A lét és a semmi* oldalain Sartre a szabadság fogalmát két különböző értelemben használja.³⁰ Ennek alapján különbséget kell tenni ontológiai szabadság (*liberté ontologique*) és a „szabadság fakticitása”³¹ (*liberté en situation*) között. A következő néhány sorban Margaret Whitford ezzel kapcsolatos álláspontját fogom kifejteni.³²

Whitford szerint a szabadság két egymástól különböző értelme közötti átmenet különösebb jelzés nélkül történik. Az ontológiai szabadság az emberi-valóság olyan alapvető összetevőjét jelenti, mint amilyen a tudat; így ebben az értelemben a tudat azonos

29 LS 572. o.

30 Ezt a megkülönböztetést alkalmazzák többen is: Anderson, Cabestan, Detmer, Stewart, Whitford. Azonban ez természetesen nem egy kizárólagos álláspont. Tordai Zádor szerint például a szabadság pusztán metafizikai kérdés Sartre-nál: „[...] a szabadság nem lehet társadalmi kérdés, és így nem lehet társadalmi törekvések és harc tárgya sem. Sartre-nál a szabadság társadalmi síkról a spekuláció vonalára tolódik át. Nála ez pusztán ontológiai, vagy ha úgy tetszik – a szó régi értelme szerint – metafizikai kérdés.” (Tordai 1967, 95. o.)

31 Ehhez ld. „Ha tehát a szabadságot az adottól, a tényről való elszakadásként határozzuk meg, akkor létezik a tényről való elszakadás egyfajta *ténye* is, ez pedig a szabadság fakticitása.” (LS 573. o.)

32 Ld. Whitford 1982, 56–63. o.

lesz a szabadsággal, más szóval az önmagáért-való szempontjából nem lehet különbséget tenni tudat és szabadság között.³³ Az ontológiai szabadság az a tény, hogy az ember szabad, ami megkülönbözteti őt a kövektől, hiszen léte kívül áll minden determinisztikus ok-okozati láncon. Az ontológiai szabadság azonban egy megtévesztő kifejezés, mert valójában nem az emberi szabadságot, hanem a szabadság előfeltételét jelenti.

Ha a szituációra vonatkoztatva is definiáljuk a szabadságot, megkapjuk a szó második értelmét, amelyet a szabadság fakticitásának vagy a „szituációbeli” szabadságnak nevezhetnénk, amit szintén újabb, két különböző értelemben is fel lehet fogni. Mivel a tudat létehez szükséges valamilyen szituáció, a szituáció nem korlátozhatja a szabadságot, hanem kontextusként szolgál, egyfajta előfeltétele lesz. A második értelemben a szituáció ténylegesen korlátozza szabadságunkat, mert kijelöli *lehetőségeinket*, azaz annak *szabadságát*, hogy elérjük céljainkat. A szabadság itt azt jelenti, hogy szabadon választhatunk a szituáció által felkínált alternatívák közül, ekképpen a szituáció szabályozza választásunkat (*condition our choice*) és determinál céljaink választására.

Whitford és Stewart is azt hangsúlyozza, hogy Merleau-Ponty kritikája csak a szabadság egyik értelmét, az ontológiai szabadságot veszi célba és a „szituációbeli” szabadsággal nem foglalkozik. Innen ered az a téves következtetés, hogy a szabadság nem találkozhat akadályokkal, nincsen különbség intenció és cselekvés között, valamint az is, hogy a sartre-i definíció mindent magában foglalóként értelmetlenné válik. Ezek az ellenvetések mind igazak az ontológiai szabadságra nézve, ellenben a „szituációbeli” szabadságot is figyelembe véve már elveszítik jogosságukat.

Konklúzió – útban egy új szabadság felé

A konceptuális vizsgálat lezárásaképp egyrészt szeretném megvizsgálni vajon elfogadható-e a szabadság két értelmének elkülönítése *A lét és a semmi* alapján; másrészt azt is szeretném vizsgálni, hogy milyen védelmet nyújthat mindez Merleau-Ponty kritikáival szemben, a *Phénoménologie* zárófejezete mennyire jelenthet valós veszélyt a radikális szabadság számára.

Fontos hangsúlyozni, hogy Sartre nem beszél két szabadságról, csak két különböző elemzésnek veti alá ugyanazt a problémát. A szabadságról szóló fejezet első részének végén például így fogalmaz: „E hosszú kifejtés végén, úgy tűnik, valamelyest sikerült pontosítanunk a szabadságra vonatkozó *ontológiai megértésünket*.”³⁴ Néhány oldallal később ezt olvashatjuk a szituációról:

³³ Ld. Stewart 1995, 313–315. o.

³⁴ LS 563. o. (Kiemelés tőlem.)

Szituációnak fogjuk nevezni a szabadság esetlegességét a világ létének *plenumján* 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.³⁵

Arról van tehát szó, hogy a szabadságra vonatkozó ontológiai megértésünket mozgósítjuk a szituáció elemzése során is. Korábban érintettük annak kérdését, hogyan működik a célt választó szabadság, valamint azt is, ahogyan az előre-vetített célok értelmet adnak az adottnak. A szituációval foglalkozó fejezetek célja annak bizonyítása, hogy ez a *datum* semmilyen értelemben nem lehet korlátja a szabadságnak, semmire nem képes kényszeríteni az önmagáért-valót.

Kezdünk bepillantani tehát a szabadság paradoxonába: csak *szituációban* létezik szabadság, és csak szabadság által létezik szituáció.³⁶

Ha elfogadjuk, hogy Sartre a szabadságot két különböző értelemben használja, nyilvánvaló, hogy a fenti idézet értelmezhetlenné válik. Ha az ontológiai szabadság értelmében tekintjük, akkor ellentmondáshoz vezet, mivel ebben az esetben az ontológiai szabadság feltételhez van kötve, ami Whitford értelmezésében is megengedhetetlen; azért ontológiai, mert szükségszerű és számára nincsenek feltételek. Ha az idézetben a második értelemben használja a szabadságot, a kijelentés egy tautológiává válik, egy tautológiáról pedig „nehezen” állíthatjuk, hogy paradoxon. A szabadság paradoxona tehát csak akkor *értelmes*, ha *egy* szabadság létezik, amely bár korlátlan, mégis szüksége van az adottra, vagyis egy szituációra.³⁷

A szabadság két értelmének elvetése után kijelenthetjük, hogy Merleau-Ponty konceptuális ellenvetései jelentős és valószínűleg megoldhatatlan kihívások elé állítják a sartre-i szabadságot. A radikális szabadság nem tud megjelenni az élet „háttérén”, megfoghatatlan lesz számunkra, ezáltal értelmetlenné válik. A szabadság konceptuális problémáit súlyosbítja, hogy azok az önmagában-való/önmagáért-való dualitásának elfogadásával nyerik el értelmüket. Ennek megfelelően a radikális szabadság kudarcát

35 LS 576. o.

36 LS 578. o.

37 Azon kívül, hogy ez az álláspont ellentétes Sartre intencióival véleményem szerint ellentmondásokhoz is vezet. A szabadságnak nincs lényege (LS 520. o.); ennek alapján nehezen beszélhetünk a szabadság „értelméről” vagy „értelmeiről”. Más szóval, ha valaminek nincsen lényege, nehezen tudom elképzelni nemcsak azt, hogy annak „értelmeiről”, de azt is, hogy annak *egyetlen*, vagy *valamilyen* értelméről beszéljünk. Másrészt ha elfogadjuk, hogy *A lét és a semmi*ben két értelme van a szabadságnak, felvetődik a kérdés, hogy egy adott pillanatban éppen melyik (lehet mind a kettő is) gyakorolja „hatalmát”. Mivel az ontológiai szabadság *ontológiai* és előfeltétele a szituációbeli szabadságnak, kijelenthetjük, hogy az minden pillanatban érvényesül, így a korlátozott szituációbeli szabadság csak egy kísérőjelenséggé válna.

az önmagában-való és önmagáért-való éles elkülönítésében, de egyidejű létezésének elfogadásában kell keresnünk. Sartre szabadsága ugyanis annak következtében válik teljesen sterillé, hogy elfogadjuk az önmagában-való létezését, de azt teljesen kizárjuk a szabadság működéséből. Ezzel együtt a sartre-i szabadság számára az is problémát okoz, hogy ha a szituáció valóban alternatívákat nyújtana a önmagáért-való számára, nem beszélhetnénk korlátlan felelősségről, a háború áldozataként nem lennénk felelősek a háborúért, ugyanis a háború alternatívák formájában jelenne meg előttünk. Vagy kollaborálok a németekkel, vagy részt veszek az ellenállásban, de felelős egyik esetben sem lehetek magáért a háborúért. A lehetőségek adott halmaza nem csak a szabadságot, de a felelősséget is korlátozza: nem tehetjük meg, hogy a szabadság védelmében félredobjuk a szabadság *értelmét* – többek között ezt is jelenti a szabadság konceptuális kritikája.

2. Választás, eredeti választás és cselekvés

Mindig csak választásként ragadjuk meg magunkat – miközben önmagunkat megalkotjuk. S a szabadság egyszerűen az a tény, hogy ez a választás mindig feltétlen.³⁸

Sartre szabadság felfogásának centrális részét alkotja a választás-elmélet. A szabadság csak választva lehet; a szabadságot a választás *csinálja*. A választás jelenti a kapcsolatot szabadság és cselekvés között, amelynek legfontosabb jellemzője, hogy mindig feltétlen. A következő néhány sorban ismertetem az eredeti választás legfőbb jellemzőit, amit a következő alfejezetben Merleau-Ponty ezzel kapcsolatos kritikája követ.

Választásom eredeti választás, mert általa minden pillanatban „alapvető módon alakítom át világban-benne-létemet,”³⁹ valamint totális, mert a választás nem csak egy adott szituációra vagy a világ valamely egyedi tárgyára vonatkozik, hanem az ember egész létét, magatartását meghatározza. Emiatt nem beszélhetünk *következmények*⁴⁰ nélküli cselekedetekről, a választás, ahogy az önmagáért-való szabadsága is, mindig elkötelezett.⁴¹ Azzal, hogy szabadságra vagyok ítélve, egyszersmind *folyamatos* választásra is vagyok ítélve. És itt a hangsúly a *folyamatosságon* van, mivel minden pillanatban megváltoztathatom céljaimat, s új célokat jelölhetek ki magam számára, vagy megerősíthetem korábbi kivetülésem. A szorongás annak a ténynek a következménye, hogy ez a

38 LS 566. o.

39 LS 538. o.

40 Ennek kifejtését ld. lentebb.

41 LS 566. o.

fordulat⁴² mindig lehetséges. A játékos példáján⁴³ mutatja be Sartre a múlttal szembeni szorongást.⁴⁴ Egy szerencsejátékos elhatározza, hogy „nem játszik többé,” mert a tegnapi szituációtól való összetett félelem a játékot *megtiltóként* jelenik meg számára. Amikor azonban a „zöld posztóhoz” lép szükségszerűen rádöbben, hogy *semmi* sem gátolja azt, hogy újra játsszon. Ahhoz, hogy megtartsa fogadalmát, minden pillanatban újra rá kell találnia a tegnapi félelmére.

A játékosnak, akinek újra végre kell hajtania annak a szituációnak a szintetikus appercepcióját, mely megtiltja neki a játékot, azt az ént is újra meg kell alkotnia, aki képes megítélni ezt a szituációt, aki valamilyen „szituációban van”.⁴⁵

Ezzel eljutottunk a választás-elmélet centrális téziséhez. Ugyanis a folyamatos választás és az állandó fordulat lehetősége csak akkor elképzelhető, ha a választás feltétlen; vagyis sem külső, sem belső dolgok nem determinálják. Az általa létrehozott új nem folytatása az előző helyzetnek; *folytonos* diszkontinuitásra vagyunk ítélve. Ahogy a játékos példáján is láttuk az ember mindig kénytelen újra választani magát. Ha ez nem így volna, nem beszélhetnénk sem választásról, sem szabadságról. Egy lehetséges ellenvetés a cselekvés indokainak és indítékainak szerepe a választásban. Azonban később Sartre azt is bizonyítja, hogy az említett dolgok mind előre-vetített célunk fényében jelennek meg olyan indoknak és indítéknak, amely képes befolyásolni választásunkat; azaz értelmüket és erejüket egy előzetesen választott cél fényében nyerik el. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy csak egy adott döntés meghozatala után kezdünk el indokokat keresni, amelyek később döntésünket igazolóként jelennek meg. Clovis⁴⁶ számára *objektív* dolog Gallia politikai és vallási állapota, valamint a püspökség, a nagybirtokok és a nép közötti erőviszonyok, azonban a dolgok ilyen állása, csak egy „olyan önmagáért-valónak tárulhat fel, aki ilyen és ilyen módon választja magát, vagyis aki már megalkotta saját individualitását.”⁴⁷

42 Sartre irodalmi példái Gide *Philoktétész*e és Dosztojevszki *Bűn és bűnhődése*, amely művekben nagyszerűen van leírva az a pillanat, amikor például Philoktétész „elveti eredeti kivetülését, egészen addig terjedően, hogy gyűlölni kezdi azt” (LS 562–563. o.) vagy az a *pillanat*, amikor Raszkolnyikov úgy dönt, hogy feladja magát. Sartre így ír a fordulat pillanatáról: „Ezek a különleges és csodálatos pillanatok, amikor a korábbi kivetülés a múltba süllyed egy új kivetülés miatt, ami annak romjain kel életre, és ami még csak körvonalaiiban létezik, s amiben a megalázkodás, a szorongás, az öröm és a remény szorosan összefonódnak, amikor elengedünk valamit, hogy megragadhassunk valami mást, és azért ragadunk meg valamit, hogy egy másik dolgot elengedhessünk – ezek a pillanatok nagyon gyakran szabadságunk legmeghatóbb és legtisztább képét látszanak nyújtani számunkra.” (Uo.) Raszkolnyikov önfeladása feltétlen cselekedet volt, amely az állandó fordulat lehetőségének köszönhetően bármely pillanatban megtörténhetett volna, de nem is történhetett volna meg.

43 Ld. LS 69–72. o.

44 Természetesen létezik a jövővel szembeni szorongás is, amelynek részletezésétől itt eltekintek.

45 LS 71. o.

46 Clovis példájához, valamint indok és indíték részletesebb leírásához ld. LS 529–534. o.

47 LS 531–532. o.

A szabadság filozófiájának további vizsgálatát megelőzően érdemes néhány szót szólni választás és semmítés viszonyáról is, mivel egymástól elválaszthatatlan fogalmakról van szó. „A választás egyúttal a semmítés folyamata és gyökere az ember semmítő képességében van.”⁴⁸ Semmítés nélkül nem beszélhetnénk választásról vagy előre-vetített célokról. Egy fa, az állatok nem tudnak semmíteni, következésképpen választani vagy célokat előre-vetíteni sem tudnak. Érdemes feltenni a kérdést, vajon a semmítés tényéből fordítva is következik-e a szabadság, azaz ha egy létező képes semmíteni, akkor nem lehet determinált és szabadnak kell tekinteni. A választás egy nem determinált elszakadást jelent az adotttól, a helyemtől, a múltamtól, a környezetemtől, vagyis a szabadság fakticitásától. Amennyiben egy létező képes kettős semmítést⁴⁹ végrehajtani, szükségszerűen el is szakad az ömagában-valótól. Ez az elszakadás pedig a választásra utal, hiszen egy adott módon fog semmíteni, amely attól kezdve, hogy semmítés, nem lehet determinált.

Folytonos választás

Semmiképpen sem mondhatjuk azt, hogy *ténylegesen* folyamatosan választom magam. Amikor ülök az íróasztalnál és próbálok értelmes mondatokat fogalmazni, eredeti kivetülésem nem forog kockán. Abszurd lenne azt állítani, hogy minden pillanatban új-raválsztom *eredeti kivetülésem*, és ekképpen elkötelezem magam a dolgozat befejezése mellett. Azonban bármelyik pillanatban felpattanhatok, és abbahagyhatom a dolgozat írását, mert hirtelen megváltoztattam intencióimat és többé nem fontos számomra a dolgozat befejezése.⁵⁰ „Nem mondhatjuk azt, hogy folyamatosan választom magam, azzal az ürüggyel, hogy folyamatosan elvethetném azt, ami vagyok. Nem elvetni valamit nem jelent választást.”⁵¹ Sartre tévedése abban áll, hogy a választás állandó *lehetőségét* összemosza eredeti kivetülésem állandó megerősítésével, ugyanis a lehetőség elvetése nem jelentheti a választás megerősítését, sem annak *újra* választását. Ahhoz, hogy *újra* választásról lehessen beszélni, *ténylegesen* egy *új* kivetülést kéne választanom, s nem kitarítani a korábbi kivetülésem mellett.

Ahhoz, hogy választásról tudjunk beszélni, a szabadságnak *csinálnia* kell valamit, létre kell hoznia valamit. Sartre nem feledkezik meg erről, amikor azt írja, hogy a rab

48 Tordai 1967, 96. o.

49 Ld. LS 45. o.

50 Az eredeti választás és valamilyen partikuláris döntés különbségét tovább árnyalhatja a vívó példája is, aki egy asszó ideje alatt minden pillanatban döntésre van kényszerítve, de ezek a döntések nem érintik eredeti választását (kivetülését). Ezzel együtt minden pillanatban adott annak lehetősége, hogy eldobja a párbajtört, mert többé nem akar a pástra lépni; ekképpen abszurd volna azt állítani, hogy a vívó minden pillanatban választja önmagát (eredeti kivetülését), azáltal, hogy nem hagy fel a sportolással.

51 PP 516. o.

csak „valamilyen cselekvés kezdeményén keresztül értesülhet terve értékéről,”⁵² ráadásul számára ez nem kizárólag egy lehetőség, hanem a cselekvés feltétele.⁵³ Merleau-Ponty szerint azonban ez a feltétel nem elégséges, a szabadság valamilyen tartós eredményt követel a választástól. „A döntésnek bele kell merülnie a jövőbe” – írja Merleau, minnek hatására a következő pillanat részben az előzőből, vagy legalábbis ösztönzi azt; e nélkül nem beszélhetünk sem döntésről, sem szabadságról. „Ha a szabadság valaminek a megtétele, szükséges, hogy azt, amit tett a következő pillanatban ne változtassa meg egy új szabadság.”⁵⁴ Nem elég az, hogy a választást valamilyen eredmény kövesse, annak tartósnak is kell lennie. Ha a választás eredménye azonnal elillan, a szabadság sem lesz megfogható. „Maga a szabadság eszméje tűnik el, mert választani, *valaminek* a választását jelenti, amelyben a szabadság legalább egy pillanatra meglátja saját képmását.”⁵⁵ A folyamatos választás gondolata, amellet, hogy a gyakorlatban nem érvényesül, kizárja még annak lehetőségét is, hogy a választás eredménye tartósan mutakozzon, ezáltal számolva fel saját magát.

Feltétlen választás

Merleau-Ponty szerint az is egyaránt megkérdőjelezhető, hogy minden választásom feltétlen volna. Sartre hosszasan tárgyalja miként merítik erejüket az indokok és indítékok eredeti választásunkból, sőt szenvedélyes vagy racionális viselkedésünk is ugyanígy eredeti választásunk eredménye. Kirándulok a barátaimmal, és rendkívüli fáradtságot érzek. Egy darabig ellenállok a fáradtságnak, végül behódolok: „az út szélére dobom hátizsákomat és leroskadok mellé.”⁵⁶ Útitársaim szememre vethetik, hogy szabad vagyok, tehát cselekedhettem volna másként is. Én azzal védekezem, hogy *túl* fáradt voltam. Sartre szerint rossz a kérdésfelvetés, mert inkább úgy kellene megfogalmazni: „cselekedhettem volna-e másképpen, hogy ezzel érezhetően meg ne változtattam volna kivetüléseimnek azt a szerves totalitását, ami vagyok [...]. Másként fogalmazva: rendben, cselekedhettem volna másként; de *milyen áron* [à quel prix]?”⁵⁷

52 LS 572. o.

53 Ld. álom és valóság megkülönböztetése (LS 570–571. o.).

54 PP 499. o.

55 Ibid.

56 LS 538. o.

57 Egy hosszú fejtegetés végén Sartre megválaszolja saját kérdését: „ez a cselekedet nem *oktalan* volt.” (LS 549. o.) (*cet acte n'était pas gratuit* [EN 508. o.]) Bár az „*acte gratuit*” kifejezés oktalan cselekedetet jelent, mégis a feltett kérdésre az lehetne a válasz, hogy ez egy *nem* következmények nélküli cselekedet. Sartre ezzel ugyanis pont azt szeretné bizonyítani, hogy egyik választásunk vagy cselekedetünk (a két kifejezés lényegében ekvivalens ebben az esetben) sem következmények nélküli. Nem lehet következmények nélküli, mert minden választással módosítunk előre-vetített célunkon, ezáltal magunkon és a világon is; azaz minden választás totális, érinti teljes kivetülésünket.

Merleau-Ponty egyetért a döntéssel járó következményekkel, a választás *árával* – évek óta nem sétáltam, egész életemben lusta ember voltam, s most mindez megváltozik –, de nem ért egyet a változás esélyével, annak feltétlen voltával. Sartre számára ugyanis ez a választás bármikor lehetséges, eredeti kivetülésem bármelyik pillanatban megváltozhat, annak köszönhetően, hogy választásom *feltétlen*. Merleau-Ponty szerint ezzel szemben el kell ismerjünk, hogy létezik az élet egyfajta szedimentációja (*sedimentation*), mely szerint „egy beállítódás a világra, ha sokszor volt megerősítve, kiváltsággossá válik számunkra [...]”. Mégis, ha 20 éven keresztül folyamatosan egy kisebbségi komplexusra alapozva éltük életünket, kevésbé valószínű, hogy megváltozunk.”⁵⁸ Azaz nehezen elképzelhető, hogy Dosztojevszkij játékosan nem fog újra elkezdni játszani, ahogy azt is tapasztalhatjuk mennyire nehéz megváltoztatni egy régóta követett szokást, még abban az esetben is, ha töretlen az elhatározás. Ebben a felfogásban a szokások, a beállítódások hatalommal rendelkeznek felettünk, hiába akarnánk megváltoztatni őket; az vagy nem sikerülhet, vagy rendkívüli erőfeszítéseket igényel.

Merleau-Ponty ellenérve fenntartható a szabadság filozófiai és technikai fogalmának megkülönböztetésével is. Egyrésztől, nem tudom folytatni a kirándulást, mert testem túl *gyenge*. De ez csak a *megvalósítás* szabadságát érinti. Másrésztől, elhatározhatom, hogy elkezdek edzeni, kitartóbb leszek, mert a többiekkel akarok kirándulni. Ekkor a szabadság technikai fogalmát érintjük, azonban beállítódásaimat (pl. a sportolás nem-szeretete, a testi szenvedés kerülése vagy a lustaság) nem változtathatom meg egyik pillanatról a másikra, ezek a lelki diszpozíciók hatalommal rendelkeznek felettem, még akkor is, ha korábban én választottam őket. Sartre válasza a körbeforgás veszélyével fenyeget: ezeket a diszpozíciókat azért nem tudom változtatni, mert legbelül nem *is* akarom.

A folytonos és feltétlen választás gondolata a történelemre és a társadalomra gyakorolt együttes hatása miatt is elfogadhatatlan. Merleau-Ponty szerint abban az esetben, ha bármikor abszolút döntéssel burzsoává vagy proletárrá válhatok, ha bármelyik pillanatban alapvető módon megváltoztathatom eredeti kivetülésemet, ha tehát „a szabadságot semmi nem ösztönzi, akkor a történelem semmilyen struktúrával nem rendelkezne, semmilyen esemény nem rajzolódna rajta ki, és bármi bármiből következhetne.”⁵⁹ Nem lennének birodalmak, amelyeket adott tulajdonságokkal lehet jellemezni, sem forradalmi áramlatok és viszonylagos nyugalom sem.⁶⁰ „A történelem

58 PP 504. o.

59 PP 512. o.

60 A magyar szakirodalomban is megtalálható ez a kritika, amelyet így foglalhatnánk össze: ha minden választás indeterminált és az ember teljesen szuverénül látja a világot és foglal állást vele kapcsolatban, akkor az emberiség tevékenysége cselekedetek mechanikus összessége, amelyet ennek következtében nem determinálhat semmilyen törvényszerűség. Így a közös cselekvés kiszámíthatatlan és előreláthatatlan, a választás-elmélet alapján nem ismerhetjük el a társadalmi mozgás semmilyen fajta törvényszerűségét. (Tordai 1967, 80–81. o.)

soha nem tartana semmilyen irányba, és még viszonylag rövid időszakot figyelembe véve sem mondhatnánk azt, hogy az események valamilyen eredmény irányába haladnak.”⁶¹ Egy másik szövegben magányos *karteziánus*nak hívja azokat, akik hisznek a feltétlen és folytonos választás gondolatában, amely végül ahhoz vezetne, hogy „nem lennének birodalmak, nemzetek, osztályok, csak emberek mindenütt.”⁶² Ahhoz, hogy beszélni tudjunk a történelem folytonosságáról, szükség van valamilyen ösztönzőre (a pusztá véletlenül kívül), ami hasonló irányba tereli a választásokat, s ez az, amire a sartre-i elmélet nem jelent megnyugtató megoldást, és amelyre a megoldást Merleau-Ponty a mező fogalmában látja (ld. az egzisztenciális élethelyzet, az élet szedimentációja vagy az általánosság fogalmát).

Cselekvés, választás, történelem

Cselekvés, választás és történelem kapcsolatát elemezve eljuthatunk a sartre-i cselekvés-fogalom⁶³ egyik alapvető jellemzőjének kritikájához is, ami az eredeti választás gondolatát is megkérdőjelezi.

Cselekedni annyi, mint változtatni a világ képén, mint egy bizonyos cél eléréséhez szükséges eszközökkel rendelkezni, mint olyan instrumentális és szervezett együtttest létrehozni, amelyben – különböző összefüggések és viszonyok sorozatának köszönhetően – az egyik láncszem megváltoztatása az egész sor megváltoztatásával jár, s a végén egy előre látható eredményhez vezet.⁶⁴

A cselekvés két alapvető feltétele tehát egyrészt az intenció, valamilyen a cselekvés pillanatában nem létező *desideratum* feltételezése, másrészt a cselekvés következtében a világban végbement valamilyen változás (a cselekvés nem lehet kizárólag mentális aktus). Az osztálytudattal és forradalommal kapcsolatos elemzés az első feltétel kizárólagosságát vonja kétségbe, ugyanis Merleau-Ponty szerint nem szükségszerű, hogy egy adott pillanatban a forradalom valamilyen *képze*t (representatio)n megjelenjen a forradalmi rétegek számára. A forradalmi tervvel kapcsolatban biztosan állíthatjuk, hogy az nem valamilyen átgondolt ítélet, egy terv határozott állásfoglalásának az eredménye. A forradalmárok egyrészt nem képzeltek maguk elé a forradalom eredményeit és következményeit, másrészt, ha ismerték volna azokat, valószínűleg nem

61 PP 512. o.

62 SNS 295. o.

63 Ld. LS 515–520. o.

64 LS 515. o.

vesznek részt a forradalomban.⁶⁵ A forradalmi rétegek, ellentétben a propagandistákkal vagy az értelmiségiekkel, nem rendelkeznek határozott elképzeléssel a forradalom céljaival, eredményeivel vagy az eljövendő társadalmi berendezkedéssel kapcsolatban. Számukra csak a cselekvésre való hajlandóság nyilvánvaló, az előre-vetített tervük összefoglalható a „mindez meg kell, hogy változzon” imperatívuszában. Ennek megfelelően nem mondhatjuk, hogy minden terv átgondolt, és azt sem, hogy minden terv számol a várható következményekkel. Ellentétben tehát Sartre feltételezésével, a forradalmi tömegek cselekvése nem valamilyen meghatározott cél előre-vetítésének fényében történik, hanem kizárólag az egzisztenciális élethelyzetükkel való általános elégedetlenség következtében, így lehetséges az is, hogy a proletár öntudat kialakulása nélkül is elképzelhető a proletárok forradalma.

3. Mező és szituáció, a szabadság *fakticitása*

A lét és a semmi szabadság-felfogásának kritikája elvezet Merleau-Ponty saját szabadság-felfogásának ismertetéséhez. Az itt következő ellenvetések Sartre szabadságról alkotott elképzelésével párhuzamban *A lét és a semmi* ontológiáját is megkérdőjelezzük. Az első két fejezetben ismertetett argumentumok az önmagában-való/önmagáért-való dualitásának elfogadásával sem veszítenek érvényükből, azonban az itt következő ellenvetések már feltétlenül magukkal vonják a merleau-ponty-i ontológia elfogadását, ennek következtében a sartre-i nézőpontból könnyebben védhetőek. Mint látni fogjuk, a szituáció/mező fogalom pár példáján, az alábbi ellenvetések inkább a sartre-i ontológia, mintsem közvetlenül a sartre-i szabadság számára jelentenek veszélyt.

Mező és szituáció definíciójának összevetését követően a mezőt meghatározó néhány fontos fogalmat fogok ismertetni, így az általánosság (*généralité*), a megtestesültség (*embodiement*) és a dolgok semlegességének kérdését tárgyalom. A fejezetet pedig a sartre-i ontológia fenti fogalmakból következő kritikáival, valamint az ontológiai kritika fényében a korábbi fejezetek ellenvetéseinek értékelésével zárom.

Ha tehát a szabadságot az adottól, a ténytől való elszakadásként határozzuk meg, akkor létezik a ténytől való elszakadás egyfajta *ténye* is [*un fait de l'échappement au fait*], ez pedig a szabadság *fakticitása*.⁶⁶

⁶⁵ Ld. PP 508–509. o.

⁶⁶ LS 573. o.

A szabadság fakticitásának azt az adottat neveztük, aminek a szabadságnak *lennie kell*, és amit kivételével megvilágít.⁶⁷ [*Ce que nous avons appelé facticité de la liberté, c'est le donné qu'elle a à être*⁶⁸ *et qu'elle éclaire de son projet.*⁶⁹]

A szituáció, a szabadság *fakticitása* jellemzésének célja a szabadság fogalmának megvédelmezése az adotttal szemben. Más szóval szeretné azt bizonyítani, hogy az önmagában-való semmilyen értelemben sem *korlátja* a szabadságnak. Az előző fejezetben tárgyalt eredeti választás csak abban az esetben maradhat feltétlen (Sartre szemében is), amennyiben képesek vagyunk függetleníteni az adotttól, a külső kényszerszertől; ezzel a céllal születnek a helyem, születésem, halálom, felebarátaim és múltam *fakticitásának* bemutatását szolgáló leírások. Ahogy azt korábban láttuk, az adott *önmagában* mindig semleges, a dolgok ellenségeége „csak általunk, vagyis egy cél előzetes tételezése által bukkan fel.”⁷⁰

A szabadságnak ezek a külső határai azonban éppen azért, mert külsők és mert csak megvalósíthatatlanként interiorizálhatók, a szabadság számára soha nem jelentenek *valós* akadályt, sem pedig valamilyen elszenvedett határt. A szabadság teljes és végtelen, ami nem azt jelenti, hogy *ne lennének* határai, hanem hogy soha *nem szembesül azokkal*.⁷¹

Sartre nem állítja, hogy a szabadságnak nincsenek határai, ami tulajdonképpen azt jelentené, hogy adott és szabadság semmilyen *viszonyban* nincsenek egymással; csak azt állítja, hogy „soha *nem szembesül azokkal*.” A lehetőségek halmazának ilyen felfogása még fontos szerepet kaphat mező és szituáció összevetése során.

67 LS 578. o.

68 Az *avoir á* modális szerkezetnek két különböző jelentése van: egyrésztől jelenthet kötelességet, kötelezettséget (*devoir*), ahogyan az idézetben Seregi Tamás is fordította; másrésztől jelenthet képességet (*pouvoir*) is, ebben az esetben viszont teljesen megváltozik a mondat értelme. A mondat ekképpen így szólna: „A szabadság fakticitásának azt az adottat neveztük, ami a szabadság *lehet*, és amit kivételével megvilágít.” A különbség lényeges: a helyem, a testem, a múltam kötelező jelleggel hat-e a szabadságomra, vagy pusztán a lehetőségek keretét adja. Az utóbbi álláspont szerint a kő, ami az utamba került nem kényszerít semmire, nincsenek kötelességeim a kővel szemben és nem lennének mások a kötelességeim, ha egy *másik* kő került volna az utamba, vagy egyáltalán nem került volna kő az utamba (természetesen a két dolog különbözik egymástól). A kő csupán lehetőségeim keretét adja, azaz tekinthetem akadálnak, amit ki kell kerülni, hogy eljussak a folyóhoz, vagy pihenőeszköznek, amire leülve meg tudok pihenni, végül az is lehet, hogy figyelembe sem veszem a kirándulás folyamán. A szabadság fakticitása ekképpen számtalan lehetőséget kínál fel számomra, amik közül az általam előre-vetített (*pro-jeter*) jövő fényében *tudok* választani, vagy Sartre szavaival, amelyeket a szabadság kivételével megvilágít. Ezt az álláspontot támasztja alá a következő idézet is: „Így tehát bár a nyers dolgok [...] elvben képesek behatárolni cselekvésünk szabadságát, előbb szabadságunknak magának kell konstituínia a keretet, a technikát és a célokat, amelyekhez képest azok határának mutatkoznak.” (LS 570. o.)

69 EN 534. o.

70 LS 570. o.

71 LS 625. o.

A konceptuális problémák és a választás-elmélet kapcsán, a problémákra adott válaszokból már fokozatosan kirajzolódott a *Phénoménologie* saját elképzelése a szabadságról. A választás kapcsán azt is jeleztük, hogy a szabadság működéséhez szükség van valamilyen elköteleződésre; ahhoz hogy szabadságról tudjunk beszélni a választásnak el kell merülnie az adottban, kapcsolatban kell lépnie vele. Megállapíthatjuk tehát – Merleau-Ponty szavaival –, hogy „nincsen szabadság mező nélkül”:

Ha a szabadságnak szüksége van *egy mezőre*, ha szükséges, hogy meg tudjon nyilvánulni szabadságként, valami el kell, hogy válassza a céljaitól; kell, hogy legyen számára egy mező, azaz, szüksége van olyan kiváltságos lehetőségekre vagy valóságos dolgokra, amelyek arra törekednek, hogy megőrizze őket a létben.⁷²

Azt azonban Sartre sem tagadná, hogy a szabadságnak valamilyen *közegre* van szüksége a működéshez, ebből kifolyólag a fontosabb eltéréseket az adott (vagy önmagában-való) és a szabadság viszonyában kell keresnünk. Elöljáróban, a politikai filozófia nyelvén azt mondhatnánk, hogy Sartre pozitív szabadságban, míg Merleau-Ponty negatív szabadságban gondolkodik.

Szabadságunk nem rombolja le szituációnkat, hanem beleilleszkedik: amíg élünk, szituációnk nyitott, ami egyszerre vonja maga után, hogy szüksége van kiválasztott megoldási módokra, és hogy magától képtelen arra, hogy akár eggyel is szolgáljon.⁷³

Sartre esetében ugyanis azt választunk, amit akarunk; a választásnak nincsen semmilyen korlátja. Merleau-Ponty ezzel szemben azt állítja, hogy az ember, néhány alapvető struktúrájának – így az észlelés jellegzetességeinek vagy az egzisztenciális élethelyzetnek – köszönhetően, mindig csak a lehetőségek egy adott halmazából választhat *szabadon*. Sartre számára a lehetőségek adott halmaza az előre-vetített terv fényében jelenik meg, így az is a szabadság, tehát az önmagáért-való autonómiájába tartozik.

Dolgok semlegessége/értéke

Sartre számára az adott, az önmagában-való mindig semleges: *az, ami*. Az adott csak az önmagáért-való előre-vetített tervének fényében kaphat értéket, ennek köszönhető, hogy a szabadság független és abszolút. A rab számára a börtön önmagában nem nyújt alternatívákat, csak egy előre-vetített terv fényében jelenik meg a

72 PP 500. o.

73 PP 505. o.

szökés, a várakozás vagy az öngyilkosság lehetősége. Merleau-Ponty ezzel szemben azt állítja, hogy a mező nem lehet semleges, mivel a világ mindig a lehetőségek egy adott halmazát jelenti az emberi valóság számára. A különbség abban áll, hogy a mező tartalmazza az összes elképzelhető lehetőséget, s a választás ezek közül történik, míg a szituáció csak az előre-vetített terv szempontjából releváns lehetőségeket tartalmazza. Ennek a különbségnek döntő hatása van a szabadság korlátlanságára: a mező korlátozza a szabadságot, mert behatárolja a lehetőségeket, a szituáció viszont nem, mert a lehetőségeket is a szabadság teremti. Fontos megjegyezni, hogy csak akkor beszélhetünk szabadságról, ha a kitűzött cél nem-létező, ha az adott ellenállást fejt ki,⁷⁴ azonban ez nem korlátozza a szabadságot, csak szükségtelenné teszi, hogy valamilyen cselekvés kezdeményén keresztül értesüljünk tervünk értékéről, lévén a terv már megvalósult.

„A háború megtörtént” című esszében egy konkrét példáját olvashatjuk annak, ahogyan az adott, vagyis a mező által felkínált lehetőségek befolyásolják az embert.⁷⁵ Ha egy férfi szereti a feleségét, akkor egyrésztől kijelenthetjük, hogy a múltja arra készítette fel, hogy ezt az arcot, ezt a személyiséget szeresse, másrésztől a nővel való találkozás olyan lehetőségeket hozott az életébe, amelyek nélküle elvesztek volna. Amennyiben a találkozás nélkül „más” ember lenne, aktuális kivetülése nem feltétlen, valamilyen mértékben a mező által meghatározott.

Sartre lehetséges válaszát a szituáció további elemzésével szeretném bemutatni. A szabadság *fakticitásának* első példája a helyem leírása.⁷⁶ Kezdetben úgy tűnhet, ahogy ezt a mező leírásában is láthattuk, hogy születési helyem korlátozza jövőbeli helyeim megválasztását, hiszen egy adott helyről vannak könnyebben és nehezebben megközelíthető helyek. Merleau-Ponty szavaival azt is mondhatnánk, hogy a világ helyei tőlem függetlenül viszonyban vannak egymással. Sartre azonban tagadja, hogy ezek a viszonyok bármilyen mértékben korlátozzák szabadságunkat, ugyanis helyem csak egy szükségszerű esetlegesség. Szabadságomat nem korlátozhatja, mert csak az emberi valóság *révén* járul a dolgokhoz valami, amit helynek nevezünk. A helyet mindig egy nem létező léthez képest ruházzuk fel értelemmel, amit el akarunk érni, így „helyem fakticitását csak az a szabad választás tárja fel számomra, amelyet céljaimra vonatkozóan hajtok végre.”⁷⁷ Semmitésem és választásom következménye, hogy emigránsként „messzinek” tűnik-e Franciaország vagy Argentína. Sartre érvei láthatólag felülemelkednek a világ általános struktúráin és a világban tőlünk függetlenül létező viszonyok összességén.

⁷⁴ Ld. LS 597–598. o.

⁷⁵ SNS 290–291. o.

⁷⁶ Ld. LS 578–585. o.

⁷⁷ LS 583. o.

Egzisztenciális élethelyzet és a proletár tudat

Merleau-Ponty szerint minden filozófia, amely élesen elkülöníti az önmagában-valót és az önmagáért-valót hibás következtetésekre jut. Mind az idealizmus (*réflexion idéaliste*), mind a materializmus (*pensée objective*) megmarad az absztrakció szintjén: az idealizmus leszűkíti a proletár állapotot a proletár tudatra, míg a materializmus a proletárok helyzete korlátozza a proletár tudatot. Az egzisztencialista módszer segítségével ettől eltérő, használhatóbb eredményre is juthatunk.

Eszerint a társadalmi osztály a világon-lét (*être-au-monde*) egy módja, és nem kizárólag szabad választás eredménye. Munkásként vagy polgárként *létezem*,⁷⁸ ami egy adott életmóddal jár, azzal, hogy ki vagyok téve a munkanélküliségnek, a gazdasági növekedés szeszélyeinek, stb. „Megszoktam, hogy számolnom kell egy *fatum*-mal, amelyet nem tisztellek, de vigyáznom kell vele.”⁷⁹ Egzisztenciális léthelyzetem tapasztalatát nem szabad választásomnak köszönhetem; az, hogy milyen társadalmi osztályba tartozom kontingens és tőlem független. Ezzel azonban Sartre is tisztában van: a szabadság *fakticitása* ezt a problémát vizsgálja. Sartre csak azzal nem számol, hogy az egzisztenciális élethelyzettel nem minden esetben jár együtt annak értékelése. A proletárok nem szükségképpen rendelkeznek proletár öntudattal: egzisztenciájuk reflektálatlan tényként nehezedik rájuk és határozza meg életüket. A forradalmárok esetében egyáltalán nem szükséges, hogy bármelyik pillanatban előtűnjön a forradalom valamilyen képzete.

Tehát a tények nem bizonyítják, hogy a munkás *ex nihilo* válik forradalmárrá, hanem épp ellenkezőleg az együttlét valamilyen talaján lesz azzá. Az itt tárgyalt elgondolás hibája [Sartre elgondolása – E.M.] röviden az, hogy csak az intellektuális tervet veszi figyelembe, ahelyett, hogy számításba venné az egzisztenciális tervet is, ami egy élet polarizációját jelenti egy meghatározott-meghatározatlan cél irányába, amelyről semmilyen elképzelése nincsen, és amelyet csak az elérés pillanatában ismer meg.⁸⁰

Az osztálytudat ugyanis már tudatos döntés eredménye, de nem beszélhetünk *független* választásról sem, ahogy Sartre elképzei, mert az ember folyamatos kölcsönhatásban van, össze van keveredve a világgal. Még azt sem lehet eldönteni, hogy adott választás esetében mekkora volt a történelmi helyzet, a szituáció és mekkora az egyéni tényező szerepe.

78 Ld. PP 506–507. o.

79 PP 507. o.

80 PP 509. o.

Általánosság – megtestesültség

A lét és a semmi filozófiája szerint a szikla mindig egy előre-vetített terv fényében jelenik meg akadályként vagy segítőként, azaz tagadjuk az univerzális értékek lehetőségét. Azonban Merleau-Pontyt követve kijelenthetjük, hogy az adottnak az előre-vetített tervet leszámítva is vannak állandó struktúrái, amellyel minden önmagáért-valónak szembesülnie kell. Már szóltunk a mező korlátairól, amelynek alapján mindig vannak könnyebben és nehezebben mászható hegyek, a közelben és távolban található hegyek; másrésről bármilyen kontextusban vizsgálom is a hegyeket vagy a világegyetemet, mindig *saját testem* szempontjából tekintek rájuk. Megtestesültségem következtében kettős általánossággal szembesülök: egyrésről az adottat mindig testem szempontjából tapasztalom, másrésről testem az észlelés általános struktúráját is meghatározza, amely a mező egyik nem-szabadon választott összetevőjévé válik. Így korlátozva, de egyúttal lehetővé téve a szabadság gyakorlását is.⁸¹

A *Phénoménologie* filozófiájának egyik fontos eleme, hogy el akar szakadni a karteziánus dualizmustól, s az embert testbe zárt létezőként fogja fel, amely folytonos kölcsönhatásban van testével, ez alkotja természetes határait.⁸² Érdemes szem előtt tartani Vermes Katalin összefoglalását Merleau-Ponty testről alkotott nézeteiről:

A test nem más, mint az az eleven tapasztalat, ahogyan minden tárgyátételezés előtt megéljük inkarnált önmagunkat. S nem is csak magát e testet, hanem e test által mindent: hisz észlelései és képességei nyitják meg a világunkat, s tesznek képessé arra, hogy abban szabadon és biztonsággal mozogjunk. A tapasztalat korporeitása tehát szélesebb értelmű, mint a közvetlen testtapasztalat. A test által értünk meg mindent, miközben számunkra minden, önmagunk is, e testi észlelés által van. [...] A *test szituált*: egyszerre észlelő test és a világ része, e kettősségben egzisztál.⁸³

A test szituáltságának tényéből következik, hogy a szabadság is szituált, amely a világ és a gondolkodó én kettősségében egzisztál. A testséma valóságstrukturaló kapacitással⁸⁴ is rendelkezik, amely három fontos komponenst tartalmaz: testünket egységként éljük át, ez az egység feltétele minden további térélménynek és az idői kontinuitásnak.⁸⁵ Nem tiszta (*pure conscience*) tudat az ember, hanem megtestesült tudat. A test valós határa

81 Stewart 1995, 317. o.

82 Ld. Carman 2008, 78–134. o.

83 A testsémáról bővebben: Vermes 2006, 41–48. o.

84 A késői Merleau-Ponty gondolkodásában az itt leírt test-felfogás továbbfejlődik egy ennél is radikálisabb filozófiába, amelynek központi elemei a „hús” és a „vad észlelés”. (Ld. *A látható és a láthatatlant*, különösen a munkajegyzeteket, valamint Szabó 2005, 21–45. o.)

85 Ld. Vermes 2006, 43. o.

annak, ahogy a világot látjuk attól függetlenül, hogy milyen előre-vetített terv fényében tekintjük.⁸⁶ „Ha a testünk már születésünktől fogva meghatározott ösztönöket nem is kényszerít ránk, ahogyan az állatok esetében, legalább ő az, aki az életünknek az általánosság formáját nyújtja [...] A test általános eszköz ahhoz, hogy rendelkezünk egy világgal.”⁸⁷ A világ eleve valamilyen rendszerben jelenik meg a számomra – a hegyek mindig magasabbnak tűnnek, mint a fák és *vice versa*⁸⁸ –, valamint ez a tapasztalat általános is; mások ugyanúgy, vagy nagyon hasonlóan tapasztalják a világot, mivel ugyanolyan módon megtestesültek, hasonló struktúrákkal rendelkeznek.⁸⁹ Az eddigiekből nyilvánvaló, hogy a totális választás gondolata tarthatatlanná válik a kettős általánosság fényében. Ha vannak tőlem független értékek, és ráadásul tapasztalatom is tőlem független általános struktúráknak köszönheti jellegzetességeit, eredeti választásom nem határozhat meg mindent, azt nem változtathatja meg teljesen eredeti kivetülésem.⁹⁰

Az általánosság fényében nehezen elfogadható az önmagában-való, önmagáért-való dualizmusa. Ebben a rendszerben az ember vagy önmagáért-való és szabad, vagy önmagában-való és nem szabad. Ha az ember szabad, akkor saját maga hozza létre korlátait, a világban található akadályokat, viszont az általános struktúrán nem tud változtatni, tehát ez az alternatíva nem lehetséges. „Soha sincsen tehát determinizmus, sem abszolút választás; soha nem vagyok dolog, sem tiszta tudat.”⁹¹

Sartre lehetséges ripszolja a szabadság fakticitásának „A felebarátom” című részéből:

A fakticitás tehát ezen a síkon egy olyan világhoz tartozásom tényében fejeződik ki, amely számomra csak kollektív és már konstituált technikákon keresztül tárul fel, amelyek azt kívánják, hogy egy olyan aspektusból ragadjam meg a világot, amelynek értelme rajtam kívül lett meghatározva.⁹²

86 Losonczi a következőképpen fogalmaz: „A testünk, amely nem dolog a dolgok között, orientáló jellegű, a világon ugyanis orientált módon létezünk. [...] A tér [...] mindig már konstituált számunkra, és azt bizonyítja, hogy a világot nem lehet a „seholban”, a dekontextualizált szférákban megkonstruálni, valamint azt a ténnyel jelenti, hogy a világ és a test találkozása teszi lehetővé az eredendő orientáltságot.” (Losonczi 2010, 64. o.)

87 PP 171. o.

88 PP 502. o.

89 Ehhez ld. Losonczi 2010, 75. o.

90 Sartre és Merleau-Ponty testről alkotott elképzeléseinek értelmezése nem lehet teljes Husserl fenomenológiájának ismertetése nélkül, de ennek részletes elemzésétől helyhiány miatt eltekintek. Azonban a husserli „testtapasztalat” érintőleges bemutatása utalhat a lehetséges ambivalenciákra: a „testtapasztalat” kettőssége (szubjektív test [*Leib*] és fizikai test [*Körper*] együttese) többféle értelemben konstituálja a valóságtapasztalatot, amely „morzsákban” a szituáció vagy a mező elemzésekor is látható. Így például az, hogy a test az orientáció centruma, hogy a test az átélt érzések hordozója, vagy az, hogy a test egy lehetőségmező hordozója (Vermes 2006, 29-32. o.). Talán ehhez köthető Sartre és Merleau-Ponty szabadság-felfogása közötti egyik meghatározó különbség: amíg Merleau-Ponty számára az emberi létezés aktivitás és passzivitás játéka, addig Sartre, ahogy Merleau-Ponty ezt szeméire is veti, elhanyagolja az emberi létezés passzív aspektusait (Vö. Barbaras 2005).

91 PP 517. o.

92 LS 604. o.

Az emberi nemhez tartozást elemi és általános technikák által határozhatjuk meg: „képesnek lenni járni, fogni, felbecsülni az észlelt tárgyak relatív nagyságát és formáját, beszélni (amely egy bizonyos nyelven való beszédet jelent), általában különbséget tenni igaz és hamis között, stb.”⁹³ Egy értelmezésekkel felruházott világba születek bele, amely születésemtől és tőlem függetlenül létezik,⁹⁴ nem mondhatjuk tehát, hogy Sartre nincsen tisztában az emberi *általánossággal*, az emberi tapasztalat általános struktúráival, amelynek egyik szembevetendő példája a beszélt nyelv. Az észlelés általános struktúráival kapcsolatban elmondható a már „a helyemmel” kapcsolatban említett érv. Az általános struktúrák is a szabadság *fakticitásának* részét képezik, amelyek értelmüket csak szabad választásom és előre-vetített céljaim fényében nyerik el. Korlátként csak szabadon választott kivetülésem fényében jelentkezhetnek, így megmaradnak a szabadság által létrehozott korlátnak.⁹⁵

Sartre és Merleau-Ponty egyetértenek abban, hogy az ember „megtestesült”. Merleau-Ponty azonban szorosabban követi Gabriel Marcel testről alkotott elképzeléseit.⁹⁶ Sartre számára a megtestesülés egyszerűen azt jelenti, hogy egy szituációban léteünk, azaz egy adott helyen és időben, adott körülmények között; azt a szükségszerűséget jelenti, hogy esetlegesen léteünk más esetleges létezők között. De minden esetben mi választjuk meg szituációnk értelmét. „[E]gyrészt, ha szükségszerű is, hogy itt-lét formájában legyek, teljesen esetleges, hogy vagyok, hiszen nem én vagyok saját létem alapja; másrészt, ha szükségszerű is, hogy ennek vagy annak a nézőpontnak elkötelezzem magam, teljesen esetleges, hogy az éppen ez legyen, és ne a többi.”⁹⁷ Merleau-Pontyhoz hasonlóan úgy gondolja, hogy az önmagáért-való egy strukturált világgal találkozik, a különbség ennek a struktúrának a „státusában” található. Merleau-Ponty szerint az *általánosság* (*généralité*) az, ami minden ember számára közel hasonló tapasztalatot eredményez, tapasztalatunk struktúrája tehát közel azonos. Egy adott ábrát mindig kockaként, egy másikat mindig háromszöggként észlelünk,⁹⁸ valamint a világot is testünkhöz képest, viszonyokba rendeződve észleljük: a hegy mindig nagyobb, mint a fa és a fa mindig kisebb, mint a hegy. Az ember testbe zártsága valamilyen állandóságot is létrehoz az emberi tapasztalatok összességében. Sartre tisztában van az emberi tapasztalat állandó alkotóelemeivel, például a nyelvhasználattal, a járással, de mégis az emberi észlelés és az észlelt struktúrák esetlegességét hangsúlyozza. „Szükségszerű, hogy a könyv az asztaltól

93 LS 604. o.

94 Ugyanerről van szó az *Undor* című regényben, melynek főhőse attól érzi rosszul magát, hogy rádöbben, ő csak egy *dolog* a világban, melynek lététől függetlenül a világ, a benne lévő értelmezésekkel együtt tovább létezik.

95 Stewart szerint nem egyértelmű miben különbözik a mező fogalma Sartre *fakticitás* vagy szituáció fogalmától (ld. Stewart 1995, 318. o., vö. LS 612. o.).

96 Compton 1982, 583. o.

97 LS 375. o.

98 A *Gestalt*-pszichológia hatása meghatározó volt a fiatal Merleau-Ponty gondolkodására. A *Phénoménologie*-ben lényeges szerepet kapnak az olyan érzéki csalódások, mint a Müller-Lyer vagy a White illúziók (ehhez ld. Carman–Hansen 2005, 51–58. o.).

jobbra *vagy* balra jelenjen meg számomra. Az azonban esetleges, hogy éppen balra jelenik meg, és végső soron szabadon dönthetek arról, hogy *a könyvet* nézem-e az asztalon, vagy *az asztalt*, amelyen egy könyv van.”⁹⁹

Mező és szituáció összevetése nem hozhatott jelentős végeredményt, ugyanis Sartre látszólag fel van szerelkezve, hogy sikerrel reagáljon Merleau-Ponty ellenvetéseire. Saját ontológiai rendszeréből sikeresen védhető a radikális szabadság fogalma a fenti kritikákkal szemben. Ennek ellenére nem lehetünk teljesen elégedettek a két filozófus képzeletbeli párbeszédével, mivel úgy tűnhet, hogy a vita során egyszerűen *elbeszélnek* egymás mellett.

4. Záró megjegyzések

A konklúzióban össze kellene foglalni az eddig elhangzott érveket, valamint állást kellene foglalni valamelyik szabadság-felfogás mellett. Ez azonban több okból sem történhet meg. Egyedül a konceptuális kritika tudta hatásosan támadni a radikális szabadság gondolatát, ezt követően a választás-elmélet kritikája és a mező fogalma már csak Merleau-Ponty szemében jelentett áthághatatlan akadályt. Azonban *A lét és a semmi* szövegrészeiben e tekintetben is mindig találtunk válaszokat Merleau-Ponty ellenvetéseire. Véleményem szerint a kudarcnak éppen ez az eredete: bár a *Phénoménologie* saját nézőpontjából megsemmisítő kritikával szolgál a radikális szabadságról, *A lét és a semmi* azonban (szintén saját nézőpontjából) minden esetben hatásos ellenszerekkel tudott szolgálni. A vita tehát eldöntetlen maradt, de mi ennek az oka?

A választ a sartre-i ontológia sajátosságaiban kell keresni, amelyek nem is tesznek lehetővé mást, mint a radikális szabadság elfogadását. Sartre dualista ontológiájának¹⁰⁰ alkotóelemei az önmagában-való (*en-soi*) és az önmagáért-való (*en-pour-soi*). Az önmagában-valónak három fontos jellemzője van. Mivel önmagában van, létezésének nincsen oka; senki nem hozta létre. Másrésztől létezésének nincsen magyarázata sem, létezése teljesen esetleges. Végül az önmagában-való az, ami. Csak pozitív módon beszélhetünk róla, semmi negatív sincs létezésében. Az önmagáért-való esetében egy kivételével ellentétes jellemzőket kapunk. Önmagáért-való és tudat ebben az értelemben ekvivalens fogalmak: ennek következtében az önmagáért-valónak van oka, függ valamitől, mert a tudat mindig valamire irányul. Az önmagáért-való második jellemzője megegyezik az önmagában-való második jellemzőjével, mivel egyiknek sincsen oka a létezésre. Az önmagáért-való létezése is abszurd, azzal a különbséggel,

⁹⁹ LS 384. o.

¹⁰⁰ Sartre ontológiájának részletes tárgyalásához ld. Hazel E. Barnes nagyszerű tanulmányát: „Sartre’s ontology: The revealing and making of being” (Howells 1992, 13–38. o.).

hogy léte nem teljesen esetleges, mert a szabadság *fakticitása*, vagyis az a tény, hogy nem képes nem szabad lenni, némi szükségszerűséggel jár. Végül az önmagáért-való nem az, ami és az, ami nem. A tudat nem lehet teljes igenlés, avagy pozitivitás; a tudatban semminek is kell lennie. Önmagáért-való és önmagában-való exkluzív kategóriák; semmilyen inherenciáról nem beszélhetünk a két kategória esetében. Ennek egyenes következménye Sartre testről alkotott felfogása és az a tény, hogy az önmagában-valót teljesen kizárja az önmagáért-való működéséből. A teljes elkülönülés következménye, hogy úgy tűnik teljes védelmet élvez Merleau-Ponty kritikáival szemben, a *Phénoménologie* megoldásai pedig teljesen elfogadhatatlanok számára.

Merleau-Ponty a *világon-lét* kategóriájában gondolkodik, minek jellegzetességei már a kartéziánus dualizmus cáfolatából kiderülnek: ha észlelem a világot, nem lehetek kizárólag szellemi szubsztancia; észlelem a világot, tehát nem vagyok kizárólag szellemi szubsztancia.¹⁰¹ Az ember kompromittálva van a világgal, az ember csak a világgal kapcsolatban létezhet. Tapasztalatunk általános struktúráját pedig a tapasztalat korporeitása adja. Az ember megtestesült tudat. A tudat lényege nem az „én gondolkodom”, hanem az „én tehetem”; az embert minden esetben hatalomként, potentia-ként kell felfogni.¹⁰² Sartre számára a világon-lét ilyen felfogása elképzelhetetlen lenne, mivel eltűnik az éles határvonal önmagában-való és önmagáért-való között.

Mi tehát a szabadság? Megszületni nem más, mint a világból születni és a világba születni. A világ már meg van alkotva, de soha sincs teljesen megalkotva. Az első értelemben ösztönözve vagyunk, míg a másodikban végtelen lehetőség áll előttünk. [...] Soha nem beszélhetünk tehát determinizmusról vagy abszolút választásról, soha nem vagyok dolog, sem tiszta tudat.¹⁰³

Merleau-Ponty mindig a középútban gondolkodik, idealizmus vagy materializmus és determinizmus vagy szabad választás esetében is. Ezzel szembe Sartre a végletek filozófusa, számára nincsenek esélyek, nincsenek valószínűségek: az önmagáért-való vagy dolog, vagy szabad. Ellentétüket jól példázza a következő összehasonlítás: Sartre szerint szabadságra vagyunk ítélve, Merleau-Ponty szerint viszont megtestesülésre ítéltettünk.

101 Ld. Priest 1998, 29–30. o.

102 Ld. Losonczi 2010, 76–77. o.

103 PP 517. o.

Rövidítések:

[EN] = Sartre, *L'être et le néant*

[LS] = Sartre, *A lét és a semmi*

[Parcours] = Merleau-Ponty, *Parcours*

[PP] = Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*

[Signes] = Merleau-Ponty, *Signes*

[SNS] = Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*

Felhasznált irodalom:

Barbaras, Renaud 2005, „Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manqué.” In Barbaras (szerk.) *Sartre. Désir et liberté*. PUF, Paris. 113–140. o.

Cabestan, Philippe 2005, „Une liberté infinie ?” In Barbaras (szerk.) *Sartre. Désir et liberté*. PUF, Paris. 19–40. o.

Carman, Taylor 2008, *Merleau-Ponty*. Routledge, London és New York.

Carman, Taylor–Hansen, Mark B. N. (szerk.) 2005, *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press, Cambridge.

Compton, John J. 1982, „Sartre, Merleau-Ponty, and Human Freedom.” *The Journal of Philosophy* 79:10, 577–588. o.

Davenport, Manuel M. 1973, „A Critique of Sartre's Concept of Freedom.” *Philosophy Today* 17:1, 22–27. o.

Detmer, David 1988, *Freedom as Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. Open Court, La Salle.

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

Froment-Meurice, Marc 1984, *Sartre et l'existentialisme*. Nathan, Paris.

Greenlee, Douglas 1968, „Sartre: presuppositions of freedom.” *Philosophy Today* 12:3, 176–183. o.

Hernádi Miklós (szerk.), *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 1984.

Howells, Christina 1992, *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, Cambridge.

Jonas, Hans 1984, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Suhrkamp, Frankfurt. [Magyarul rövidített formában: „Az istenfogalom Auschwitz után” 2000, 1996/8.]

Losonczi Árpád 2010, *Merleau-Ponty filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő.

Marcel, Gabriel 1981, *L'existence et la liberté humaine chez Sartre*. Vrin, Paris.

Merleau-Ponty, Maurice 1945, *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris.

Merleau-Ponty, Maurice 1960, *Signes*. Gallimard, Paris.

Merleau-Ponty, Maurice 1984, *Sens et non-sens*. Nagel, Paris.

- Merleau-Ponty, Maurice 1997, *Parcours*. Verdier, Lagrasse.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006, *A látható és a láthatatlan* (ford.: Farkas Henrik, Szabó Zsigmond). L'Harmattan, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice 1995, *Les aventures de la dialectique*. Gallimard, Paris.
- Mounier, Emmanuel 1947. *Introduction aux existentialismes*. Denoël, Paris.
- Natanson, Maurice 1952, „Jean-Paul Sartre's Philosophy of Freedom.” *Social Research* 19:1/4, 364-380. o.
- Priest, Stephen 1998, *Merleau-Ponty*. Routledge, London és New York.
- Romano, Claude 2003, *Il y a: Essais de phénoménologie*. PUF, Paris.
- Rybalka, Michel, CONTAT, Michel 1993, *Sartre: Bibliographie 1980-1992*. CNRS Éditions, Paris.
- Sartre, Jean-Paul 1943, *L'être et le néant*. Gallimard, Paris.
- Sartre, Jean-Paul 2006, *A lét és a semmi* (ford.: Seregi Tamás). L'Harmattan, Budapest.
- Sartre, Jean-Paul 1996, *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard, Paris.
- Stack, George J. 1975, „Jean-Paul Sartre: Consciousness and Concrete Freedom.” *Philosophy Today* 19:4, 305-325. o.
- Stewart, Jon 1995, „Merleau-Ponty's Criticisms of Sartre's Theory of Freedom.” *Philosophy Today* 39:3, 311-324. o.
- Stewart, Jon 1998 (ed.), *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Evanston.
- Szabó Zsigmond 2005, *A keletkezés ontológiája – A végtelen fenomenológiája*. L'Harmattan, Budapest.
- Theau, Jean 1977, *La philosophie de Jean-Paul Sartre*. Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
- Tordai Zádor 1967, *Egzsztencia és valóság*. Akadémiai, Budapest.
- Vermes Katalin 2006, *A test éthosza – A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan, Budapest.
- Whitford, Margaret 1982, *Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy*. French Forum, Lexington.